








K
T
WIE DU KANNST
SO WOLLE
1872

Das

Gilgamesch-Epos

in der Weltliteratur

von

P. Jensen

ord. Professor an der Universität Marburg.

Erster Band:

Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage.

Mit drei Abbildungen im Text und drei Uebersichtskarten.

Strassburg

Verlag von Karl J. Trübner

1906.



MEINER

TREUEN LIEBEN FRAU

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Die Untersuchungen, von denen in diesem Buch der erste Teil veröffentlicht wird, haben mich aus meiner engeren Interessensphäre über ihre Grenzen hinaus- und in Gebiete hineingeworfen, auf denen ich früher nicht zu Hause war, und auf denen ich mich auch heute noch nur in allerbescheidenstem Maasse auskenne. Es musste mir daher höchst wünschenswert erscheinen, diese fremden Länder unter kundiger Führung zu durchwandern. Allein die Verhältnisse waren stärker, als mein guter Wille. Der sonderbare Fremdling fand jenseits seiner Grenzpfähle eine überraschend ungastliche Aufnahme. Sein Pass, der ihn seiner Meinung nach zu einer achtungsvollen Behandlung berechtigte, schützte ihn nicht vor Geringschätzung. »Viele eurer schönen Ströme«, so sagte der Fremdling zu manchem grossen Weisen jenseits seiner Grenzen, »entspringen in meinem Vaterlande, und ich bin hergereist, um ihren Lauf bis zu ihrer Mündung hin zu verfolgen. Könnt ihr mir raten? Wollt ihr mir helfen?« Dann lächelten die weisen Männer über ihn, wie über einen Träumer, schüttelten ihre Häupter über ihn, als ob er geradeswegs vom Monde hergekommen wäre, ja entrüsteten sich gar über ihn. Wie sollte denn in aller Welt der Schwärmer aus der Fremde *sie*, die *Weisen*, belehren können? Wie sollten ihre göttlichen Ströme im Lande der unsäglich scheusslichen Barbaren ihren Ursprung haben können? Nein, Das konten,

Das durfte nicht sein. Das konnten die Götter nimmer gewollt haben. Und doch hatte niemand von all' den Weisen die Quellen der Ströme auch nur von ferne gesehen. Gegen solch' ein Besserwissen vermochten natürlich auch die allerstärksten Gründe Nichts. Und so endete jeder Versuch, die grossen Weisen jenseits der Grenzen zu gewinnen, durchaus erfolglos, ja mancher recht schmerzhaft, und der Mann musste schliesslich auf weitere Versuche verzichten.

Zu seiner, zu meiner Betrübnis; und Dies auch deshalb, weil er, weil ich, doch den Einen oder Anderen zu kennen glaubte, der den Suchenden und Strebenden ohne ein vorgefasstes verletzendes Urteil über seine Ideen gern und opferwillig beraten hätte, falls er darum angegangen worden wäre. Doch darf ich bei billig Denkenden auf Verzeihung dafür hoffen, dass ich sie gleichwohl nicht gebeten habe. Denn Das konnte ich einfach nicht. Die chinesische Mauer, die Voreingenommenheit und schlimmere Untugenden zwischen mir und meiner Aussenwelt aufgetürmt hatten, war zu hoch geworden, als dass ich noch hätte hinüberspringen können.

Drum bin ich denn, ein Eigenbrödler wider Willen, allein meine Strasse gezogen, ohne dass ich durch Rede und begründete Gegenrede die Wahrheit hätte finden, und ohne dass ich von so Vielen hätte lernen dürfen, von denen ich so gern gelernt hätte. Fraglos werden nun diese Blätter durch manche recht naive Ansicht, durch manche wundersame Schlussfolgerung, durch manchen Fall bedauernswerter Unwissenheit es dem Kundigen nur allzu fühlbar machen, dass ich kein Schriftgelehrter des alten Bundes, keiner des neuen Bundes, kein Priester am dreimal heiligen Götzentempel des Griechentums bin. Wer mir aber daraus einen Vorwurf machen wollte, Der würde doch wohl gerechter handeln, wenn er seine Pfeile gegen andere Männer richtete. Und niedriger könnte wohl übrigens niemand von Denen, an die ich mich vor Allem

wenden muss, sich und seine Wissenschaft einschätzen, als wenn er etwa von mir eine Vertrautheit mit auch nur ihren bedeutsamsten Höhen und Tiefen, Klippen und Abgründen verlangen wollte. Und wäre nicht der Fachmann, der sich über mein, mir durch seine Kollegen aufgezwungenes, Dilettieren auf seinem Gebiete erregen wollte, mindestens ebenso töricht, wie Einer, der den radebrechenden Ausländer schelten wollte, statt sich über ihn, als einen Freund seiner Sprache, zu freuen?

Um's aber freimütig herauszusagen: Es hat mir auch gänzlich ferngelegen, eine Vertrautheit mit den Dingen anzustreben, in deren Bereich ich mich plötzlich versetzt sah. Denn sie war für meine Zwecke viel weniger nötig, als Mancher denken wird. Ich habe unsrer bescheidenen Bücherei, beinahe planlos, nur hie und da ein Buch entnommen, um einen ganz flüchtigen Ueberblick über Das zu bekommen, was von meinen Ergebnissen berührt, was durch sie abgeändert oder weggefegt wird, um hin und wieder, aber auch dann ohne jedes Prinzip, darauf hinweisen zu können; und seit längerer Zeit habe ich neu Erschienenes fast garnicht beachtet. Denn ich hatte Besseres zu tun; und die möglichst vollständige Bewältigung der Aufgabe, die sich mir aufgedrängt hatte, nahm so sehr die ganze Zeit der letzten fünf Jahre in Anspruch, dass für weniger wichtige Nebendinge kaum eine Minute verfügbar blieb. Und es schien doch angezeigt, meine Ergebnisse nicht länger zurückzuhalten.

Als einen weiteren Missstand wird man es sicherlich rügen, falls ich etwa hie und da, scheinbar oder tatsächlich, einen allzukühnen Vorstoss gemacht, oder falls gar meine, glücklicherweise recht kräftige Phantasie, bisweilen die Ketten starrer Logik gesprengt haben sollte. Wer unter euch ohne Sünde ist, wer immer im Alleinbesitz Dessen zu sein glaubt, was man Methode nennt, Der werfe den ersten Stein auf mich! Ich aber würde mich dabei heiteren Antlitzes der Phantasie freuen, der Götter-

tochter, die über hohe Berge hinwegschweben und neue Länder und Meere entdecken darf, während die biedere Vernunft griesgrämig und tatenlos zu Hause bleiben muss.

Gewiss, mein Buch wird — darüber gebe ich mich keinen Illusionen hin — Schwächen genug offenbaren, die ich hätte vermeiden können, falls ich mir noch mehr Zeit gelassen hätte. Schon allein die fiebernde Hast, mit der aus hier nicht zu nennenden Gründen zeitweilig, vor Allem zuletzt, Manuskript von mir geliefert und Korrektur gelesen werden musste, um endlich, endlich fertig zu werden, hat ohne Zweifel manche ärgerliche Spur hinterlassen. Nein, etwas Vollkommenes ist diese Arbeit sicherlich nicht. Indes, Was macht es denn, wenn der Weizen nicht frei von Unkrautsamen ist? Den scheiden auch hirnlose Maschinen aus. Oder soll man etwa den Weizen nicht säen, nicht mähen, nicht in die Scheuern fahren, weil er ohne Lolch nicht zu haben ist? Im Uebrigen hätte ich Nichts dagegen, falls man in edelster Selbstüberschätzung dies Buch nur als eine erste Korrektur bewerten wollte. Möge ein Jeder, dem es zusteht, nach Willen und Vermögen hineinkorrigieren! Ich werde für alle notwendigen Verbesserungen, wie auch immer dargeboten, empfänglich sein, und aus ihnen, je zahlreicher sie gebracht werden, um so mehr entnehmen, dass es für mich an der Zeit war, auch Andere zu hören. Allerdings glaube ich nicht, dass man mir irgend etwas sehr Wesentliches wird wegstreichen können. Die Dinge liegen so, dass ich mir eine so kühne Hoffnung recht wohl gestatten darf.

Als die eigentlichen Ergebnisse dieses ersten Teils betrachte ich nur die Analyse der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Was ich sonst ab und zu, vornehmlich in Anmerkungen, gebe, soll lediglich auf künftige Veröffentlichungen vorbereiten, soll nur vorläufig andeuten, inwiefern die herrschenden Ansichten z. B. über so viele alttestamentliche Dinge, so über Das, was den Schmeichelnamen »israelitische Geschichte« trägt, oder über die alttestament-

liche Textkritik und die epigonenhafte Textkrittelei Haare spaltender Rabbinen, einer radikalen Umwälzung entgegengehn. Dabei habe ich zumeist nur auf ernsthafte Veröffentlichungen Bezug genommen.

Dieser Band bringt aber noch nicht Das, was man wohl zunächst in ihm erwarten wird, nämlich Ausführungen über Homer, die Odysseus-Sage und andere griechische Sagen. Er bringt also noch nicht die allein angemessene wuchtige Antwort für einen Mann, der sich vor nunmehr vier Jahren etwas zu hoch über kollegiale Sitten und freundschaftliche Gebräuche erhob. Wer vorurteilslos und unverblendet genug ist, um das Fehlende bedauernd vermissen zu können, möge sich noch ein wenig gedulden, und verstehn, warúm er sich gedulden muss: Ueber Homer und Zugehöriges wird der Fachmann in Zukunft nicht mehr reden dürfen, ohne vorher den Inhalt dieses Buches in sich aufgenommen zu haben; und ich konnte darüber wenigstens nicht reden vor Veröffentlichung der darin niedergelegten Untersuchungen. Denn der Weg von dem babylonischen Sonnenheros, von dem babylonischen Weltwanderer, Weltfahrer und Dulder *Gilgamesch* zu dem griechischen Weltfahrer und Dulder Odysseus, zu Menelaus und manchen anderen griechischen Heroen führt über israelitische Urbilder israelitischer Sagen; und ohne eine Kenntnis dieser Sagen und ihrer Geschichte müsste eine Analyse der Odysseus-, der Menelaus- und anderer griechischer Sagen ein Torso bleiben. Indes Jeder, der nur halbwegs hellen Auges mein Buch liest, wird bemerken, dass aus ihm das über Homer und Verwandtes zu Sagende zu einem guten Teil herausgelesen werden kann, herausgelesen werden kann auch ohne Hilfe der gelegentlich darauf hinweisenden Noten. Ja, wie der zweite Band dieses Werkes, soweit er eine Analyse von *Gilgamesch*-Sagen in Ost und West, in Süd und Nord enthalten soll, aussehen muss, Das dürfte dem Vorurteilslosen und Belehrungswilligen, der diesen ersten Band kennt, wenig-

stens in der Hauptsache klar sein. Und darum ist es kein Unglück, wenn ich Homer, Homer-Kritik und Zugehöriges noch ein Weilchen friedlich ruhen lasse, und die Wächter des Griechentums noch eine Zeitlang in dem Wahne bleiben, die höhere Kritik an der Odyssee habe grossartige gesicherte Resultate erzielt; darum ist es kein Unglück, wenn ich ihnen noch nicht verrate, warum diese höhere Kritik auch ohne *Gilgamesch* längst hätte gerichtet sein können, gerichtet sein können durch eine griechische Sage, eine Sage dazu, die fraglos jedem Homer-Forscher so vertraut wie das Hemd an seinem Leibe ist. Möge erst dieser Band mit seinen den Grund legenden Untersuchungen eine gerechtere und männlichere Würdigung gefunden haben, als man ihnen vor ihrer Veröffentlichung zu schenken für nützlich und richtig erachtet hat; dann ist die Zeit gekommen zu belangloseren Kämpfen wegen Odysseus, wegen Herakles, wegen anderer Helden, und wegen noch Allerlei mehr. Dann ist es Zeit, wie die alttestamentliche und neutestamentliche, so auch die Kritik an dem Evangelium der Hellenen vor den Richterstuhl des babylonischen *Gilgamesch*-Epos zu laden.

Bedauerlicher erscheint es mir, dass ökonomische und andere Rücksichten mich dazu gezwungen haben, gegen meinen ursprünglichen Plan gar viele Dinge, die auf's allerengste mit dem Inhalt des ersten Bandes verknüpft sind, in ihm noch nicht zur Sprache zu bringen. Ich denke hierbei z. B. an die Esther-Sage oder die mythologische Schlange ausserhalb der *Gilgamesch*-Sagen im A. und N. T., von Genesis bis Apokalypse. Namentlich über diese hätte ich gern schon jetzt geredet, um endlich einem wuchernden Irrtum ein Ende zu bereiten. Indes auch das hierüber zu Sagende ist im ersten Bande für den Nachdenklichen schon implicite gesagt; und vielleicht genügt es bereits, um endlich aus »Schöpfung und Chaos«, *Tiāmat* und *Tiāmat*-Kampf, »in Urzeit und Endzeit« etwas ganz Anderes, nämlich einen »Löwen- und- Schlangenkampf in Vorzeit und Nachzeit« zu

machen. Aber wer Dergleichen hofft, rechnet vielleicht zu wenig mit dem Naturgesetz der Naturgesetze, dem Beharrungsvermögen und dem bleiernen Gesetz der Trägheit.

Ich kann dieses Buch nicht aus den Händen geben, ohne in ihm den wenigen Menschen zu danken, die ihm Interesse entgegengebracht haben, in erster Linie meiner treuen Frau, meinen alten Freunden Friedrichs und Zimmern und meinem lieben Schüler Manitius, die mich alle vier, soweit es ihnen ihre vollbesetzte Zeit erlaubte, bei der Korrektur des ganzen Buches oder eines Teils davon selbstlos unterstützt haben. Ihre freudige Bereitwilligkeit, mir zu helfen, hat mich für Manches entschädigt, was nicht hätte geschehen dürfen.

Zu meinem herzlichen Bedauern muss ich aber einen mir ausgesprochenen Wunsch ehren und auf eine andere Aeusserung meines Dankes mit Namensnennung verzichten. So kann ich denn nur ohne eine solche einem verdienstvollen Manne für ein mir entgegengebrachtes weitherziges Vertrauen danken, welches für das Zustandekommen dieses, meines und seines Buches von grösster Bedeutung war. Dieses entschlossene, unentwegte Vertrauen musste ich um so höher bewerten und um so wohltuender empfinden, als es sich leuchtend von dem grundlosen, schwächlichen Misstrauen abhob, dem ich seit nunmehr bald einem Lustrum wehrlos preisgegeben bin.

Wer immer nun unter meinen Lesern ein uneigennütziger Diener der Wahrheit ist, und die Absicht hat, unbeirrt durch Glauben und Liebe, durch Zunft und Clique, durch Groll und Gunst der Lehrtyrannen, über die folgenden Blätter zu urteilen, Den darf ich auf's inständigste darum bitten, sie von vorne nach hinten, statt etwa in umgekehrter Richtung, zu lesen, und niemals Einzelnes für sich, statt des Ganzen, auf sich wirken zu lassen. Will mich Jemand ein zweites Mal niederstrecken, wird er Scheingründe genug dazu auf hunderten von Seiten finden. Er braucht von irgend einem $a + b$ oder $a \times b = c$ nur

von neuem lediglich c, ohne a und b, mit tragödenhafter Entrüstung in die Höhe zu halten, dann hat er sein Ziel erreicht, und eine unendliche Arbeit wahrlich strengen Denkens ist wieder einmal mein Unglück gewesen. Leute, die mir gegenüber ohne Skrupel diese unwürdige Methode befolgten, haben gezeigt, wie kinderleicht man mit knabenhaftem Urteil die ernste Arbeit eines Mannes in den Boden stampfen kann. Und dann noch Eins. Wer mühelos von Anfang an meiner Analyse der israelitischen Sagen folgen will, Der lese vorher die Seiten 1—76 nicht éinmal, sondern mehrere Male, so lange, bis er die Vorbilder der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen auf's genaueste kennt. In einer solchen Kenntnis sah und sehe ich zudem, seltsamerweise im schroffen Gegensatz zu meinen bisherigen Gegnern, ein unbedingt notwendiges Erfordernis für Jeden, der sich ein Urteil über meine Ergebnisse bilden will. Darum habe ich auch im Verlauf meiner Untersuchungen so gut wie garnicht ausdrücklich auf diese Seiten verwiesen.

Es ist keine freudige Empfindung, wie sie die Vollendung einer langwierigen Arbeit hervorrufen darf, mit der ich jetzt mein Buch abschliesse. Solche Freuden dürfen Die geniessen, die Regenwürmer gefunden haben; sie bleiben aber oft genug Denjenigen versagt, denen wichtigere Funde glückten, ja werden ihnen wohl gar durch eben Die unmöglich gemacht, welche auch dázu da sind, sie zu ermöglichen. Die Härten der letzten Jahre lassen mich von der allernächsten Zukunft nicht allzu viel Gutes erwarten. Indes, wenn auch die Freude nicht aufkommen kann, so bin ich doch zufrieden. Man wird weiter versuchen, wird jetzt erst recht bestrebt sein, die unbequeme Wahrheit mit Knüppeln totzuschlagen, mit heimlichem Gifte zu vergiften oder mit steinernem Schweigen niederzuschweigen, in bester und in weniger guter Absicht, im Dienste der Religion, im Dienste der Wissenschaft oder in dem des noch heisser geliebten eigenen Ichs; und man

wird den dazu nötigen traurigen Mut aus dem winkenden Beifall der Genossen schöpfen. Dergleichen ist mir seit Langem nicht unbekannt, und ich rechne längst damit, wie mit Naturnotwendigkeiten. Allein — die Wahrheit lebt, und stirbt nicht, ob man sie auch mit Knüppeln totschlägt oder mit heimlichem Gifte vergiftet oder mit steinernem Schweigen niederschweigt. Wiederum aber sind die Idole, von denen diese Blätter befreien sollen, tot, sind tot, werden nicht wieder leben, ob man auch noch so laut schreien wird, dass sie in aller Ewigkeit nicht sterben. Und Das genügt mir vollauf.

Marburg, den 8. Juli 1906.

P. Jensen.



Nachträge und Berichtigungen.

S. 17 Z. 5 v. u. im Text. L.: fünfen.

S. 42. L., statt: Berosus l. c.,: Berosus (in Eusebius' Chronik I, ed. SCHOENE, Sp. 19 ff.).

S. 57 Anm. 3. S. dazu S. 139 Anm. 3.

S. 125 Z. 1. L.: Mose.

S. 129. L. vor Anm. 1): 2) Numeri 19.

S. 133 Z. 8. L.: ... *Eabani*, der seine Tiere zur Tränke führt und bei der Tränke.

—— Z. 11. L.: ... hilft und es tränkt;

S. 159 Z. 3. L.: Epraimiten.

—— Anm. 2. L.: *Jehō-schūaʿ*, *Schūaʿ*, *schūaʿ* und *Jehō-schūaʿ*.

S. 160 Z. 5—6 v. u. im Text. Vgl. Josua 2, 13.

S. 161 Z. 11. Vgl. Josua 2, 13.

S. 166 Z. 1 v. u. im Text. Str.: das.

S. 167 Z. 1 v. u. im Text. S. aber Exodus 18, 27.

S 174. Str. Anm. 4. S. p. 524 ff.

S. 184 Z. 12. L.: éinem.

S. 220 letzter Absatz. Vgl. p. 577 f.

S. 224 Z. 5. L.: ein ursprünglicher Gott. S. jetzt p. 943 f.

S. 235 Anm. 2. Füge ein: 25, 25.

S. 243 Z. 7 v. u. im Text. L.: Gottesberg.

S. 249 Anm. 1. L., statt: ein Quidproquo,: einen Ersatz.

S. 257 Anm. 2. L.: drückte.

S. 263 Anm. 1. L.: dieser eine ältere; und vgl. p. 413.

S. 264 Seitenüberschrift. L., statt des Fragezeichens, einen Punkt.

S. 284 Z. 10 v. u. im Text. L.: eine Dublette.

S. 319 Z. 2 v. u. im Text. Füge ein: Numeri 3, 12 f.

S. 327 Z. 16. L.: Josua III.

S. 341 Z. 8 v. u. im Text. L., statt: höher,: niedriger.

S. 345 Z. 9 ff. S. p. 584 Anm.

S. 361 Anm. 1. L.: Vgl. o. p. 159 ff. und p. 209 ff.

S. 406 Z. 1 f. L., statt: Knechte,: Diener.

S. 461 Z. 8. L.: Isaschariten.

S. 465 Anm. 2. L.: judäischen Könige; und: tendenziöse.

S. 553 Anm. 9. Vgl. *Qāwe* neben *Que* für ein und dasselbe Land.
S. 554 Z. 11 f. L.: Stier-Inschrift I.
——— Anm. 1. L.: Stier-Inschrift I; und: *Indskrifter*.
——— Anm. 4. L.: Stier-Inschrift I.
S. 574 Z. 7. L.: chamber.
S. 578 Z. 4 v. u. L.: in die.
S. 589 Anm. 3. S. aber p. 822.
S. 611 Z. 14. L.: Elisa.
S. 621 Z. 3—5. S. aber p. 722 ff.
S. 628 Seitenüberschrift. L.: *Gilgamesch*. David's.
S. 637 Z. 20. L.: tödlich.
S. 639 Z. 4—6 v. u. I Sam. 14, 47 gehört ja nicht zur Saul-*Gilgamesch*-Sage.
S. 656 Anm. 2. S. jetzt G. Jahn, *Fortsetzung des Mesha-Streites*.
S. 675. II Kön. 5, 10 ist geflossen aus *Gilgamesch*-Epos XI, Vers 248 + 253—255 + 257 (s. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 248 f.).
S. 685 Z. 6—7 v. u. im Text. L.: sagt deshalb zu David, dass er .... wolle.
S. 750. Rücke: Ahab, ein Sohn Omri's ganz in die zweite Kolumne.
S. 754. Jephthah könnte auch vom Stamme Gad sein.
S. 764 Anm. 2. Füge hinter: p. 238 f., ein: 122.
S. 811 Anm. 4. Füge ein: 3, 26.
S. 818 Z. 10 v. u. im Text. L.: einen *Eabani*.
S. 833 Seitenüberschrift. L.: Bedienung Jesu.
S. 888 Z. 6 ff. S. aber p. 993 ff.
S. 899. Zu dem dreimaligen Schwur des Jüngers Elisa, seinen Meister Elias nicht verlassen zu wollen, stellen sich gewiss Markus 14, 29 ff. und 66 ff. und die Parallelverse dazu in den anderen drei Evangelien. S. den Nachtrag zu p. 990.
S. 938. Zu der Geschichte von Jesu Tod s. unsre Analyse der Buddha-Sage in Band II.
S. 960 Z. 6 v. u. im Text. L.: Wem Dies.
S. 982 f. Zur Salbung Jesu durch Maria s. unsre Analyse der Odysseus-Eumäus-Sage und anderer Sagen in Band II.
S. 990. Zu Johannes 13, 33 und darum auch 36 bieten natürlich II Kön. 2, 2, 4 und 6 Parallelen. Vgl. p. 899 und den Nachtrag dazu. Elias sagt zu seinem Jünger und Nachfolger Elisa: »Bleib' hier«, und Dieser antwortet: »Ich verlasse dich nicht«; und Jesus sagt zu seinem Jünger und Nachfolger Petrus: »Du kannst mir nicht folgen«, und Dieser antwortet: »Ich werde mein Leben für dich hingeben«; Beides in einer Sintflutbergepisode.

Das babylonische Epos von *Gilgamesch* und *Eabani* *).

*) Der Text, soweit bis jetzt bekannt, ist zum allergrössten Teil zusammengestellt worden von PAUL HAUPT unter dem — wie wir nunmehr wissen, unzutreffenden — Titel *Das babylonische Nimrodepos*, als Band III, Abteilung 1 und 2, 1 der *Assyriologischen Bibliothek*, der Text der zwölften Tafel von Demselben in den *Beiträgen zur Assyriologie* I, 49 ff., und das belangreiche Fragment 81—7—27, 93 von Demselben veröffentlicht im Anhang zu ALFRED JEREMIAS, *Izdubar-Nimrod.* Ein kleines Fragment wurde von mir publiziert in Band VI, p. XVII der *Keilinschriftlichen Bibliothek*, und ein wichtiges grösseres Bruchstück einer alten Rezension zuerst von MEISSNER in den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, Heft 1 des 7. Jahrgangs, 1902, darnach von PINCHES in den *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1903 auf Pl. 8 und 9.

Während dieses etwa aus dem Ausgang des 3. Jahrtausends vor Christus stammt, lässt sich der von HAUPT gesammelte Text noch nicht über das 7. vorchristliche Jahrhundert hinaus verfolgen. Dass wir das *Gilgamesch*-Epos wenigstens in seinen grossen Zügen und vielfach auch bis in seine Einzelheiten hinein kennen lernen konnten, ist das unsterbliche Verdienst des assyrischen Königs *Aschschurbānaplu*-Sardanapal — von 668—626 v. Chr. —, der von der Dichtung für seine Bibliothek eine Reihe von Kopien anfertigen liess. Diese sind zwar nur in Fragmenten und unvollständig dem Erdboden entrissen worden. Aber die verschiedenen Bruchstückreihen lassen sich doch so weit nach einander ergänzen, dass sich ein bis auf etliche grosse Lücken ziemlich vollständiger Text gewinnen lässt.

Dieser verteilt oder besser verteilte sich in allen Kopien in ganz gleicher Weise auf 12 Tontafeln. Jede dieser 12 Tafeln hat bezw. hatte 3 Schriftkolumnen auf der Vorderseite und ebenso viele auf der Rückseite. Dabei befinden sich der je ersten

Kolumne die je letzte, der zweiten die fünfte und der dritten die vierte gegenüber und den Enden der je 3 ersten die Anfänge der je 3 letzten.

Als Dichter des *Gilgamesch*-Epos wird uns ein Mann des Namens *Sinlikiunnin(n)i* genannt (HAUPT l. c. p. 90 und 92).

Die erste vollständige Umschrift und wortgetreue Uebersetzung des Epos habe ich geliefert in der *Keilinschriftlichen Bibliothek*, Band VI, p. 116 ff. Ein Kommentar dazu findet sich ebendort auf p. 421 ff. Ich setze diesen unten, für Assyriologen wenigstens, als bekannt voraus, und gebe daher zu der Paraphrase des Textes als für Solche bestimmt zumeist nur dann Erläuterungen, wenn ich früher Geäussertes desavouieren muss oder ergänzen kann. Dass meine Arbeit auf den Schultern Anderer steht, zu erwähnen, dürfte überflüssig sein. Diese hier zu nennen liegt aber nicht im Plan dieses Werks.

Dass der Hauptheld des Epos *Gilgamesch* heisst, und nicht etwa *Gischtubar* oder *Izdubar*, wie man wohl angenommen hat, wissen wir jetzt endgültig. Dagegen kann die konventionelle Lesung *Eabani* für den Namen seines Freundes nur als Notbehelf gelten. Wie Der wirklich hiess, wissen wir nicht.

Tafel I.

»Der Alles(?) sah, [. .] . . des Landes, [der Jeglich]es(?) kannte, Sämt[liches .] . [.]: [er . . .] . allzumal [. . . . .], [das Verbo]rgene(?) von Weisheit von Sämtlichem [.] . [. .]; [Ge]heimes sah er und Verborgenes . [. . .], [b]rachte Kunde von vor der Sturm[fl]u[t][1]); ging einen fernen [W]eg, sich mühend und . [. end], [. .] .[2]) auf eine Steintafel die ganze Mühsa[l]; [liess ma]chen(?) die Mauer von Hürden-Erech[3]), [von *Ēa*]*nna*[4]), dem leuchtenden, dem strahlenden Vorratshause [schüttete er die Werf]t [auf](?), der[en] Fe[stigkei]t(?) wie Erz ist . . .«

1) D. i. der Sintflut.

2) Erg. natürlich »schrieb« oder Dgl.

3) D. h. Erech — so im A.T., = babyl.-assyr. *Uruk* oder *Ark-* — mit den sieben konzentrischen Mauern. Erech, die Stadt des *Gilgamesch*, lag in Südbabylonien, östlich vom Euphrat. Nach einem anderen Text gilt *Gilgamesch* als der Erbauer ihrer Mauern.

4) Tempel des Himmelsherrn *Anu* und seiner Tochter, der Liebesgöttin *Ischtar*, in Erech.

So etwa[1]) beginnt, also leider nur mit einem Torso, das Epos von dem Weltwanderer und fernhin über das Westmeer fahrenden Helden und Dulder *Gilgamesch*, nicht unähnlich dem von Odysseus, dem nach dem fernen Westen verschlagenen Helden und göttlichen Dulder.

Dieser Anfang gibt ein kurzes Resumé von den Taten und Leiden *Gilgamesch*'s: Er hat Alles kennen gelernt und ihm ist Kunde geworden von verborgener Weisheit, von den Dingen selbst, die der Sintflut vorhergingen. Er hat unter Mühsal und Beschwer den Weg und die Reise zum fernen Westen (s. u.) gemacht, hat davon auf einer Steintafel der Mit- und Nachwelt berichtet oder berichten lassen; und ihm verdankt Erech seine Mauer, ihm einen Teil des Stadttempels *Ēanna*, mit einem Kornspeicher, oder dessen ganzen Bau samt einem zugehörigen Kornspeicher.

Nach einer Lücke finden wir die Anfänge zweier Verse, die *Gilgamesch*'s Gestalt schildern: Zwei Drittel von ihm

---

1) Nach PAUL HAUPT in den *Johns Hopkins Semitic Papers* 1901, 1 ff. soll der Anfang des Epos wesentlich anders gelautet haben. Nach ihm stand darin entweder wahrscheinlich oder sicher, dass *Gilgamesch* die grosse Tiefe sah, den Grund der Erde und die Wasser des Todes, dass er die Pflanze der Verheissung erlangte und die erste Kenntnis von Allem. Ganz hübsch zusammenphantasiert. Aber leider schwebt Alles in der Luft und man begreift nicht recht, wie Jemand, der doch immerhin mit der Assyriologie noch einige Fühlung hat, glauben kann, damit die Interpretation gefördert zu haben. Dgl. hätte ich natürlich auch zur Verfügung stellen können. Uebrigens diskutiere auch ich die Möglichkeit, dass im ersten Verse von dem *naqbu* der Erde, d. i. aber dem »Quellort« in der Erde, die Rede sei. S. p. 423 l. c. Aber in diesen *naqbu* gelangt *Gilgamesch* — gegen HAUPT — schwerlich, wie er die Wunderpflanze aus dem »Süsswasser« heraufholt; diese Pflanze eine »Pflanze der Verheissung« zu nennen, ist ferner unberechtigt; ebenso die Annahme, dass *Gilgamesch* den Grund der Erde gesehen habe; und ganz haltlos ist die Vermutung, dass das Epos in seinen ersten Zeilen von einer »ersten Kenntnis« und von den Wassern des Todes rede. Ebenso steht es mit Anderem, das HAUPT in seinem Artikel vorbringt. Ob der Mann, der so wenig über seinem Stoff steht, wohl dazu berechtigt war, meine Arbeit am *Gilgamesch*-Epos — die er zu leisten jetzt wenigstens nicht mehr imstande wäre — in so — zweideutiger Weise zu charakterisieren, wie er es in einer Schlussnote zu seinem Artikel tut?

sind göttlicher, doch ein Drittel von ihm ist menschlicher Art . . .

Und nach einer weiteren Lücke stehn wir in der Handlung des Epos:

Erech ist in Not. *Gilgamesch*, vermutlich schon jetzt als dessen König, waltet darin mit despotischer Härte. Kein Sohn wird zu seinem Vater gelassen, keine Jungfrau und Buhle, und wäre sie auch die Tochter eines Gewaltigen, zu — so ist vermutlich zu vervollständigen — ihrem Geliebten. Weder bei Tag noch bei Nacht ruht *Gilgamesch*, der Zürnende, der »Wehfrohmensch«, wie er nachher in der Dichtung heisst. Offenbar muss die junge Mannschaft für ihn arbeiten. Woran, kann kaum zweifelhaft sein: gewiss an der Mauer von Erech[1]).

Es jammern darob wohl die Jungfrauen oder Weiber überhaupt, und die Götter werden von Mitleid ergriffen und sagen der Muttergöttin *Aruru*, sie, die *Gilgamesch* geschaffen habe, möge nun auch ein Ebenbild von ihm schaffen, damit die beiden mit einander wetteifern und Erech — Dgl. dürfen wir wohl ergänzen — aufatmen könne. *Aruru* erfüllt die Bitte alsbald. Aus Erde oder Lehm erschafft sie auf der Trift ein Ebenbild des Himmelsgottes *Anu*, einen Gewaltigen und Kriegshelden, vielleicht

---

1) Vom Mauerbau ist im Epos wiederholt die Rede. Wie der Held aus dem Westen heimkehrt, da ist es sein Erstes, dass er seinen Gefährten nachsehen heisst, wie weit der Bau der Mauer während seiner Abwesenheit fortgeschritten sei. *Gilgamesch* bringt (s. u.) mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit die Stadtgöttin von Erech dorthin von Elam zurück. Also dürfte sie vorher während eines siegreichen Feldzugs eines Elamiter-Königs gegen Erech entführt worden sein. Das setzt aber vielleicht eine vorhergehende Zerstörung der Mauern der Stadt voraus. Vermutlich ist dann diese die Veranlassung zur Arbeit an der Mauer, falls es sich im Anfang des Epos um eine solche handelt. Dergleichen lässt sich aus dem Epos allein erschliessen. Dass die Handlung des Epos in der Tat mit dem Frondienst am Mauerbau beginnt, werden unten die Moses- und die Jerobeam-Sage bestätigen.

mit dem Namen *Eabani*[1]). Sein ganzer Leib ist mit Haaren bedeckt und sein Haupthaar gleicht dem eines Weibes, wallt also anscheinend lang herab[2]); bekleidet ist er wie der Herden- und Flurengott *Gira*[3]), demnach wohl mit Fellen. Unbekannt mit Land und Leuten treibt er sich mit den Tieren der Steppe umher, als ihr Hirte und Beschützer, mit den Gazellen Gras fressend, mit den Tieren an der Tränke Wasser trinkend, und mit den »Tieren des Wassers«[4]) sich vergnügend[5]).

Ein Jägersmann ist aber da oder kommt daher, der diesen Tieren bei der Tränke nachstellt, doch ohne Erfolg. Denn *Eabani* schützt sie vor ihm, füllt die von ihm gegrabenen Fallgruben wieder aus und entfernt die von ihm hingelegten — eigentlich hingestreckten — Fangwerkzeuge[6])[7]).

---

1) S. zu diesem Namen o. p. 2.

2) Dabei ist aber dies Haar oder nur ein Teil davon auch mit Getreide vergleichbar; vielleicht ist das tertium comparationis die Struppigkeit.

3) S. dazu schon m. *Kosmologie*, p. 480 f., vor Allem aber HUNGER, *Becherwahrsagung* p. 29 f.

4) D. h. Wassertieren?? Doch nicht den bei der Tränke lebenden Tieren?

5) So, falls *i-rab libbaschu* zu lesen ist und *libbaschu* Nominativ sein kann. Es darf aber auch *i-rib* gelesen werden, ja, diese Lesung liegt sogar viel näher. Steht dann etwa *irib libbaschu* nach vielen Analogien für *iribi libbaschu* und bedeutet der ganze zugehörige Vers: mit den Wassertieren taucht er hinein, nämlich in die Wasserstelle? Zu *libbaschu*, das dann *ana* oder *ina libbischu* vertreten müsste, wäre an *kirba* für *ana kirbi* (Cyrus-Cylinder 30) mit gleicher Bedeutung zu erinnern.

6) Wohl Netze.

7) Zu diesem Wettstreit zwischen dem Jäger und dem Hirten *Eabani* vergleiche man die grosse Inschrift Tiglathpileser's I., Col. VII 57 ff.: »dessen »Fangwerkzeug« wie ein Hirtenstab über sein Land hingestreckt war und der die Völker von Assyrien treulich weidete« d. h. der für die von ihm Beherrschten gütig wie ein Hirte sorgte. Anspielung auf das *Gilgamesch*-Epos? Will Tiglathpileser seinen Vorfahren »*Ninib*«*apilēkur* mit dem Jäger des Epos und zugleich mit *Eabani* vergleichen? Zu dem Vergleich mit dem Jäger mag auch der mit »*Ninib*«, dem Namen des assyrischen Jagdgottes, zusammengesetzte Name des Vorfahren veranlasst haben. Dass dieser Gott

Darob ergrimmt der Jägersmann und klagt seinem Vater, vielleicht einem Gotte, sein Leid. Auf Dessen Rat geht er nach Erech zu *Gilgamesch*, um sich dort seinem Befehle gemäss eine Hierodule[1]) zu holen und sie zu *Eabani* hinauszubringen. Dasselbe befiehlt ihm *Gilgamesch*, und nun zieht er mit der Hierodule aus Erech zur Trift hinaus, erreicht sie am dritten Tage und lässt sich dort angesichts der Wasserstelle mit ihr nieder. Am folgenden Tage kommt *Eabani* mit seinen Tieren daher, die Hierodule und der Jäger erblicken ihn, da sagt Dieser zu ihr: »Das ist er!« und jetzt solle sie ihre Kleider lösen. Nun entblösst die Hierodule, wie auch der Vater des Jägers geraten hatte, ihre Reize, und, wie Derselbe vorausgesagt hatte, entbrennt *Eabani* in brünstiger Liebe für sie. Nachdem er sie sechs Tage und sieben Nächte genossen, will er zu seinen Tieren zurück. Aber, wie ebenfalls des Jägers Vater vorausgesehen hatte, kennen die ihn nicht mehr und laufen ihm davon. Starr vor Schreck bleibt er stehen und, nunmehr gewitzigt und die Fadheit seines früheren Lebens erkennend, kehrt er zu dem Freudenmädchen zurück; und zu ihren Füssen sitzend und ihr in's Antlitz schauend horcht er auf, wie sie ihn mit verführerischen und schmeichelnden Worten lockt, mit ihr nach Erech zu dem allgewaltigen *Gilgamesch* zu ziehn. Er macht sich nun mit ihr auf und sie kommen nach Erech, wo gerade aus irgend einem Grunde oder ihm zu Ehren ein Fest gefeiert wird, und begegnen schönen Frauen oder Mädchen, die ihm den Weg zu *Gilgamesch* weisen[2]).

---

aber mit dem Jäger des Epos im letzten Grunde identisch ist (s. u.), konnte Tiglathpileser's Historiograph sicherlich nicht mehr wissen.

1) Dienerin der Liebesgöttin *Ischtar*; der Stadtgöttin von Erech, die sich im Planeten Venus und im Fixstern Sirius manifestiert. Zu Dieser vgl. ZIMMERN in *Keilinschriften und das Alte Testament*[3] p. 420 ff.

2) *kullumu*. Zu der hierfür anzunehmenden Bedeutung »hinzeigen zu« s. das o. p. 1 genannte MEISSNER'sche *Gilgamesch*-Epos-Fragment Col. IV Z. 13, und ferner auch *Keilinschriftliche Bibliothek* VI p. 108 Z. 15 und p. 110 Z. 13.

Gilgamesch hat, vermutlich in der Nacht vorher, zwei Träume gehabt, die ihn auf *Eabani*'s Kommen vorbereiten. Das eine Mal träumt ihm, wie ihm beim Sternenschein ein Stern auf den Rücken fällt wie eine Heerschar des Himmelsgottes *Anu*[1]), wie er ihn nicht abschütteln kann, weil er stärker ist als er selbst, wie er sich aber schliesslich auf ihn presst(?) wie auf ein Weib und ihn seiner weisen Mutter *Rēschāt-Bēlit*[2]) zu Füssen legt oder wirft und sie ihn mit *Gilgamesch* »gleichmacht« oder ihm gleichstellt[3]), also an Sohnes Statt annimmt. Das zweite Mal erscheint ihm im Traume ein Mann, zu dem hin oder gegen den[4]) man sich versammelt, den er wie den Stern im ersten Traume seiner Mutter zu Füssen legt oder wirft, auf den er sich ebenso niederpresst(?) und den die Mutter ebenfalls mit ihm »gleichmacht«. Beide Erscheinungen deutet Diese auf seinen zukünftigen Freund und Gefährten *Eabani*[5]), und wie Dieser nun in Erech anlangt, spricht ihn *Gilgamesch* an und die Beiden schliessen Freundschaft mit einander.

Tafel II.

Aber *Eabani*, der Sohn der Wildnis, kann sich in das neue, ungewohnte Leben in der Stadt und in ihre Herrlichkeit nicht finden; so wenig, dass *Gilgamesch* schliess-

1) Zu den Sternen als Kriegern s. m. Bemerkung zu der Stelle in der *Keilinschr. Bibl.* VI p. 431. Im A.T. zeigt das Debora-Lied die Sterne als Bundesgenossen Barak's und als Streiter *Jahve*-Jehova's, des Himmelsherrn. Die streitenden Sterne sind natürlich Sternschnuppen, Meteore.

2) So, nicht *Rīmat-Bēlit*, zu lesen empfiehlt sich sehr wegen solcher Eigennamen wie *A-A-ri-scha-at* bei MEISSNER, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht* Nr. 111 Z. 5. Die Bedeutung des Namens wäre dann »Frohlocken der *Bēlit*«. *Bēlit* ist der Name der babylonischen Götterherrin.

3) Zu *schutamachchuru itti* mit dieser Bedeutung s. *Codex Ḫammurabi* § 145 Z. 42. Vgl. § 146 Z. 51. Nachher heissen *Gilgamesch* und *Eabani* »Brüder«.

4) Zu *eli* in der Bedeutung »zu — hin« s. z. B. das o. p. 1 erwähnte MEISSNER'sche Fragment Col. IV Z. 2.

5) Das Pressen dürfte von ihr wohl auf Liebe gedeutet sein.

lich Grund dazu hat, über ihn zu weinen und zu jammern. Vergeblich macht er ihm jedoch Vorstellungen und vergeblich sucht er ihm die Vorzüge seiner jetzigen Lage zu schildern[1]). Denn wir finden ihn darnach, der Stadt entflohen, wieder in der Steppe[2]), aus der er gekommen ist; ob wieder bei seinen Tieren, ist aus dem fragmentarischen Text nicht zu ersehen[3]). Dort verflucht er den Jäger und die Hierodule, als die an seinem Elend Schuldigen[4]), und klagt dem Sonnengott über Hunger[5]), und Elend, das ihn, wohl in seiner Steppe, betroffen hat. Da hört ihn alsbald der Sonnengott und ruft ihm aus dem Himmel zu, warum er denn die Hierodule verfluche; und erinnert ihn an das Gute und Schöne, das ihm durch die Freundschaft mit *Gilgamesch* zu teil geworden sei, zunächst — wohl im Hinblick auf den Hunger, der ihn jetzt in der Wüste quält, und das Elend, in dem er sich verzehrt — an die göttlichen Speisen, den königlichen Wein, die herrlichen Gewänder, sein prunkvolles Gemach, an die Ehren, welche ihm die Könige der Erde erweisen, die ihm die Füsse küssen, und vielleicht an seinen Waffenruhm; und gibt ihm dann zu bedenken, dass die Hierodule doch eigentlich schon genug bestraft sei dadurch, dass die Leute sie mit »Schmerzen gefüllt hätten« und dass Jemand, wohl

---

1) S. u. p. 9 Anm. 1.

2) *Eabani* verflucht (s. sofort) Jäger und Hierodule hinter einander und redet dabei jedenfalls die Hierodule an. Der Jäger jagt in der Steppe, die Hierodule irrt nach Tafel II Col. III gewiss in der Steppe umher. Also befindet sich wohl auch der sie verfluchende *Eabani* dort. Dazu passt auch am besten, dass er von Hunger sprechen kann, vielleicht gar von einem, der ihn jetzt auf seiner Trift quält; dass ihm der Sonnengott aus dem Himmel antwortet (s. sofort), stimmt auch dazu, ist aber nicht entscheidend. Die Sagen des alten und des neuen Testaments werden unten die Flucht in die Wüste und den Hunger bestätigen.

3) Dass er dort seine Tiere gefunden hat, lehren das alte und das neue Testament und griechische Sagen.

4) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 186 ff. und dazu p. X f. der Vorrede.

5) Er hat ja das Grasfressen verlernt oder die Steppe ist ausgedörrt.

Gilgamesch[1]), sie »hinter ihm ihren Leib Schmutz[2]) habe tragen lassen« und sie mit Hundefellen bekleidet in der Steppe umherirre[3]).

Da beruhigt sich *Eabani*'s Grimm, und er kehrt, wie das Folgende lehrt, zu seinem Freunde nach Dessen Stadt Erech zurück. Möglich, dass sie sich schon vorher in der Steppe wieder zusammen finden.

Darnach hat *Eabani*, alleine schlafend, einen schweren Traum, den er noch in derselben Nacht seinem Freunde erzählt. »[Mein Freund], einen Traum schaute ich in dieser Nacht: [Es brüllte?] der Himmel, die Erde antwortete; [gegen einen Star]ken(?) stehe ich . [. . .] . sein Antlitz ist düster, [. . . . .] . gleicht sein Antlitz. [. . . . .] sein [. .] .,

1) So wohl sicher gegen *Keilinschr. Bibl.* VI p. 138 f. Z. 41. Mein *anāku* = »ich« an dieser Stelle stammt aus einem Texte, der zwar fast dieselben Worte enthält, die auf p. 138 f. der Sonnengott spricht, aber gleichwohl nicht Worte von ihm, sondern von *Gilgamesch* bietet, wie schon ALFR. JEREMIAS, *Izdubar-Nimrod* p. 20 annimmt. Darnach ist mit ZIMMERN vor *arkika* l. c. *schu-]u* = »er« zu lesen und ferner anzunehmen, dass wenigstens ein Teil von dem, was der Sonnengott zu *Eabani* spricht, ihm schon vorher von seinem Freunde gesagt worden ist. Und endlich werden wir die von mir zusammengeleimten ungeheuerlichen Verse 43 f. auf p. 138 f. und 140 f. los, indem *] Eabani amāt Schamasch qurā[di]* = »[Es hörte] *Eabani* die Worte *Schamasch*'s, des Gewalti[gen]« und *] agga libbaschu inūch* =] »sein ergrimmtes Herz kam zur Ruhe« zwar den Text auf p. 138 f. fortsetzen, die Anfänge der zwei Zeilen aber einen Text mit Worten *Gilgamesch*'s. Nach diesen Anfängen hätte *Gilgamesch*, nachdem er *Eabani* zugeredet, am Morgen darnach seinen *riksu*, das wäre aber nach ZIMMERN Alles, was er bei einem Opfer gebraucht hatte, weggetan, und hierzu hätte nach einem Rest der nächsten Zeile ein Gerät aus *sāndu* d. i. »Rotstein« gehört. Vgl. *Keilinschr. Bibl.* VI, 142 Z. 47.

2) Oder Lumpen? S. DAICHES in *Zeitschr. f. Assyr.* XVII, 93. Dieser möchte das entsprechende assyrische Wort *malū* zu hebr. *melāchim* stellen. Aber *malū*'s werden nach *Keilinschr. Bibl.* VI, 249 V. 255 und 264 (s. u. Tafel XI) gewaschen, und eine Lumpenwäsche erwartet man dort ganz gewiss nicht.

3) Gegen m. Uebersetzung sind in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 138 Z. 35 bis 39 wohl lauter Präsentia statt Futura zu sehen und in Z. 40 statt eines Futurums ein Perfectum.

eine Adlerkralle sein Nagel. [. . . . . . .] machte mich stark. [. . . . .] . . steigt auf(?). [. . . . .] . tauchte mich unter(?)[1]) . . . . .« Wie der Traum ausgeht, wissen wir nicht sicher. Vielleicht endet er mit einem Fluch aus dem Munde des Träumenden[2]). Auch dessen Deutung ist nicht sicher. Doch scheint der Starke mit den Adlerkrallen ein Dämon aus der Unterwelt zu sein. Denn so werden Götter oder Dämonen des höllischen Reiches dargestellt[3]), und im sofort Folgenden ist ohne jede Frage in einem Traume von der Hölle die Rede. Möglicherweise, ja wahrscheinlich gehört aber dieses Stück eines Traums gar zur Fortsetzung des oben erwähnten. Darin[4]) wird nun Jemand, wohl *Eabani*, von einer anderen, vielleicht erst jüngst verstorbenen Person aufgefordert, zu ihr herabzukommen zum finsteren Hause des Totengottes *Irkalla*, zu dem Hause, aus dem man nicht wieder herauskommt, zu dem Wege, auf dem man nicht wieder zurückkehrt, zu dem Hause, dessen Bewohner nach dem Lichte dürstet, wo man Erdstaub als Nahrung hat, Erde als Speise, wo man wie die Vögel ein Flügelkleid trägt, und kein Licht erblickt, in Finsternis wohnt. »[Im Hause des Erdstau]bs, in das ich hineingegangen, [. . . . .] . knien Königskronen[5]), [. . . .] von Königskronen[5]), die seit den Tagen der Vorzeit das Land beherrschten, legen [.] . . des *Anu*[6]) und des *Bēl*[7]) ge-

---

1) Vielleicht: »blies mich an« = *uddibbanni*, wozu KÜCHLER, *Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin* p. 90 zu vergleichen wäre.

2) Falls der erste Teil von Col. IVa auf p. 140 f. in *Keilinschr. Bibl.* VI den Schluss des Traums enthält.

3) S. z. B. ALFR. JEREMIAS, *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*[2] p. 28 ff. und dazu unten.

4) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 188 ff. und dazu p. X f. der Vorrede.

5) Wörtlich und eigentlich: Königsmützen, Kopfbinden, Turbane und Dgl.

6) Der Himmelsgott. S. dazu ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 351 f.

7) Der Gott der Erde, d. h. der Länder. S. l. c. p. 354 ff.

röstetes Fleisch hin, legen Backwerk hin, tränk[en] mit Kaltem, mit Wasser aus Schläuchen. [I]m Hause des Erdstaubs, in das ich hineingegangen, [w]ohnen Priesterherren und Priesterdiener, [w]ohnen »Gewaschene«[1]) und Verzückte[2]), [wo]hnen »Süsswassergesalbte«[1]) der grossen Götter, [w]ohnt *Etana*[3]), [w]ohnt (auch) *Gira*[4]), [wohnt] die Königin der Erde *Ereschkigal*[5]). [*Bēlit*]-*ssēri*[6]), die Schreiberin der Erde, kniet vor ihr, [. .] . . und liest ihr vor. [Sie wandte?][7]) ihr Haupt, erblickte mich, [. .] und nahm diesen Menschen(?) mit sich fort.« Was sofort folgte, ist nicht erhalten.

Dann hören wir nach einer Lücke, wie Jemand zu *Gilgamesch* von dem Richter der *Anunnaki* (der Wassergötter namentlich in der Erde und vermutlich der Totenrichter) spricht, und können erschliessen, dass er ihm einen Fluss genannt hat, zu dem sich *Gilgamesch* hinbegeben soll, vielleicht um hinüberzufahren. Mag sein, dass das der auch sonst erwähnte Fluss im Westen ist, über den der Totengeist auf seinem Wege zur Unterwelt hinüber muss, falls mit diesem nicht etwa der Euphrat gemeint ist. Die Opfer, die *Gilgamesch* darnach bringt — Honig und Rahm oder Butter in je einem Napf auf einem Tisch aus *Elammaku*-Holz — könnten Totenopfer oder solche für Götter oder einen Gott in der Unterwelt, z. B. die vorher genannten *Anunnaki*, sein. Wenigstens scheint es, dass man für Diese Gruben mit Honig, Oel, Rahm oder Butter, Rauschtrank . . . und Wasser füllte[8]). Es folgt eine Lücke, und

1) D. h. durch Waschen Reine und darum Heilige, d. i. Priester.

2) *meschuggā*ᶜ's.

3) Der einst auf einem flügellosen Adler zum Himmel emporflog und mit dem Vogel herunterstürzte, als ihm selbst schwindlig wurde. S. *Keilinschriftliche Bibliothek* VI p. 100 ff. und 581 ff.

4) S. o. p. 5.

5) S. dazu ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 583 f.

6) Der Name bedeutet: »Herrin der Steppe, des Feldes«.

7) Oder: erhob?

8) S. ZIMMERN, *Beiträge* p. 130 Z. 26 ff. Opfer von Honig und Rahm

somit ist reichlicher Spielraum für Vermutungen über den Zusammenhang in dem eben besprochenen Abschnitt gegeben. Ist nun *Eabani* der Aufforderung, in die Unterwelt hinabzugehn, gefolgt und hat *Gilgamesch* ihn begleitet??[1]) Oder ist der Traum *Eabani*'s auf seinen Tod gedeutet worden und soll das Opfer ihn verhindern und den König oder die Götter der Unterwelt versöhnen? Recht wohl möglich ist es aber auch, dass der Traum und seine Deutung zu dem in Tafel III Col. I bereits beschlossenen Zuge in Beziehung stehn[2]).

Tafel III.

Auf eine grössere Lücke — von der Länge einer Columne, also von etwa 45 Zeilen des Textes — am Ende von Tafel II folgt eine kleine in Tafel III. Wo der Text wieder einsetzt, ist der Zug nach dem Zedernwald und dem

---

bezw. Butter sind aber nicht auf die *Anunnaki* beschränkt. S. ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 526.

1) Die israelitischen *Gilgamesch*-Systeme befürworten eine solche Vermutung nicht, auch nicht die griechischen. Die Nekyia der Odyssee und des Herakles Hinabgang in die Unterwelt sind durchaus ohne sie verständlich. S. dazu Band II dieses Werks.

2) Zwischen dem Traum von der Hölle und *Chumbaba* bei der hohen Zeder vor dem Zedernberge könnten folgende Tatsachen eine Brücke schlagen: Im Traum wird die Schreiberin der Hölle, *Bēlit-ssēri*, genannt, und nach JOHNS, *Deeds* Nr. 436 Rev. 7 ff. und Nr. 474 Rev. 5 f. soll die älteste Tochter eines Kontraktbrüchigen der *Bēlit-ssēri* vor einer Zeder verbrannt werden. Ferner wird der Zug nach dem Osten mit höchster Wahrscheinlichkeit unternommen, um *Ischtar*, die Göttin der Stadt Erech, wieder zurückzuholen. Zugrunde liegt aber dieser Zurückführung (s. u.) das Wiedererscheinen des Sirius am östlichen Morgenhimmel, und eine andere mythologische Einkleidung hiervon tritt uns wohl entgegen in der Rückkehr der *Ischtar* aus der Unterwelt. Zu beachten ist auch noch, dass in einem Gebet der Mutter *Gilgamesch*'s (s. u.), das sich auf den Zug gegen *Chumbaba* bezieht, vermutlich ein Richter, jedenfalls aber die *Anunnaki* erwähnt werden, da ja vor dem Opfer *Gilgamesch*'s, wohl infolge des Traums, von dem Richter der *Anunnaki* die Rede ist.

Götterberg im fernen Osten gegen den elamitischen Tyrannen *Chumbaba*[1]) beschlossen, und fordert *Gilgamesch Eabani* auf, mit ihm zur grossen Königin *Rēschāt-Bēlit*, seiner Mutter, der »alles Wissens Kundigen«, zu gehn. Allem Anscheine nach auf seine Bitte, jedenfalls aber, nachdem sie ihn angehört hat, legt sie Festkleider an, tränkt vielleicht mit Wasser den Erdboden, geht auf den Söller hinauf, legt für den Sonnengott Weihrauch hin und vielleicht ein »Streu-

1) Der Zedernberg und der Schauplatz des Kampfes gegen *Chumbaba*, der bei ihm oder auf ihm wohnt, wurden bis vor Kurzem allgemein in Babylonien gesucht. Allein hiergegen spricht schon 1., dass sie fern von Erech zu suchen sind (*Keilinschr. Bibl.* VI p. 146 Z. 12), ja dass ein Zug dahin — so ist gewiss zu vervollständigen — ein ganzes Jahr in Anspruch nehmen kann (ib. p. 150 Z. 50). 2. gibt es in der babylonischen Alluvialebene natürlich keinen Zedernberg. Aber schliesslich ist die Phantasie skrupellos. 3. jedoch gibt es nicht nur im Westen, in Phönicien u. s. w. Zedernberge, sondern auch im Osten einen bestimmten Berg mit dem Namen »Zedernberg« (*Western Asia Inscriptions* II, 50 Z. 65), und 4. wird mit ihm zusammen genannt ein ebenfalls im Osten zu suchender *Ēanna*-Berg (l. c. Z. 68). Auf dem Zedernberg ist aber das Heiligtum der im Tempel *Ēanna* in Erech heimischen Göttin *Irnina-Ischtar*! 5. sieht, wie man längst bemerkt hat, der Name *Chumbaba*, wofür auch *Chubaba*, elamitisch aus, wie eines der zahlreichen Composita mit dem elamitischen Gottesnamen *Chumba-Chuba*, und in Susa, der Hauptstadt von Elam, ist jetzt wirklich ein Personenname *Chumbaba* gefunden worden (*Textes élamites-sémitiques* 2. Serie, ed. SCHEIL p. 177 Z. 8). Also ist 1. die alte Vermutung, dass *Chumbaba* ein Elamiter und in Elam zu Hause ist, richtig. Andererseits aber führt der Zug die beiden Freunde (gegen die frühere Meinung) von Babylonien weg nach dem fernen Osten auf elamitisches Gebiet, zum *Ēanna*-Berg mit dem Zedernberg oder umgekehrt. Dieser *Ēanna*-Berg mag auch in dem o. p. 1 genannten MEISSNER'schen *Gilgamesch*-Epos-Fragment vorkommen. Dass der Zug nach dem Osten geht, ward wohl in Tafel III Col. III (*Keilinschriftl. Bibl.* VI p. 148 f.) ausdrücklich gesagt. Ob der Zedernberg in der Nähe von Susa liegt, bleibt ungewiss. Doch könnte hierfür angeführt werden, dass der Stadtgott von Susa, *Inschuschinak*, ideographisch — d. h. in Begriffsschrift — als der Zedern-»*Ninib*«*) bezeichnet wird, und dass gerade auch Susa einen berühmten *Ischtar*-Kultus hatte. — Der Stadtname *Chu(?)baba* bei JOHNS, *Deeds* Nr. 774 und Nr. 46, geht uns hier natürlich Nichts an.

*) »*Ninib*« ist der Name eines babylonischen Lichtgottes, der zugleich ein Gott der Jagd und des Krieges ist. Vgl. dazu unten.

opfer«[1]) und fleht ihn in wiederholtem Gebet, wobei wenigstens zuletzt auch Priesterinnen zugegen sind, um die glückliche Heimkehr des Sohnes an. Darnach folgt wieder eine grosse Lücke. In

Tafel IV

lesen wir dann vielleicht von einem Streit zwischen *Gilgamesch* und *Eabani*. In Col. III der Tafel sind die beiden Freunde anscheinend noch in Erech, in Col. IV, unmittelbar darnach, finden wir *Eabani* kraftlos und weinerlich, offenbar voll Angst vor dem Zuge gegen *Chumbaba*; und nach einer Lücke sind wir wohl in Col. V im fernen Osten. Darin heisst es: »Um zu erhalten die Zeder[2]), hat ihn *Bēl*[3]) zum Schrecken der Menschen bestimmt, *Chumbaba*, dessen Stimme eine Sturmflut ist, dessen Mund . ., dessen Atem . .. Es hört . . . ein Gebrüll(?) im Walde, wer da hinabgeht zu seinem Walde. Um zu erhalten die Zeder, hat ihn *Bēl* zum Schrecken der Menschen bestimmt, und Schwäche packt den, der zu seinem Walde geht.« In Col. VI der Tafel sehen wir *Eabani* von lähmender Angst gepackt, während *Gilgamesch* ihm Mut zuspricht. Darnach stehn die zwei Freunde, vor dem Walde angelangt, still und

---

1) Falls hinter *ischkun* in Z. 9 (17) auf p. 146 l. c. Platz für *surq[ēna]* = »Streu-, Schüttopfer« ist. Sonst lies statt dessen *schurq[a]* = »Geschenk«.

2) Nicht etwa mit ALFR. LOISY, *Les mythes babyloniens* p. 113 Anm. 2: Zedern. Wenigstens ist das nicht erweislich. Und die *erinu* (an sich = »Zeder« und »Zedern«) im fernen Osten wird als Singular betrachtet (*Keilinschriftliche Bibliothek* VI p. 160 f., p. 186 f. Z. 42), während das Wort, so gut wie *aschūchu*, eine Zedernart, sonst pluralisch konstruiert wird, wo es sich um einen Plural handelt. S. Nebukadnezar's *East-India-House*-Inschrift Col. IX, 3 und 5 und sonst. Im alten Testament entspricht der hohen *erinu* ein einzelner Baum, ebenso wohl in der Argonauten-Sage. S. dazu unten und Band II.

3) Der Gott und Herr der Länder. S. o. p. 10 Anm. 7.

Tafel V

betrachten ihn und die hohe Zeder. »Still standen sie und betrachteten den Wald, beschauten die Höhe des Zedernbaums, beschauten den Eingang zu dem Wald, wo *Chumbaba* einhergeht, stolzen Gangs(?)[1]). Zurechtgemacht sind die Wege, schön gemacht ist der Pfad. Sie besehen den Zedernberg, den Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste der *Irnina*[2]). Vor dem Berge erhebt eine[3]) Zeder ihre üppige Fülle; ihr guter Schatten[4]) ist voll Jauchzens. [Es schlüpft] unter der . .-Strauch, schlüpft unter [. . .] ., [schlüpfen un]ter die Zeder der . . . .-Baum, [. . . .] . . .«

Aus den Trümmern und der gähnenden Leere im folgenden ragen ein paar Zeilen heraus, in denen von den Vorbereitungen *Chumbaba*'s für den Kampf erzählt wird. Jemand bekleidet einen Anderen, vermutlich *Chumbaba*, mit sieben »Hemden«, Dieser aber zieht dann sechs davon wieder aus. In diesem Fragment wird auch ein Waldhüter erwähnt. Ferner gehören sicher in die *Chumbaba*-Episode hinein ein leidlich und ein gut erhaltener Traum, die *Eabani* träumt, nachdem die zwei Helden zum Eingang des Waldes gelangt sind. Das eine Mal träumt ihm von einem Berge, der wohl niederstürzt, und das andere Mal, wie der Himmel brüllt, die Erde tost, [der Ta]g(?) »erstarrt«, Finsternis herauskommt, wie ein Blitz [aufbl]itzt, ein Feuer sich entzündet u. s. w. Den ersten Traum deutet *Gilgamesch* auf einen Sieg über *Chumbaba*, und Gleiches wird

1) Eigentlich »hohen Tritts«?

2) Mit *Innin(a)* wechselnd. Ein Name der Liebesgöttin *Ischtar* von Erech. S. z. B. K 2100 Col. II, 11 und 30 (*Proceed. of the Soc. of Bibl. Arch.* 1889 vom 17. März) und *Stele* Nabonid's Col. III, 11 und 30 ff. Sonderbarer Weise auch ein Name der *Damkina*, der Gattin des Gottes und Herrn im Wasserbereich: King, *Magic* Plate 7 Z. 11.

3) Oder: die.

4) Oder: »sie, deren Schatten gut ist«?

er, da ihm der zweite Traum so gut wie der erste von *Eabani* erzählt wird, auch mit dem zweiten getan haben.

Am Schluss der Tafel V hören wir vom Kopf des *Chumbaba*. Da wir uns mit der ersten Zeile von Tafel VI wieder in Babylonien befinden, und speziell in Erech, so dürfte der Kopf als Siegestrophäe mit nach Erech genommen sein. Dass *Chumbaba* erschlagen worden ist, erfahren wir im weiteren Verlauf des Epos als eine sichere Tatsache. Es scheint ferner so gut wie gewiss, dass die Helden auch die Göttin *Irnina* vom Zedern- und Götterberge nach Erech gebracht haben[1]).

Zweifelhaft muss noch bleiben, ob zwei Bruchstücke, die wir in der *Keilinschr. Bibl.* auf p. 184 ff. und auf p. 190 ff. nicht ohne Bedenken der Tafel VII zugeteilt haben, doch

1) Da die Göttin auf dem Zedernberge mit der von Erech den Namen gemein hat, so müsste ein sonderbarer Zufall walten, wenn sie nicht gerade die von Erech, also durch Raub auf den Zedern- und Götterberg gekommen wäre. Die Helden besiegen *Chumbaba* bei oder auf dem Götterberge. Somit haben sie babylonisch-assyrischem Brauche gemäss seine heimischen Götter, erst recht aber, falls wir uns die Göttin von Erech bei ihm denken dürfen, Diese entführt. Dass Das in der Tat geschehen ist, ja dass der Zug nach dem Osten, gegen eine frühere Meinung von mir, jedenfalls den Hauptzweck hatte, die geraubte Stadtgöttin von Erech wieder heimzuführen, machen israelitische, griechische und andere Sagen ganz zweifellos. S. unten. Merkwürdig ist nun, dass *Aschschurbānaplu*-Sardanapal sich rühmt, dieselbe Göttin von Erech, nachdem sie 1535 oder 1635 Jahre in Elam geweilt, nach Erech zurückgeführt zu haben (s. *Keilinschr. Bibl.* II p. 208 f., Z. 107 ff.). Fast möchte man zwischen beiden Heimholnngen eine Beziehung annehmen. War etwa die von *Aschschurbānaplu* geraubte Göttin *Nanai-Ischtar* garnicht vorher in Erech gewesen, und schmückte sich der assyrische König fälschlich mit der Gloriole des altberühmten Königs *Gilgamesch* von Erech? Meliton erzählt (*Spicilegium syriacum* ed. Cureton, p. 25 des syrischen Texts und p. 44 der englischen Uebersetzung), dass, nachdem die Feinde die Königstochter *Nanai* aus Elam weggeführt hätten, ihr Vater ihr ein Bild und einen Tempel in Susa, der Hauptstadt von Elam, habe machen lassen. Das sieht wie ein Reflex des von *Aschschurbānaplu* Berichteten aus. Man darf darum immerhin berücksichtigen, dass Meliton Nichts von einer Zurückgewinnung durch die Feinde weiss.

hierzu oder zu Tafel V zu rechnen sind[1]). In diesem Falle wäre die auf p. 184 ff. l. c. erwähnte gewaltige Tür eines Forstes, vor der *Gilgamesch* und *Eabani* stehn — sie ist nicht weniger als 72 oder gar 84 Ellen hoch — die Tür zum Zedernwalde[2]). Weiter aber würde dann[3]) zu folgern sein, dass *Eabani* nach dem Kampf gegen *Chumbaba* wenigstens zwölf Tage lang in »seinem Schlafgemach«, doch wohl in Erech, krank gelegen hat, eine Annahme, die nicht ohne Bedenken ist.

Tafel VI.

Von dem, was nun folgt, ist nicht ganz sicher auszumachen, ob es sich unmittelbar an die Rückkehr aus Elam anschliesst oder sich erst nach einer kleinen Zwischenzeit ereignet. Dass *Gilgamesch* nach Z. 1 seine Waffen reinigt, spricht für Ersteres, da es auf einen unmittelbar vorher beendeten Kriegszug und Waffengang hindeutet.

Gilgamesch wäscht seine Waffen, macht seine Waffen rein, kämmt sein Haar und zieht reine Kleider an. Da »erhebt« die Göttin *Ischtar* »das Auge zur Schönheit *Gilgamesch*'s«. »Wohlan, *Gilgamesch*, buhle (mit mir)! Schenke mir deine (Leibes)[fr]ucht! Sei du mein Mann und lass mich dein Weib sein«, so spricht sie zu ihm, und unterstützt ihre Werbung mit glänzenden Versprechungen. Aber er kennt ihre Vergangenheit, ihre Unbeständigkeit in der Liebe und all' das Unglück, das diese über die von ihr Geliebten gebracht hat. Mit Fünfen hat sie gebuhlt und sie darnach in verschiedener Weise misshandelt. Dem *Tammūz*[4]), dem »Buhlen ihrer J[ug]end(?)«, hat sie »Jahr für Jahr Weinen bestimmt«; dem »Hirtenknabenvogel«, dem Flöter, zerbrach sie einen Flügel; dem Löwen

---

1) S. p. 180 ff. in *Keilinschr. Bibl.* VI.

2) Das wäre für die Josua- und die Absalom-Sage von Belang. S. u.

3) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 182 u.

4) Gott der lenzlichen Zeugungskraft der Natur. S. dazu auch ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 397 ff.

grub sie wieder und immer wieder[1]) Fallgruben; das Ross hat sie mit Peitsche, Stachel und Geissel gequält und zu Tode gemartert; den Hirten schlug sie[2]) und verwandelte ihn in einen »wilden Hund«, und nun verjagen ihn seine eigenen Knaben und seine eigenen Hunde beissen in sein Fell. Und den Einen, einen Sechsten, *Ischullānu*, den Gärtner ihres Vaters, den sie zum Mahle bei sich einlud, der sie aber höhnend zurückwies, den schlug[3]) sie und verwandelte ihn gleichfalls, wohl in ein Tier[4]), das nun eingesperrt sitzt und sich nicht rühren kann. Das alles hält ihr *Gilgamesch* vor und schliesst eine damit begründete Absage an sie mit den Worten: »Und auch mich wirst du, da du mich liebst, Jenen gleich behandeln.«

Da ergrimmt *Ischtar* und steigt zum Himmel empor zu ihrem Vater, dem Himmelsgotte *Anu*, und beklagt sich bei ihm über den Frevel *Gilgamesch*'s; und mit der Drohung vielleicht, dass sie, falls ihre Bitte nicht erhört werde, zur Unterwelt hinabgehen und deren Tür zertrümmern und die Toten heraufführen werde[5]), fordert sie von ihrem

---

1) »7 und 7«, wie es im Original heisst.

2) Oder: tippte sie an: Mit einem Zauberstabe oder mit der Hand? Jedenfalls, um ihn zu verwandeln. Kirke schlägt an der entsprechenden Stelle mit ihrem Stabe. Vgl. u. Tafel XI.

3) Vgl. oben.

4) *dallalu*, *zallalu* oder *tallalu* genannt; nähere Bedeutung unbekannt. Etymologie vielleicht: ein Furchtsamer. Sollte aber das Original etwa statt *d(t)al-la-li chu-la-li* haben — das Zeichen für *chu* hat nur einen Keil weniger als das ihm sehr ähnliche Zeichen für *d(t)al* —, so wäre wohl an ein Schwein oder Dgl. zu denken. Vgl. dann *challulaia* = *schach qaqqari* d. i. »Erdschwein« und *kīma s(ch)ikkē challalānisch* = »Schweinen gleich, wie *challalu*'s«. S. *Western Asia Inscriptions* II, 24 Z. 19, Sargon's Annalen Z. 336 und *Keilinschr. Bibl.* VI, 537 ff. Es wäre für die Kirke-Episode von Wichtigkeit, zu wissen, was für ein Tier gemeint ist.

5) Von der Drohung in fünf Zeilen sind fast nur deren Anfänge erhalten. Dieselben Zeilenanfänge aber hat auch die fünfzeilige Drohung der *Ischtar* an der Pforte der Unterwelt, abgesehen vielleicht nur von der dritten Zeile, und dort droht *Ischtar*, die Tür der Unterwelt zu zertrümmern und die Toten heraufzubringen. S. dazu *Keilinschr. Bibl.* VI p. 80 f. Z. 16 ff.

Vater die Erschaffung eines »Himmelsstiers«, oder eines Stiers des Himmelsgottes[1]). *Anu* befürchtet aber — Das scheint gewiss — sieben »Spreujahre«[2]), falls er ihre Bitte gewähre, und fragt sie darum, ob sie für reichliche Nahrung[3]) (für Menschen und Vieh) gesorgt habe, um damit etwaige Jahre des Mangels zu bekämpfen. Das versichert sie[4]), und nun gewährt *Anu* ihre Bitte.

Der Stier kommt vom Himmel herab (*Keilinschr. Bibl.* VI p. 198 Z. 6). Ein gewaltiger Kampf erhebt sich. Viele hundert Männer fallen, allem Anscheine nach durch den Hauch des Stiers. Auch *Eabani* bleibt, so scheint es, nicht ganz verschont. Auch er, so glauben wir interpretieren und ergänzen zu dürfen[5]), wird vom Stiere angeblasen. Aber er wird dadurch nicht kampfunfähig gemacht, und der Kampf endet mit dem Siege der Helden. Der Stier wird getötet und die gewaltigen in Lasurstein gefassten

---

1) Ausgedrückt durch »Stier« + AN = *Anu* und = »Himmel«. Das Wort dafür ist *alū*, das sonst einen Sturmdämon bezeichnet. Da Sturmdämonen auch mit Stieren verglichen (*Western Asia Inscriptions* IV, 1*, 15), dazu auch Erzeugnisse des *Anu* genannt werden (ibid. 1, 23), so scheint der Himmelsstier im letzten Grunde mit einem Sturmdämon identisch zu sein. Der *alū* genannte Sturm oder Wind hat aber dasselbe Ideogramm wie *šūtu* = »Südwind«. Somit scheint es sich dabei um einen heissen Südwind zu handeln. Das tertium comparationis wäre somit wohl nicht nur die unaufhaltsame Wucht und Schnelligkeit, sondern auch der warme oder heisse Hauch. In der Tat scheint das Tier durch seinen Hauch zu töten: *Keilinschr. Bibl.* l. c. p. 174 f. Z. 140 und 143 und p. 454. Vgl. aber auch unten das folgende Kapitel.

2) Fürchtet er, dass der Stier Gras und Getreide niederstampfen oder mit seinem heissen Hauch ausdörren und verwehen werde? Die israelitische und die griechische Sage haben aus den wohl nur hypothetischen sieben Spreujahren sieben wirkliche Hungerjahre gemacht.

3) Für *schammē* = »Kräuter« in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 172 f. Z. 106 und p. 174 f. Z. 113 lies nach *Western Asia Inscriptions* II, 42 Nr. 3, 27 *ma'dūtu* = »(Nahrungs- oder Kraut)menge«.

4) Im Eingang des Epos (s. o.) wird ein vermutlich von *Gilgamesch* erbauter, wohl mit *Ischtar*'s Tempel *Eanna* zusammengehöriger Speicher erwähnt. Darin dürfte diese Nahrung wohl aufgehäuft sein.

5) S. *Keilinschr. Bibl.* l. c. p. 174 Vers (143) f.

Hörner aus Elfenbein[1]) werden ihm ausgebrochen, und mit dieser Beute ziehn die Helden davon. Da steigt *Ischtar* auf die Mauer von Erech hinauf und sieht oder errät, was geschehen ist, und ein Wehruf[2]) entfährt ihr, den *Eabani* mit einem neuen Frevel erwidert. Er wirft das »rechte Stück« des Stiers nach ihr und ruft ihr dabei zu: »Kriegte ich doch auch dich, täte ich dir wie ihm[3]), hängte ich dir seine Eingeweide auf.« *Ischtar* weint mit ihren Hierodulen »über« dem »rechten[4]) Stück« des Stiers. *Gilgamesch* aber lässt die gewaltigen Hörner von Handwerksmeistern[5]) bewundern, schenkt das Oel in ihnen seinem Gotte *Lugalbanda*[6]) zum Salben, wäscht sich mit *Eabani* im Euphrat die Hände und zieht mit ihm zur Stadt hinein, angestaunt von den Männern von Erech, und sich oder *Eabani* oder Beide vor den Dienerinnen des Palastes preisend. Ein Siegesfest schliesst sich an; und darnach legen sich die Männer schlafen. Da hat *Eabani* abermals einen Traum, der uns bisher leider grösstenteils unbekannt geblieben ist. Aber glückverheissend scheint er wenigstens nicht gewesen zu sein. *Eabani* steht auf und in

Tafel VII

erzählt er ihn seinem Freunde. Von dieser Erzählung ist uns vermutlich nur die erste Zeile, und auch diese nicht ganz vollständig erhalten: »Mein Freund, warum haben . . . die grossen Götter sich beraten?«

---

1) Mit meinen Schülern, Herrn stud. phil. HOSCHANDER und Herrn cand. theol. LIEBERKNECHT ist in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 176 Z. 190 *schinnu* gewiss mit »Elfenbein« zu übersetzen: Aus Elfenbein, zwei Finger dick, sind ihre Wandungen(?).

2) *allû* gewiss mit ZIMMERN = hebr. *alelai* und äth. *allē* = »wehe!«. Vgl. schon DELITZSCH, *Handwörterbuch* p. 73.

3) Falls nicht »und täte dir wie ihm«.

4) Oder »das rechte«.

5) Vielleicht speziell Schnitzkünstlern.

6) Wahrscheinlich ein Lichtgott und mit *Marduk*-Merodach vergleichbar.

Nachdem *Eabani* seinem Freunde den Traum erzählt hat, wird Dieser ihn vermutlich, in wohl gewohnter Weise, gedeutet haben. Was dahinter in Tafel VII erzählt worden ist, wissen wir nicht. Denn nach p. 16 f. o. ist es ganz unsicher, ob die Erzählung von der gewaltigen Forsttür und die von der Krankheit *Eabani*'s in Tafel VII, statt vielmehr in Tafel V, hineingehören. Und darum ist es ebenso unsicher, ob mit dieser Krankheit der Tod *Eabani*'s in Verbindung steht, der offenbar zum ersten Male auf einem Fragment erzählt wird, welches, falls nicht etwa zu Tafel VII, zu

Tafel VIII

gerechnet werden muss. Ein beängstigender Schlaf, so klagt *Gilgamesch*, hat *Eabani* gepackt, sodass er *Gilgamesch* nicht hört und [seine Augen?] nicht erhebt. Da verhüllt Der seinen toten Freund wie eine Braut und rauft sich in seinem namenlosen Schmerz den Bart oder die Haupthaare aus. Was darnach folgte, ist zum Teil aus den beweglichen Klagen zu entnehmen, die von *Gilgamesch* ausser zweimal in Tafel X wohl auch in unsrer Tafel VIII vorgebracht werden. Hiernach hat *Gilgamesch* sechs Tage und wohl sieben Nächte über seinen Freund geweint und sich alsdann voll Todesfurcht und Todesgrauen in die Wüste, und zwar die syrische Wüste[1]) westlich vom Euphrat, hinausbegeben und ist darin umhergeirrt oder durch ihre Oede und Einsamkeit hindurch westwärts geeilt. Nach dem o. p. 1 genannten

Meissner'schen Fragment

erzählt er der *Siduri*[2]): »: . . . Nachdem . . . . *Eabani*, den ich [gar?[3])] sehr liebe[4]), und der mit mir alle Mühsale

1) S. u. p. 33 ff.

2) S. u. p. 28.

3) Nach PINCHES a. o. p. 1 angef. Orte p. 114 fehlt vielleicht Nichts.

4) Oder: liebte?

erduldete[1]), dahin gegangen war, wohin das Schicksal die Menschen zu gehn bestimmt[2]), weinte ich Tag und Nacht über ihn, gab ihn nicht zum Begraben weg. Vielleicht(??) möchte mein Freund bei meinem Ruf wieder aufstehn[3]). Sieben Tage und sieben Nächte lag er wie ein Wurm auf sein Antlitz hingestreckt[4]). Nach seinem Tode[5]) finde ich[6]) kein »Leben«[7]), streifte ich umher wie der Jäger[8]) inmitten der Wüste . .!« Nach

Tafel VIII

— falls nämlich die Ergänzungen in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 198 ff. berechtigt sind — trifft nun *Gilgamesch* in der Wüste zuerst eine uns gänzlich unbekannte Persönlichkeit, die

---

1) Eig. »durch alle beschwerlichen Gegenden zog«. Zu *marssāti* gewiss, wie zu *elāti* und *schaplāti*, *aschrāti* = »Oertlichkeiten« zu ergänzen.

2) Eig. »zum Schicksal der Menschen hingegangen war«.

3) Von den Toten; oder *Gilgamesch* hält *Eabani* zuerst nicht für tot, oder mag an seinen Tod nicht glauben. Oben spricht er ja von einem Schlaf seines Freundes. Jedenfalls handelt es sich hier gegen Meissner p. 9 und z. T. mit ihm p. 11 l. c. um ein Aufstehn *Eabani*'s, nicht um ein Erwidern eines Gottes. *nabū*, an das Meisssner denkt, heisst nicht »reden« schlechthin.

4) So auch Pinches a. o. p. 1 angef. Orte p. 117. Gewiss nicht mit Meissner: »fiel«. Vgl. zu *maqātu* mit der o. von uns angenommenen Bedeutung hebr. *nāpal* (in Josua 7, 10 u. s. w.). Für »sein Antlitz« wäre eigentlich »seine Nase« zu sagen.

5) Eig.: nach ihm. S. schon Meissner l. c. p. 9 und 12.

6) Oder: »fand ich« oder »werde ich finden«.

7) Vielleicht mit Meissner, wie sonst oft, = »Gesundheit«, oder »Lebensmut«, »Lebensfreude«. Möglich aber, dass der Satz bedeutet: »Nachdem er einmal gestorben ist, werde auch ich sterben müssen« — ich, ein Halbgott und Heros, so gut wie die gewöhnlichen Menschen. In unserm Epos klagt er in der Tat: »Werde nicht (auch) ich, wie er, mich niederlegen und nicht aufstehn in aller Zukunft?« S. dazu sofort.

8) Nach Tafel X lebt *Gilgamesch* in der Wüste von der Jagd. Zu *chābilu* (gegen Meissner ist gewiss statt *chabischi chābilim* zu lesen) = »Jäger«, eigentlich »Fänger«, s. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 426. Vielleicht ist speziell der in Tafel I auftretende Jäger gemeint, der ja gerade auch *chābilu* genannt wird.

ihn nach der Ursache seines jämmerlichen Zustandes, seines Kummers und seines Umherirrens fragt, und der er sein Leid klagt: ». . . Mein Freund, mein Maultier[1](?), [. . . . .], ein Panther der Wüste, *Eabani*, mein Freund, mein Maultier[1](?), [. . . . .], ein Panther der Wüste, der Alles [. .] . te, dass wir den Berg bestiegen, den Himmelsstier packten und erschlugen, *Chumbaba* schlugen, der im Zedernwalde wohnte, [mein Freund, der mit mir] Löwen tötete, mein Freund, [der] mit mir alle Mühsale [erduldete][2] . . ., es hat [ihn] . . [seines Schicksals] errei[cht]. Sechs Tage [und sieben(?) Nächte] hab' ich über ihn geweint . . . . Ich habe Furcht vor dem Tode bekommen und jage drum durch die Wüste . . .« Und mit den Worten: »Werde nicht (auch) ich, wie er, mich zur Ruhe legen und nicht aufstehn in aller Zukunft?« beschliesst er seine Klage. Was darauf erfolgte, ist unbekannt und uns nicht erhalten. In

Tafel IX

Col. I finden wir *Gilgamesch* noch in der Wüste. »Ueber seinen Freund *Eabani* weint *Gilgamesch* heftig und jagt durch die Wüste. Werde ich sterben? Nicht wie *Eabani*?(?)[3] Weh ist in meinen Bauch[4] gedrungen. Ich habe Furcht vor dem Tode bekommen und jage drum durch die Wüste, und hab' zu[5] *Utnapischtim*[6], dem Sohne des

---

1) *kudānu* = »Maultier« auch *Keilinschr. Bibl.* VI p. 166 Z. 12 und in *Cuneiform Texts* XIV Pl. 11. Aber Was soll das hier? »Mein Maultier« so viel wie »Du, der du so unzertrennlich von mir warst wie mein Maultier«?

2) S. o. p. 22 Anm. 1 und MEISSNER l. c. p. 5.

3) Oder: »Werde nicht auch ich wie *Eabani* sterben?«? Oder: »Wenn ich (nun einmal) sterben soll, (will ich) nicht wie *Eabani* (sterben).«??

4) Im Bauch entstehen nach babylonischer Vorstellung die Gedanken und regen sich die Gefühle und Empfindungen.

5) Wörtlich: »zu den Beinen von«. »Zu den Beinen *Utnapischtim*'s«, um vor ihnen knieend ihn anzuflehn? Cf. Stellen wie Odyssee III, 92: *τὰ σὰ γούναθ' ἱκάνομαι.*

Upar-Tutu, den Weg eingeschlagen[1]) und geh' nun eilends dahin . . .« Also die Todesfurcht treibt *Gilgamesch* zu *Utnapischtim* hin. Was er von ihm will, sagte Col. III Z. 5 unsrer Tafel, wonach er ihn vermutlich nach Tod und Leben fragen will[2]). Dem entsprechen die Enthüllungen, deren Dieser ihn nachher würdigt. Dass er gerade zu *Utnapischtim* hinstrebt, geschieht wohl deshalb, weil er davon weiss, dass Diesem die Unsterblichkeit verliehen ward, und wohl auch deshalb, weil er ihm als ein Weiser und Freund der Götter bekannt ist.

Jenseits der Wüste kommt der Held zum Berge oder Gebirge *Māschu*, dem Libanon- und Antilibanon-System oder einem Teil davon, mit dem für den Himmelsberg gehaltenen hohen Berge[3]); und trifft dort als Wächter des durch ihn hindurchführenden »Bergtors« ein grausiges Skorpionmenschen- und zwar Skorpion r i e s e n paar[4]),

---

6) Zu dieser, endgültigen Aussprache des früher *Par-*, *Ssēt-* und *Lachnapischtim* gelesenen Namens s. das o. p. 1 zitierte MEISSNER'sche Fragment Col. IV Z. 6 und 13 und dazu JENSEN bei MEISSNER l. c. p. 13. Der Name bedeutet: »er hat das Leben gefunden« und nimmt also auf die Rettung seines Trägers aus der Sintflut und die ihm verliehene Unsterblichkeit Bezug. Denn *Utnapischtim* ist der Held der grossen Flut. S. dazu unten. Ein Beiname von ihm ist *Atrachasīs(u)* oder **Chasīsuatra* d. i. »Uebergescheit«, eig. »Von übergrossen Ohren«. Dafür bietet der chaldäische Priester Berosus in seiner Darstellung der babylonischen Sintflut *Ξισουϑρος* (s. die Chronik des Eusebius Buch I p. 19 ff. in der Ausgabe von SCHOENE). Wir werden uns im Folgenden zumeist dieser Namensform bedienen.

1) Oder: schlag' ich ein.

2) Dass *Gilgamesch* von Xisuthros Heilung von einer eigentlichen Krankheit erlangen will, wie allgemein gelehrt wird, davon weiss das Epos anscheinend so wenig, wie seine zahllosen Absenker im Orient und im Occident. Die Elisa-Elias-Sage darf uns nicht irre machen (s. dazu unten). Dagegen wissen diese Absenker in zahlreichen Fällen noch von einer Schicksalsbefragung und einer Schicksalsverkündigung.

3) S. u. p. 33 ff. Vielleicht ist der *Māschu* der Himmelsberg selbst.

4) Ihre Brust reicht unter die oder bis zur Unterwelt hinab und doch sehn sie *Gilgamesch* daherkommen. Zu Darstellungen von Skorpionmenschen (oben bis zur Taille ein menschlicher Körper, darunter der Rumpf eines

Mann und Weib, in einer Höhle[1]). »Von dem Berge, dessen Name *Māschu* ist, wie [er] zum Berge *Māschu* gelan[gt], (behüten,) die da täglich Herausgehenden [und Hineingehenden(?)[2])] behüten, — über ihnen . [. .] die Himmelswerft[3]), unter die Unterwelt hinab[4]) reicht ihre Brust — behüten Skorpionmenschen das Tor, deren Schrecklichkeit furchtbar, deren Anblicken[5]) Tod; ihr fürchterlicher Schreckensglanz wirft Berge hin; beim Herausgehn und Hineingehn der Sonne[6]) behüten sie die Sonne . . .« Wie *Gilgamesch* das grausige Paar sieht, wird er vor Schrecken starr, aber weicht nicht vor ihnen zurück. Die Skorpionmenschen erkennen seine gottmenschliche Natur und der Mann sagt zu dem Weibe: »Der da zu uns kommt, Fleisch der Götter ist sein Leib«, und sein Weib antwortet darauf: »Zwei Drittel von ihm sind göttlicher, doch ein Drittel von ihm ist menschlicher Art«. Auf die Frage des Mannes, wohin er wolle, antwortet *Gilgamesch* und nennt das Ziel seiner Reise: Zu *Utnapischtim*, seinem »Vater«[7]), wolle er hin und [ihn nach?] Tod und Leben [fragen?]. Aber ihm wird darauf gesagt, dass sein Ziel unerreichbar sei; denn durch das Bergtor könne er nicht hindurch. Nachher aber erhält *Gilgamesch* doch die Erlaubnis hindurchzugehn. Was inzwischen geschehn ist, lässt sich aus dem Texte in der *Keilinschr. Bibl.* nicht er-

---

Skorpions mit seinem Schwanz, darunter zwei Vogelbeine) s. z. B. ALFR. JEREMIAS, *Izdubar-Nimrod* p. 28 und 67.

1) S. o. p. 24 Anm. 4.

2) Oder: Herausgehen [und Hineingehen?]? Beides bezöge sich nach dem Folgenden wohl auf den Sonnengott.

3) S. unten p. 33 ff.

4) Oder: unten erreicht die Unterwelt ihre Brust.

5) Oder: Anblick.

6) Heisst Das, wie sonst: »beim Aufgang und Untergang der Sonne«? Oder ist vom Herausgehn der Sonne aus dem Bergtor und dem Hineingehn in das Bergtor die Rede? Ist gar Beides identisch? Aber wie wäre Das zu denken?

7) Wohl = „Ahn“.

sehen. Aber die entweder kurz vor oder — was das Wahrscheinlichste ist — direkt hinter das Zusammentreffen mit den Skorpionriesen einzuordnende erste Columne[1])

des Meissner'schen Fragments

erlaubt eine Vermutung darüber. In deren ersten Zeilen erzählt, und vorher erzählte Jemand *Schamasch*, dem Sonnengotte, von *Gilgamesch*'s Mühsalen, auch von seiner widerlichen Fleischnahrung, mit der er sich in der Wüste begnügen muss[2]). Die Skorpionmenschen behüten nun das Tor für die Sonne, für die es also wohl da ist, und auf seinem Wege durch das Tor folgt *Gilgamesch* wohl dem Wege der Sonne (s. u. p. 27). Wie, wenn der Skorpionmensch oder sein Weib bei dem Sonnengotte für *Gilgamesch* eingetreten wäre und Dieser schliesslich den Durchgang gestattet hätte?

Schamasch hat nach dem Meissner'schen Fragment Mitleid mit *Gilgamesch*, aber muss ihm gleichwohl seine Hoffnung auf »Leben«[3]) zerstören, und ihm sagen: »*Gilgamesch* gib es auf(?)[4]), umherzujagen. (Denn) das Leben, das du suchst[5]), wirst du (doch) nicht finden.«

Darauf antwortet ihm *Gilgamesch*: »Nachdem(?) mein Wandern in der Wüste . . ., in der Erde die(?) Sterne(?)[6])

1) Nach Col. I Z. 2 (vgl. damit *Keilinschr. Bibl.* VI p. 226 Z. 32) befindet sich *Gilgamesch* im Anfang des Fragments bereits auf seiner Wanderung, in Col. II schon bei der *Siduri* (s. u. p. 29 f.).

2) Vgl. zu Z. 2 des Textes unten Tafel X.

3) D. h. nach p. 22 Anm. 7 »Gesundung« oder »ewiges Leben«.

4) So etwa. Denn das entsprechende *esch* scheint ein Imperativ zu sein. Die Meissner'sche Uebersetzung »warum« ist unbegründet.

5) *tasachchuru* gewiss zu hebr. *schāchar* »suchen«, trotz des differierenden Zischlauts. S. zu der Uebersetzung schon Delitzsch, *Assyr. Wörterbuch* p. 494 und Meissner zu unsrer Stelle. *sachāru* »suchen« wäre also von *sachāru* „sich wenden" = hebr. *sāchar* zu trennen.

6) Pinches (a. o. p. 1 angef. Orte S. 114) bevorzugt eine Lesung *saka(b)pum* vor Meissner's *kakkabum* = »Stern(e)«. *sakāpu* — etymologisch wohl = hebr. *schākab* »liegen« — heisst als Synonym von *ssalālu* auch

erloschen sind(?), und ich all' die Jahre[1]) gelegen habe[2]), möchten (dann) meine Augen die Sonne sehn(?)[3]) und ich mich mit Helle sättigen. Die Finsternis ist (so) leer(?), die Helle . . . Wann soll der Tote den Glanz der Sonne schauen?«[4]).

Das Folgende ist weggebrochen. Haben wir mit unsrer o. p. 26 geäusserten Vermutung Recht, dann lässt sich *Schamasch*, der Sonnengott, schliesslich erweichen, und geben deshalb

Tafel IX

die Skorpionriesen *Gilgamesch* den Weg frei. Jedenfalls darf er nun durch das Tor ziehn, wobei er, scheint's, dem Wege der Sonne oder gar zunächst der vor ihm dahinziehenden Sonne folgt. 11 Doppelstunden geht er fürbass, ohne dass ihm ein Lichtstrahl leuchtet. Darnach [erblic]kt(?) er den Schatten(?) der Sonne[5]), und nach 12 Doppelstunden, also 24 Stunden, wird es wieder hell, und nun liegt vor ihm ein wunderbarer Park mit »Götterbäumen«, die Edelsteine als Frucht tragen, »Rotsteine«, wie man sie in Aethiopien findet, an Reben hängend, Lasursteine und andere.

Tafel X.

In dem Park aber vermutlich, und zugleich wohl auf dem »Tron« des Meeres, also an dessen Ufer, nämlich an

---

»liegen«. Eine solche Bedeutung würde wegen des folgenden Verses hier sehr passend erscheinen. Es würde sich darum in unserm Verse vielleicht um das Liegen in der Erde handeln. Leider widerstrebt das letzte Wort des Verses einer Erklärung.

1) Oder: »alle Jahre«, nämlich einer bestimmten Zeitperiode?

2) D. h. gewiss, wie auch sonst, im Grabe bezw. im Totenreiche. Statt »gelegen« kann ebenso gut »geschlafen« gesagt werden.

3) Für *li-IP-tu-la* mit MEISSNER *li-it-tu-la* zu lesen?

4) *Gilgamesch* drückt also den Wunsch aus, nach lange währendem Tode wieder aufzustehen.

5) Kaum etwa: kommt er vor der Sonne heraus.

Phöniciens[1]) Küste, wohnt die Göttin *Sidūri*, d. i. das »Mädchen«, auch *Sabītu*, d. i. »die vom Himmelsberge *Sābu*«[2]), genannt, [3])die Göttin der Weisheit und Schutzgöttin des Lebens[3]), die mit einer »Hülle«[4]) Verhüllte und mit einer Kleidschnur Umbundene, aller Wahrscheinlichkeit nach die Venus am Westhimmel, der Abendstern[5]). In die Ferne schauend, sieht sie *Gilgamesch* daherkommen, und, offenbar durch sein verwildertes Aussehen erschreckt, verriegelt sie ihr Tor. Er aber erzwingt wohl, anscheinend durch die Drohung ihr Tor zu zertrümmern, den Einlass. Jedenfalls ist nach einer Lücke die Erregung beschwichtigt, und *Sidūri* fragt *Gilgamesch* nach der Ursache seines Kommens und er antwortet ihr darauf in der bereits bekannten Weise (s. o. p. 23). Und daran schliesst er die Bitte, ihm den Weg zu *Utnapischtim*-Xisuthros[6]) zu zeigen; wenn es möglich sei, wolle er über das Meer zu ihm fahren; sonst wolle er durch die Wüste dahinjagen[7]). Aber *Sidūri* antwortet ihm, über das Meer zu fahren, sei unmöglich: »Nicht gab

---

1) S. u. p. 33 ff.

2) S. dazu ebendort.

3) Nach einem anderen Text. S. u. Anm. 5.

4) Die gewiss vor Allem den Kopf verhüllt, also wenigstens auch als Schleier dient.

5) In *Schurpu* Tafel II Z. 167 ff. werden nach einander genannt: *Ischtar* von Erech, *Ischtar* von *Akkad*, *Ischchara* und *Schiduri*, die *Ischtar* oder Göttin der Weisheit und Schutzgottheit des Lebens. Da auch *Ischchara* eine *Ischtar* ist — und zwar eine des Meeres —, und *Ischtar* sonst »das Mädchen« heisst (Sm. 954 Obv. 15 ff.), so dürfte an der Identität der *Siduri-Schiduri* mit dieser Göttin kaum zu zweifeln sein. Und da *Gilgamesch* sie im Westen trifft — s. u. p. 33 ff. —, so dürfte sie die Venus-*Ischtar* am Westhimmel sein. Diese erscheint dem Babylonier in der »Aufschüttung des Himmels«, d. i. über dem Himmelsberge *Sābu* (s. u. p. 33 ff.). Daher wohl ihr Nebenname *S(a)ābītu*, d. i. »die von *S(a)ābu*«. ZIMMERN glaubt, dass sie in der Sibylle Sambethe fortgelebt hat. S. zuletzt *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] Index.

6) S. o. p. 24 Anm. 6.

7) Zu Xisuthros hin? Oder nach Hause zurück?

es, *Gilgamesch*, je eine »Uebergangsstelle«[1]), und Keiner, der seit der Vorzeit anlangt, geht über das Meer. Ueber das Meer ist gegangen *Schamasch*[2]), der Gewaltige. Aber wer geht hinüber ausser(?) *Schamasch*? Schwierig ist der Landungsort[3]) und beschwerlich der Weg dahin, und tief sind die Wasser des Todes[4]), die ihm vorgelagert sind. Wo(?), *Gilgamesch*, wirst du über das Meer gehn? Wenn du zu den Wassern des Todes[4]) gelangst, Was wirst du tun?« Aber sofort regt sich auch in ihr das Mitleid und sie weist ihn an den Schiffer des Xisuthros; Den solle er fragen, ob er ihn hinüberfahren wolle.

Das Meissner'sche Fragment

hat in diesem Abenteuer beachtenswerte Varianten. Nachdem *Gilgamesch* dem genannten Fragment zufolge der *Siduri* in der o. p. 21 f. erwähnten Weise erzählt hat, was er nach dem Tode des Freundes getan habe, schliesst er mit den Worten: »Nun, *Sabītu*[5]), da ich dein Antlitz gesehen[6]), möge ich den Tod, den ich fürchte, nicht sehen.« Offenbar erwartet er von ihr, einer »Schutzgöttin des Lebens«, Leben und Gesundheit oder Gewährung der Unsterblichkeit; oder vertraut er nur darauf, dass sie ihm den Weg zu Xisuthros zeigen werde, bei dem er dann das Leben zu finden hofft? Aber mit fester Bestimmtheit, ebenso wie der Sonnengott, muss sie ihm erwidern: »Gib' es auf(?)[7]), *Gilgamesch*, umherzujagen. (Denn) das Leben, das du suchst, wirst du (doch) nicht finden. Als die Götter den[8]) Menschen schufen, bestimmten sie den Tod für den[8]) Menschen[9]) und

1) Wohl eine passierbare Gegend zwischen den beiden Ufern gemeint oder eine Landungsstelle jenseits des Meeres.

2) Der Sonnengott.

3) Eigentlich »die Uebergangsstelle oder -gegend«.

4) S. dazu unten p. 32. 5) S. o. p. 28. 6) Oder: ich . . sehe.

7) S. o. p. 26 Anm. 4. 8) Oder: die.

9) Hiernach kennt der Verfasser des *Gilgamesch*-Epos keine babylonische Sündenfallgeschichte mit dem Tod durch die Sünde!

hielten das Leben in ihren Händen fest. Du, *Gilgamesch*, dein Bauch werd' (dir) gefüllt. Bei Tage und bei Nacht sei fröhlich!(?)[1]) Täglich mache ein Freudenfest. Bei Tag und bei Nacht springe(?)[2]) und hüpfe(?)[2]). Sauber seien deine Kleider, dein Haupt sei rein und mit Wasser mögest du dich waschen! Blick' auf den Kleinen, der dich an der Hand fasst, und das Weib freue sich in [dei]nem Schosse . . . .«

Nach

Tafel X

findet nun *Gilgamesch* den Schiffer des *Utnapischtim*-Xisuthros, genannt *Amēl-Ea*(?)[3]), mit seinem Schiff, am Ufer wohl eines Flusses, wie er grade Etwas, wohl irgend eine Pflanze oder Blume, pflückt[4]). Aus unbekannter Ursache führt *Gilgamesch* den Verlust des Gepflückten herbei und zertrümmert ein beim Schiffer befindliches wichtiges Zubehör des Schiffs, wohl einen Kasten mit Steinen[5]). Darnach die bekannte Frage mit bekannter Antwort[6]) und sodann bittet *Gilgamesch* den Schiffer, ihm den Weg zu Xisuthros zu zeigen.

Das Meissner'sche Fragment

hat an dieser Stelle: »Jene zertrümmerte er in seinem Grimme. Er kehrte zurück[7]) und trat an[8]) ihn heran,

---

1) *chi-ta-at-tu* nach MEISSNER für **chit(d)dāta* mit der Bedeutung von **lū-chit(a)dāta* = »mögest du fröhlich sein«.

2) So ohne Fragezeichen ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 575.

3) Geschrieben *UR*(= *kalbu* »Hund« oder *amēlu* »Mensch« als Sklave Jemandes)-*NIMIN*(= 40 und deshalb = *Ea*, dem Gott des Wasserbereichs, dessen Zahl 40 ist). Zu seinem anderen Namen *Sursu*(?) s. u. p. 31.

4) Die wohl zur Bezwingung des Meeres dient. S. dazu unten. Dass es wirklich eine Pflanze oder Blume ist, welche der Schiffer pflückt, scheint die Odysseus-Elpenor-Sage zu bestätigen.

5) Ballast? Zum Loten? Jedenfalls für die Schifffahrt nötig. S. unten.

6) S. o. p. 22 f. 7) Woher?

8) *ili*. Doch gewiss nicht: gegen. S. o. p. 7 Anm. 4.

Sursu[1]), den Herold(?)[1]), erblickt sein Auge. Da spricht *Sursu*, der Herold(?), zu *Gilgamesch*: »Was[2]) ist dein Name? Sag' mir (Das)! Ich bin *Sursu*, der Herold(?) des *Utanaischtim*[3]), des Fernen.« *Gilgamesch* sagt zu *Sursu*, dem Herold(?): »*Gilgamesch* ist mein Name, der ich von . . . von(?) *Ēanna*(?)[4]) hergekommen bin, der ich Berge . . ., ferne Wege, den Pfad(?)[5]) der Sonne. Nun, *Sursu*, der Herold(?), (da) ich dein Antlitz gesehen[6]), zeige mir hin zu[7]) *Utanaischtim*[3]), dem Fernen.«

1) *Sursu*, kaum oder schwerlich *Sursuna*, bezeichnet hier als Name den Schiffer des *Utnapischtim*, und *nab(p)u*, schwerlich *BU*, ihn in seinem Verhältnis zu Xisuthros, also anscheinend als „Schiffer“. Allenfalls käme an sich noch in Betracht, dass in *sursunab(p)u* nur ein Wort für „Schiffer“ steckt. Wie sich die erstere Annahme mit dem Namen *Amēl-Ea*(?) für den Schiffer vereinigen lässt, bleibt leider vorerst unklar Für »Schiffer« ist sonst nur das Wort *malachu* bekannt. *BU* könnte zur Not den Schiffer als den *nāsich* (*tarkulli*) d. i. den »Herausreisser (des Schiffspfahls, vielleicht des Masts)« bezeichnen (*Western Asia Inscriptions* III 68, 5 f.). Ein sonst bekanntes *nābu*, = *nab* = »Fluss«, »Meer«, *Bēl*, und = »Herr« scheint hier deplaziert. Nun kann statt *nabu* oder *napu* auch *nabū* gelesen werden, und dies bedeutet »Verkünder, Herold« eines Gottes. Also der Schiffer etwa ein Herold des Xisuthros? Mit höchster Wahrscheinlichkeit: ja. Denn nicht nur wird sich zeigen, dass er dem Planeten Merkur, dem Stern des Gottes *Nabū*, und Dessen Gestirn, wohl dem »Boot«, entsprechen kann (s. unten), sondern auch, dass ihm in der Moses-Sage der Seher Bileam, in der Jakob-Sage der mit Seherblick begabte Joseph entspricht, und in der Odysseus-Elpenor- wie in der Odysseus-Eumäus-Sage der dem babylonischen *Nabū* entsprechende Gott Hermes. Was Meissner p. 6 l. c. zu einem *Sursunabu* bemerkt, ist sehr bedenklich und wird durch p. 13 Anm. von ihm selbst widerlegt. 2) Wörtlich: Wer?

3) Für *Utanapischtim*. Zum Schwund des *p* ist daran zu erinnern, dass das Zeichen für *pi* auch *wi(e)* und ähnlich gesprochen ward.

4) Falls hier *BIT-an-ni* zu lesen, der Tempel *Ēanna* von Erech gemeint? Oder ist an *bītānu* = »Palast« = hebr. *bītān* zu denken? Oder an den Berg *Ēanna* im Osten (s. o. p. 13)?

5) Oder: hinter — her? So, falls *wa[-ar-k]a* gelesen werden dürfte. Meissner bietet *PI-ssi*(?), ebenso Pinches. Gesetzt aber, es wäre wirklich *wa-ssi* zu lesen, so könnte *urcham rēgētam wa-ssi Schamschi* doch nimmer heissen: »ferne Wege gen Aufgang der Sonne«, wie Meissner übersetzt.

6) S. o. p. 29 Anm. 6.

7) Zu dieser Bedeutung von *kullimanni* s. o. p. 6 Anm. 2.

Tafel X.

Wider Erwarten ist der Schiffer anscheinend sofort bereit, *Gilgamesch* zu Xisuthros hinüberzufahren. Doch muss der Held vorher, anscheinend, um für das von ihm Vernichtete und Zertrümmerte einen Ersatz zu liefern, zu einem Walde hinabgehn und eine Stange, wenn nicht 120[1]) Stangen von 60 oder 70 Ellen Länge abhauen. Nachdem Das geschehn, fahren die Beiden ab und durchmessen in glatter, windschneller Fahrt einen Weg von wohl 45 Tagen[2]) in weniger als drei Tagen, über das mittelländische Meer hin nach dem fernen Westen[3]).

Nun aber, d. h. am dritten Tage nach der Abfahrt, kommen sie zu den Wassern des Todes, die nach p. 29 o. der Landungsstelle, ihrem Ziele, vorgelagert sind, wohl sicher dem Okeanos jenseits der Strasse von Gibraltar[4]); und jetzt wird die Fahrt gefährlich, was ja von der *Siduri* vorausgesagt worden war. Leider bereitet die davon handelnde defekte Textstelle dem Verständnis manche Schwierigkeit. *Gilgamesch* muss zur Schiffsstange greifen, vielleicht um ein Scheitern des Schiffs an der Küste zu verhindern[5]); aber es ist nicht festzustellen, ob der Schiffer ihm 120 mal den Befehl dazu gibt, bis *Gilgamesch* vielleicht 120 Schiffsstangen zertrümmert sind[6]), oder ob dieser Befehl an 120 Tagen erteilt werden muss, weil

---

1) S. weiter unten auf dieser Seite.

2) Der Text bietet: »einen Weg von einem Monat-« oder möglicherweise — mit ZIMMERN — »einem Neulicht und einem oder dem 15. Tage«, nach ZIMMERN vielleicht »einem Vollmondstage«. In dem einen Falle erforderte die Fahrt unter gewöhnlichen Verhältnissen grade und genau 45 Tage, im anderen Falle mit ZIMMERN eine Zeit, in der man ein Neulicht und einen Vollmond erlebt, also etwa einen halben Monat bis etwa einen Monat.

3) S. u. p. 33 ff.

4) S. u. p. 33 ff.

5) Wie mir mein Schüler Herr cand. theol. MESSEL zur Erwägung anheimgab.

9) So viele hätte er darnach abhauen müssen. S. oben auf dieser Seite.

sie sich so lange[1]) abmühen müssen. Schliesslich geht wohl die letzte oder die Schiffsstange entzwei, und nun steigt, so scheint es, die Gefahr auf's höchste. Da löst *Gilgamesch* den Gürtel und macht sich mit den Händen am Mast zu schaffen. Mag sein, dass er das Segel aufspannen will — aber Was sollte Das in der gegenströmenden Wasserflut helfen? Wahrscheinlicher darf man es nennen, dass er den Mast erfasst oder heraushebt, um sich, falls das Schiff zerschellen oder sinken sollte, darauf zu retten[2]). In dieser Verfassung sieht ihn Xisuthros von ferne von seinem Gestade aus, und wundert sich über die Zertrümmerung des von *Gilgamesch* Zertrümmerten und über den unbekannten Ankömmling. Nach einer Lücke sind die Beiden am Ufer oder gelandet, bei dem unsterblichen Xisuthros »an der Mündung der Ströme« im äussersten Westen, jenseits der Strasse von Gibraltar[3]). Ob Xisuthros oder sonst Wer hat

1) Dies müsste angenommen werden, wenn etwa in Col. IV Z. 2 *um* + *mesch* + *te* = **ūma* + *ischtēn* = »einen Tag« wäre.

2) Vgl., was Odysseus im Angesicht des Phäaken-Landes an gleicher Stelle der Sage tut.

3) Die bis heute herrschende, früher auch von mir vertretene Meinung ist, dass die »Mündung der Ströme«, das Reiseziel *Gilgamesch*'s, im Südosten, d. h. von Erech aus gesehen, zu suchen ist. Sie beruht im letzten Grunde klärlich nur auf dem Umstande, dass sich südöstlich von Erech die Mündung der zwei Ströme Euphrat und Tigris befindet. Dass aber die nicht gemeint sein kann, ist wohl schliesslich Jedem klar: Wie man von Erech in Südbabylonien nach der nahen und bekannten Euphrat- und Tigris-Mündung wandernd und fahrend eine grosse Wüste, ein gewaltiges Bergtor, ein gewaltiges Meer und wild erregte »Wasser des Todes« passieren konnte, wird Niemand erklären können. Drum verlegte man denn, ich mit, die »Mündung der Ströme« mit dem Wohnsitz des Xisuthros weiter nach Südosten hin, ja — so ich, wenn auch nicht ohne Bedenken — bis nach Indien! Aber dann hätte sie ja keine Beziehung mehr zur Euphrat- und Tigris-Mündung, die doch allein an ihrer Lokalisierung im Südosten schuld gewesen ist. Also hat diese gar keine Berechtigung, und gewiss hätte man nicht mit solcher Hartnäckigkeit an ihr festgehalten, wenn man nicht durch die bekannte Verknüpfung der *Gilgamesch*-Sage mit der Alexander-Sage dazu veranlasst worden wäre, wie hypnotisiert nach dem Osten zu starren. Hätte man deren Reflex im Talmud beachtet, so wäre man vielleicht eher weise

eingreifen müssen, ob es zum Sprung in's Meer gekommen

---

geworden. Denn nach ihm versperren die finsteren Berge Alexander den Weg nach Afrika! S. MEISSNER, *Alexander und Gilgamos* p. 14.

Wo wohnt denn nun Xisuthros und wo trifft ihn der Held von Erech?

Wie *Gilgamesch* sich auf den Weg durch das Bergtor macht, hat er irgendwie mit dem Weg der Sonne zu tun (Tafel IX Col. IV Z. 46). Am wahrscheinlichsten dürfte es sein, dass er ihm folgt, also nach Westen zieht. Wie er ferner an's Meer kommt, zur Göttin *Siduri*, da sagt sie zu ihm (siehe o. p. 28 f.), er könne nicht über's Meer fahren. Das könne nur der Sonnengott, und nur Der sei bisher über das Meer gegangen. Alles Andere würde ferner liegen, wie dass *Gilgamesch* das Meer in gleicher Richtung wie die Sonne, also westwärts überfahren will. Somit ist es, da Nichts dagegen spricht, vor der Hand das Wahrscheinlichste, dass *Gilgamesch*'s grosse Reise, statt nach Osten, nach Westen geht. Wie MEISSNER, l. s. c. (s. o. p. 1) p. 7, annehmen kann, dass das von ihm veröffentlichte Fragment das Entgegengesetzte zeige, ist mir nicht ganz verständlich. Selbst, wenn dort seiner Vermutung gemäss in Col. IV Z. 11 *wa-ssi Schamschi* d. i. »Aufgang der Sonne« stände, könnte sich Dies doch grade so gut auf *Gilgamesch*'s früheren Ostzug, wie auf seine spätere Westreise beziehen, und wenn doch auf diese, auf den Ausgangspunkt der Reise. Uebrigens wäre mir, wie auch immer zu erklären wäre, die grammatische Funktion von *wassī Schamschi* ein unergründliches Rätsel. Aber die Lesung ist ja nicht nur nach MEISSNER, sondern auch nach PINCHES a. o. p. 1 angef. Orte unsicher und es kann ebensogut mit p. 31 o. etwa in der Zeile stehn, dass *Gilgamesch* der Sonne nach, d. h. westwärts gezogen ist.

Also *Gilgamesch* zieht vermutlich westwärts, und passiert dabei 1. eine Wüste, 2. ein Bergtor, 3. sofort darnach einen Wundergarten am Meere, 4. ein gewaltiges Meer, 5. die Wasser des Todes, um endlich zur »Mündung der Ströme« zu gelangen. Ist unsre Ansicht über die Richtung der *Gilgamesch*-Wanderung und -Fahrt richtig, dann kann nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, wo all' Dies zu suchen ist: Dann ist die Wüste die Wüste der Babylonier, nämlich die syrisch-arabische, westlich von Babylonien; das Gebirge mit dem Bergtor das Libanon-Antilibanon-System, westlich davon, im *Amurru*-Lande; die Küste mit dem Wundergarten, die sofort nach Passierung des Bergtors erreicht wird, die phönicische mit ihrer schmalen Küstenebene, westlich vom Libanon; das grosse Meer das Mittelmeer, westlich von Phönizien; und dann sind die stürmischen und tiefen Wasser des Todes »das Meer des Todes« (oder »das tote Meer«) der Midrasch-Literatur*), nämlich der tiefe Okeanos, der *ὠκεανὸς βαθύῤῥοος*, jen-

*) Schemoth rabba Kap. 15 (und Absatz 1 Abschnitt Chajje Sara des jüngeren Thanchuma). Auf diese Stellen hat mich mein Schüler Herr stud. BASSAN aufmerksam gemacht.

ist, wissen wir nicht. Jedenfalls ist das Schiff nicht zertrümmert worden[1]).

---

seits und westlich von der Strasse von Gibraltar; und das Seligenland an der Mündung der Ströme, der Wohnsitz des vergöttlichten und unsterblichen Xisuthros, liegt dann im äussersten Westen der Erde, also dort, oder ungefähr dort, wo die elysische Ebene und die seligen Inseln der Alten liegen. Die syrische, die israelitische und die griechische *Gilgamesch*-Sage liefern für alle diese Annahmen eine vollkommene Bestätigung. Uebrigens zieht auch Alexander der Grosse nach dem Talmud als *Gilgamesch* durch das finstere Gebirge nach dem Westen, nämlich nach Afrika. S. o. p. 34.

Wir müssen zunächst noch ein Wort über das Gebirge mit dem finsteren Bergtor sagen. Damit soll also das Libanon- und Antilibanon-System im *Amurru*-Lande gemeint sein, das »dunkle Gebirge« der Babylonier, hinter dem die Sonne untergeht. Die Babylonier lassen nun den Neumond, der in gleicher Gegend im Westen wieder aufleuchtet, in den »Höhn des Himmels« (Gegensatz Fundament des Himmels) wiedererscheinen, suchen also die wirkliche höchste Stelle des Himmels, im bewussten Widerspruch mit dem Augenschein, im Westen, in der Gegend des Westhimmels (vgl. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 347 ff. und p. 577), also nach allen Analogien über diesem.

Im Westen, wenigstens auch im Westen, befindet sich nun der *schupuk schamē*, die von dem Länderherren *Bēl* gemachte »Aufschüttung, Werft des Himmels«, auf die Niemand hinaufsteigen kann, jedenfalls eine bergartige Erhöhung (p. 468 von *Keilinschr. Bibl.* VI). In *Western Asia Inscriptions* II 48, 45 ff. werden hinter einander erwähnt »die Aufschüttung des Himmels«, »die Höhen, das Höchste des Himmels« und »das Innere des Himmels«, also das »Höchste des Himmels« zwischen dessen Inneren und dessen Aufschüttung. Darnach könnte das Erstere, das sich nach dem o. Bemerkten im Westen befindet, über der Aufschüttung, also auch diese im Westen gesucht werden. Nach *Zeitschr. f. Assyr.* VI p. 243, p. 30 gibt es nun eine kosmische Mauer am Himmel oder — und das ist wahrscheinlicher — auf der Erde, und die »Höhn des Himmels« werden auch als »Horn, Spitze der Mauer« bezeichnet oder ist es einerlei, ob der Mond in den Höhn des Himmels oder auf dem »Horn, der Spitze der Mauer« steht (s. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 349). Darnach scheint man sich im Westen zu denken eine Mauer bezw. ein Gebirge mit einem Horn, d. i. einer steilen Spitze darauf, das den Himmel an seiner höchsten Stelle berührt, ihn also — trägt. Da nun hierzu noch hinzukommt, dass, wie *Sin*, der Mondgott, in den Höhn des Himmels wieder erscheint, so der Morgen- und Abendstern in der »Aufschüttung des Himmels« aufleuchten kann, also wohl als Abendstern, so scheint es mir nicht mehr zweifelhaft, dass das von *Gilgamesch* erreichte Westgebirge, durch welches die am Horizont verschwindende Sonne hin-

Ehe nun *Gilgamesch* den Xisuthros sieht, klärt der Schiffer Diesen über den Fremdling auf, die Worte der

---

durchgeht, mit der »Aufschüttung des Himmels« ganz oder zum Teil identisch ist, und dass es ein »Himmelsberg« ist, der den Himmel trägt. Fraglos wird Dies auch gemacht durch die Josua-Sage, die Odysseus-Sage und die Herakles-Sage (s. unten und Band II). Darnach ist nun auch sicher zu verstehen, dass gerade die Skorpionriesen beim Westberg zur »Aufschüttung des Himmels« in Beziehung stehn. Oben p. 25. Pater KUGLER (Separatabdruck aus den *Stimmen aus Maria-Laach* 1904, 4. u. 5. Heft p. 14 ff. und p. 32 f.) sucht allerdings nachzuweisen, dass unter der »Aufschüttung des Himmels« die Milchstrasse zu verstehen sei. Ich fürchte aber, dass der treffliche Astronom in seine nichtastronomischen Texte zum Beweise Dessen etwas zu Viel hineingelesen hat. Was sonst neuerdings über die »Aufschüttung des Himmels« vermutet worden ist, müssen wir hier ignorieren.

Bēl, der Länderherr, hat die »Aufschüttung des Himmels«, im Westen, gemacht (s. o. p. 35), der *Sābu* ist der heilige Berg *Bēl*'s, und »eine von *Sā(a)b(u)*«, die *Siduri*, wohnt beim Westgebirge. Also dürfte mit *Sābu* sei es das ganze Westgebirge, sei es dessen vermeintliche, und vielleicht zugleich wirkliche, höchste Erhebung gemeint sein. Zu *Bēl* und dem Berge im Libanon-Antilibanon-System bezw. diesem selbst mag man auch noch beachten, dass ein Ideogramm für *Bēl*, das ihn als den »grossen Berg« bezeichnet, in spätbabylonischer Zeit *ʾ-w-r* gelesen ward. Denn CLAY's Vermutung, dass dies ein älteres *Amurru*, einen Namen für einen »Herrn des Bergs« repräsentiert, liegt mehr als nahe. S. *Babylonian Expedition* herausgegeben von HILPRECHT (und CLAY) A Vol. X p. 7 f. Nun gibt es aber nach einer assyrischen und einer ägyptischen Inschrift (s. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 578) einen beachtenswerten Berg *Sawu-Schaw(u)* im Libanon-System, der aus dem Libanon »hervorstösst«, und *Sābu* kann sehr wohl dasselbe Wort repräsentieren wie ein *Sawu* (etwa ein ursprüngliches aramäisches *Σab-* oder *Schab-* und späteres *Sav-* oder *Schav-*; beachte aber auch assyr. *Sibʾu* = hebr. *S-w-ʾ*). Also dürfte *Sābu* — falls aramäischen Ursprungs, für aramäisches *Σāb-ā*, mit der Bedeutung »Altmann« — der Name des eigentlichen Himmelsbergs sein und das Mädchen *Siduri* vom Himmelsberge stammen. Dies wird übrigens auch durch die Odysseus-Eumäus- und die Herakles-Sage bestätigt (s. Band II). Vgl. auch die Moses- und die Jakob-Sage.

Dann wäre *Māschu* wohl ein Name für das ganze Doppelsystem des Libanon und Antilibanon. Ob darin assyr. *māschu* = »Zwilling(e)« zu suchen ist, muss sehr zweifelhaft erscheinen. Man kann auch an hebr. *Masch* (Genesis 10, 23) denken.

Schliesslich noch ein paar Worte über die Mündung der Ströme, an der Xisuthros wohnt. Deren Lokal lässt sich aus dem *Gilgamesch*-Epos, und wohl überhaupt nicht genau erschliessen. Es ist durchaus unwahr-

Klage wiederholend, welche Dieser an ihn gerichtet hatte, und unmittelbar darauf hören wir *Gilgamesch*, der seine

scheinlich, dass die Babylonier irgendwie genaue Vorstellungen vom Westen der Erde hatten. Im äussersten Westen, dort, wo das für die Babylonier gewiss nur noch schattenhafte westliche Mittelmeer zu Ende ist und wo der grenzenlose Ocean sich in sein schauriges Geheimnis hüllt; wo Menschen nicht mehr wohnen, wo der Himmel an die Erde stösst, dort dachte man sich den seligen und unsterblichen Xisuthros; dort, wo vermutlich *Adapa*-Xisuthros, d. i. eben Dieser, einmal die von der Erde verschwundenen Götter *Tammūz* und *(Nin)gischzida* traf, als er die ihm zum ersten Male winkende Unsterblichkeit verscherzte. Mehr wissen zu wollen hiesse vermutlich nach Dingen forschen, die niemals im Glauben vorhanden waren. Die Israeliten und Griechen haben dieses ferne Seligenland oder diesen Wohnsitz einer vergöttlichten Familie unter Anderem auch in *Tarschisch*-Tartessus in Spanien, aber auch südlich oder südwestlich von der Strasse von Gibraltar lokalisiert, wobei freilich immer fraglich bleibt, ob *Tarschisch* im alten Testament wirklich nur das kleine Ländchen Tartessus, und nicht vielmehr allgemeiner und umfassender das ganze ferne Westland bezeichnet. — Ob mit der »Mündung der Ströme« — oder etwa den Strommündungen? — ursprünglich eine ganz bestimmte reale, wenn auch halbmythische Mündung gemeint war — z. B. etwa die des Guadiana und die des Guadalquivir, so dass Andalusiens fruchtbare Ebene das babylonische Seligenland wäre —, oder ob etwa nach dem Vorbilde der einstigen Mündung der zwei babylonischen Ströme, der des Euphrat und des Tigris, in deren Nähe *Ea*, der Freund des Xisuthros, seine Kultstätte hatte, und Dieser selbst vor der Sintflut wohnte, eine zweite rein mythische im äussersten Westen erdichtet ward, bleibt durchaus ungewiss.

Man kann fragen, ob der Wohnsitz des Xisuthros erst durch ihn zum Seligenland wurde, oder schon, ehe er dahin entrückt ward, eine ähnliche Bedeutung hatte. Leider lässt sich diese Frage, die uns auch wegen der griechischen *Gilgamesch*-Sagen und der griechischen Kosmologie interessiert, noch nicht beantworten.

Mit den obigen Ausführungen, die z. T. schon früher von mir Angedeutetes wiederholen, glaube ich die Frage nach Richtung, Lokal und Ziel der Wanderung und Fahrt *Gilgamesch*'s erledigt zu haben. Das bestreitet KUGLER a. o. p. 36 angeführten Orte. Er leugnet nicht nur, dass *Gilgamesch*'s Reise westwärts geht, sondern sogar, dass sie ihn über Land und Meer der Erde führt. Nach ihm zieht und fährt *Gilgamesch* nach dem Tode seines Freundes vielmehr ostwärts, und ist nur der Himmel der Schauplatz des Epos. Aber seine Gründe hierfür sind wenig überzeugend und die Gründe dagegen erdrückend. Die Schauplätze des Epos sind u. A. die Stadt Erech, die Steppe, ein Land mit einem Könige elamitischen Namens, der Euphrat-Fluss, mehrere

Ungeduld nicht mehr bemeistern kann, zu Xisuthros sprechen: »[Nu]n will ich hin und *Utnapischtim*, zu dem er redet, sehen. Hab' [ich nicht?] aufgesucht[1]), bin ich [nicht?] gegangen durch alle die Länder? Hab' ich [nicht?] über-

---

Gebirge oder Berge. Dass diese auch am Himmel gedacht wären, davon ist uns Nichts bekannt, auch nicht etwa, dass man sich den Euphrat an den Himmel versetzt dachte, wie etliche phantasiebegabte Assyriologen behaupten. *Gilgamesch* ist ferner der Erbauer der Mauer von Erech, hat einen mit einem Gottesnamen zusammengesetzten Namen, ist also doch wohl im irdischen Erech zu Hause. Nun aber baut er im Epos an eben dieser Mauer. Also spielt das Epos fraglos auf der Erde. Für *Gilgamesch* wird endlich bei Zitierung seines Freundes »das Loch der Erde« geöffnet und der Gott *Schamasch* ruft *Eabani* aus dem Himmel zu. Also ist die Erde der Standpunkt des Königs und seines Freundes. U. s. w. Ich denke, das genügt. Ich würde auf die unhaltbare Theorie Kugler's nicht weiter eingegangen sein, wenn er sich nicht auf einem ihm näher liegenden Gebiete, durch famose Arbeiten über die babylonische Astronomie, rühmlichst ausgezeichnet und allen Anspruch darauf erworben hätte, ernst genommen zu werden. Im übrigen spielen die zahllosen Reflexe des Epos im Orient und im Occident sämtlich gut bürgerlich aúf der Erde.

Was nun aber Kugler's Gründe für eine westöstliche Richtung von *Gilgamesch*'s Wanderung und Fahrt betrifft, so hebt er ja mit Recht hervor, dass die Sonne im Jahre von West nach Ost durch den Tierkreis zieht; und handelte es sich, mit ihm, im Epos nur um eine solche Reise, dann dürfte natürlich nicht an eine Westfahrt gedacht werden, aber auch nicht einmal an eine Ostfahrt, sondern nur an eine Wanderung und Fahrt im Kreise oder doch Bogen in einer Richtung, welche derjenigen der täglichen Bewegung der Sonne entgegengesetzt ist. Indes *Gilgamesch* bleibt im Epos nun einmal auf der Erde, und trotzdem daher, dass seine Taten und Leiden im wesentlichen auf die Erlebnisse der Sonne im Laufe ihrer Jahresreise durch den Tierkreis zurückgehn, braucht doch deren Richtung nicht auch die der Wanderungen des Königs *Gilgamesch* auf der Erde zu sein. Dass diese sich aus einer Kombination des Tageslaufs der Sonne mit deren Jahreslauf ungezwungen erklärt, darüber unten. Und, Das mag auch noch hinzugefügt werden, die syrischen, die israelitischen und die griechischen *Gilgamesch*-Sagen bestätigen durchaus, dass *Gilgamesch* in der Tat nach Westen, und zwar auf der Erde nach Westen zieht.

1) (Zu p. 35.) Vgl. u. die Jonas-, die Jesus- und in Band II die Odysseus-, die Jason-Sage u. s. w.

1) *[a]schur*. Zu *sachāru* s. o. p. 26. Mit *sachāru* = »sich wenden« wüsste ich nichts Rechtes anzufangen.

schritten schwierige Berge? Bin ich [nicht?] gegangen über alle die Meere? [Und] (doch) sättigte sich mit [. .] ., mit Gutem mein Antlitz nicht. [Ich .] . . te mich selbst[1]) mit Drangsal[2]), ich füllte mein (eigenes) Fleisch mit Weh. [Zum Ha]use(?) [3]) der *Sābît*[4]) gelangte ich nicht und (schon) war meine Kleidung alle geworden. [. .], die Eule(?), den Geier(?), den Löwen, den Panther, den »Heuler«, den Hirsch, den Steinbock, Tiere . . . . [. .], ihr [Fleisch][5]) esse ich, ihre Felle ziehe ich [ab?[6]) . .] . . . .« Hierauf antwortet Xisuthros in einer Reihe unergänzbarer Zeilenfragmente, darnach folgt eine Lücke. Und dann hört *Gilgamesch* am Schluss der Tafel die Antwort auf die Frage, die ihn zu Xisuthros geführt hat, aber keine günstige; das alte Lied, dass der Mensch nun einmal sterben müsse: . . . . Wenn der Mensch in's Totenreich hinabgekommen sei, »dann versam[meln sich?] die *Anunnaki*[7]), die grossen Götter, se[tzt] mit ihnen *Mammetu*[8]), die das Schicksal schafft, die Schicksale [fest], »legen« sie Tod und[9]) Leben »hin«[10]); (aber) des Todes Tage[11]) werden nicht kundgetan.« So klingen die Worte herber Wahrheit doch anscheinend tröstlich aus. Denn der letzte

1) *rāmāni*, wohl eigentlich »meinen Leib«; denn IM, = *rāmānu*, auch = *zumru* = »Leib«.

2) Oder »Abhetzung« oder »Dahineilen«?

3) Statt *[bi]-it* = »Hause« vielleicht *[li]-it* = »Beine« zu lesen. »Zu den Beinen« Jemandes = »zu Jemandem«. S. o. p. 23.

4) S. o. p. 28 und 36.

5) Diese sehr nahe liegende Ergänzung in *Keilinschr. Bibl.* bestätigt durch das MEISSNER'sche Fragment Col. I, 2. Darnach gehören also auch Hirsche und Steinböcke vielleicht zu den nicht als essbar betrachteten Tieren.

6) Diese Felle gebraucht er zu seiner Kleidung. Denn bei seiner Ankunft bei Xisuthros ist er mit Fellen bekleidet. S. u. Tafel XI.

7) In der Unterwelt. Wohl als Totenrichter.

8) Gemahlin des *Nērigal*, des Herrn über das Totenreich. S. BÖLLENRÜCHER, *Gebete* p. 20 f.

9) Bezw.: oder?

10) Was heisst Das? Legen sie Urkunden darüber hin??

11) D. i. Zeit, also Dauer.

Satz scheint zu lehren, dass es auch für den Tod, wie für das Leben, eine bestimmte Dauer, also auch ein Ende gibt, dass er nicht ewig währt.

Tafel XI.

Gilgamesch muss also, da auch er, wenigstens z. T., ein Mensch ist, sterben und verderben. Aber Xisuthros war doch auch einmal Mensch und lebt jetzt gleichwohl als ein Unsterblicher in der Götterversammlung im Elysium. Wie kam denn Das? Die Frage muss sich ihm auf die Lippen drängen, und er fragt Xisuthros darnach. Und als Antwort darauf erzählt ihm Dieser die erschütternde Geschichte von der grossen Flut, nach der er zu seinem weltfernen Gestade zu den Göttern hin als Einer von ihnen entrückt worden sei:

Zu *Schurippak-Schuruppak*[1]) am Euphrat war's, der uralten Stadt, dort beschlossen die Götter, von *Bēl* beraten, eine Flut zu erregen. *Ea* jedoch, der Gott des Wasserbereichs, der Freund des Xisuthros, verrät Diesem, gegen die Verabredung, das Geheimnis; allerdings, darin ein Vorgänger von Midas' Barbier, nicht direkt an Xisuthros; sondern er raunt es Xisuthros' Rohrhause, und zwar dessen Wand zu, die dann das Geheimnis an den — nach der später vorgebrachten Ausrede *Ea*'s — hinter der Wand schlafenden Günstling weitergibt: »Rohrhaus! Rohrhaus! Wand! Wand! Höre, du Rohrhaus, und vergiss nicht[2]),

---

1) Da der *Atrachasīs*, genannt *Adapa*, aus *Eridu* mit höchster Wahrscheinlichkeit Derselbe ist, wie der *Atrachasīs*-Xisuthros aus *Schurippak* — Beide sind Freunde *Ea*'s und Beide leben zu Zeiten grosser Strafgerichte (und in den alttestamentlichen Sagen wird kein Unterschied zwischen ihnen gemacht) — so dürften sich *Eridu* und *Schurippak* wenigstens zum Teil decken. *Eridu* lag in der Nähe der einstigen Mündung des Euphrat und des Tigris.

2) Eig.: erinnere dich, behalte im Gedächtnis. Möglich wäre wohl auch die alte Uebersetzung: verstehe. Die Wand soll sich das Gehörte genau merken, um es genau weitergeben zu können.

du Wand!« Damit wird die Mitteilung an die Wand eröffnet; und die folgenden Worte haben wir uns somit als zunächst an diese gerichtet zu denken. »Du Mensch aus *Schurippak*, Sohn des *Upar-Tutu*! Zimm're(?)[1]) ein Haus, bau' ein Schiff! Lass den Reichtum fahren, suche das Leben! Hasse den [B]esitz und erhalte das Leben. [B]ring' Lebewesen aller Art in das Schiff hinauf . . . . . .« Xisuthros erhält und versteht den Befehl, fürchtet aber, dass man ihn nach dem Zweck des Schiffs fragen werde, und bittet drum *Ea*, ihm zu sagen, was er dann antworten solle. Die Frager solle er, sagt *Ea*, durch die — wahre — Lüge beruhigen, dass er, weil *Bēl* — der Herr der Länder — einen Hass gegen ihn gefasst habe[2]), nicht mehr in ihrer Stadt wohnen und die Erde *Bēl*'s meiden wolle, um zum Süsswassermeer zu *Ea* hinabzufahren. Dann werde sich ein reichlicher Segen von Vögeln und Fischen und Feldfrüchten über sie ergiessen.

Das Schiff wird gebaut, mit sechs Dächern, sieben Aussenwänden[3]) und neun Innenwänden[4]). Eine Schiffsstange wird beschafft; drei oder sechs Saren[5]) Erdpech werden in einen Schmelzofen[6]) geschüttet, drei Saren[5])

---

1) Bestätigt vielleicht durch *Codex Ḫammurabi* § 235, in dem *naq(g)āru* (von einem Schiff) Etwas wie »zurechtzimmern« heissen könnte.

2) An und für sich auch möglich: ihn verflucht habe. Die alttestamentliche Legende spricht für die erste Deutung.

3) Vgl. die sieben Mauern der Unterwelt, von Erech und von Ekbatana, die sieben einander umschliessenden Zimmer, in welche der Tron der Königin von Saba hineingestellt wird, wie sie zu Salomo reist, u. A.

4) Ueber die Maasse der Arche lässt uns das *Gilgamesch*-Epos, jedenfalls, soweit uns erhalten, in Ungewissheit. Nach einem Text, dessen Bedeutung JOHNS erkannte, war das »Schiffshaus« wohl 390 Ellen lang und 150 Ellen breit, und ruhte wohl auf einem Schwimmkörper von 660 Ellen Länge und 410 grossen *suklum*-Ellen Breite. Worauf eine für das Schifl genannte Höhe von 788 grossen *suklum*-Ellen sich bezieht, ist unverständlich. S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 487.

5) Ein Maass.

6) Siehe (auch mit ZIMMERN) *Cuneiform Texts* XVII, 4, 5 und beachte dazu assyr. *kūru*.

Asphalt hinein[geworfen?], dazu drei Saren[1]) Oel herbeigeschafft, von denen der Schiffer zweie birgt[2]). Ein Fest wird gefeiert wie ein Neujahrsfest, und dann ist das Schiff fertig, und Xisuthros lädt darauf all' sein Gold und Silber, alle Lebewesen, die ihm gehören, seine ganze Familie, dazu auch Tiere des Feldes[3]) und »Handwerksmeister«[4]). Zuletzt geht er selbst eines Abends an Bord des Schiffs[5]), übergibt dies seinem Schiffer, und am nächsten Tage bricht das Verderben herein, nach

Berosus l. c.

gewiss nicht lange vor Mitte des Monats Daisios, d. i. etwa unsers Mai.

---

1) Ein Maass.

2) Wozu, ist zweifelhaft.

3) Die von Xisuthros mitgenommenen Tiere sind nach dem o. p. 41 in Anm. 4 erwähnten von JOHNS gedeuteten Text und nach einem von mir dazu gestellten Paralleltext: Kamele, Dromedare, Pferde, Maultiere, GIR-NUNA-Esel, Esel, Eselinnen, Stuten, Rinder, (Wild)rinder, ..., weisse(?) (Wild)rinder, Schafe, weisse(?) Schafe, NIM-Schafe, Ziegen, ZU-Zicklein, kleine Zicklein, Zicklein oder Lämmer, Hirsche, Gazellen, Wildesel, Hasen, Gazellenjunge, eine Reihe von Vögeln, darunter die an letzter Stelle genannten Tauben, Schwalben und Raben, also von den Vierfüsslern nur Grasfresser (*Keilinschr. Bibl.* VI p. 491). Das *Gilgamesch*-Epos sagt Nichts über die Gattungen der Archentiere. Aber eine andere Version der Sintfluterzählung kennt als Archengenossen des Xisuthros von Tieren auch nur solche, die »Kräuter« fressen (*Keilinschr. Bibl.* VI p. 254 f.).

4) Dazu gehören Alle, die eine »Kunst« ausüben, z. B. auch Sänger, nicht zu ihnen eigentlich nur Ackerbauer, Hirten und Sklaven. Möglich, dass nur die Handwerksmeister gemeint sind, die beim Bau des Schiffs mitgewirkt haben. — Im Assyr. *marē ummāni* d. i. »Söhne von Handwerksmeistern«, was an sich auch »Söhne des Volks« heissen könnte. Das ist vielleicht für die Moses-Sage von Belang.

5) Vermutlich verweilt er, um das aussen tobende Unwetter nicht zu hören und der grösseren Sicherheit wegen im innersten Teil des Schiffs, so dass er durch $9 + 7 = 16$ Wände von der Aussenwelt abgetrennt wäre. S. dazu u. die Jonas- und auch die Jesus-Sage.

Tafel XI.

Ein gewaltiges Unwetter erhebt sich. Aber nicht nur der Wettergott *Adad* entfaltet seine furchtbaren Kräfte, sondern auch andere Götter wirken mit, so auch *Marduk* und sein Bote *Nabû*, von denen es heisst, dass sie dabei vorangehn. Ein Südsturm treibt das Wasser in's Land hinein und das Schiff nach dem Norden, und alle Menschen auf der Erde finden den Tod in den Fluten. Selbst den Göttern wird angst und bange, so sehr, dass sie sich zum Himmel des Himmelsherrn[1]) emporflüchten, wo sie den Untergang des Menschengeschlechts beweinen. Nach sechs Tagen hört der Sturm auf, und wohl nach einem weiteren Tage — also sieben Tage nach dem Beginn des Unwetters — zeigt sich's, dass das Schiff auf dem Berge *Nissir*[2]) festsitzt. Am siebenten Tage darnach wird eine Taube, darnach eine Schwalbe, dann ein Rabe herausgelassen. Die ersten Beiden kehren zurück, der Rabe aber nicht, und daran erkennt Xisuthros, dass das Wasser genügend gefallen ist und er das Schiff verlassen kann. »Er lässt dann«, so heisst es weiter, »nach den vier Winden heraus«, also wohl Menschen und Tiere[3]), opfert ein Opfer[4]) und legt ein

1) Der Himmel schlechthin. Kaum etwa eine höchste Himmelssphäre.

2) Oder vielleicht *Nimusch* oder *Nimus*. Der Berg liegt, wenn es nicht einen zweiten gleichen Namens gibt, südöstlich von Ninive und südlich vom unteren *Zâb*, einem linken Nebenfluss des Tigris. Berosus aber, der in der ersten Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts schrieb, lässt die Arche nordnordwestlich von Ninive in der Gegend des heutigen *Djûdî*-Gebirges landen, in Uebereinstimmung mit mehreren von der assyrisch-babylonischen abhängigen vorderasiatischen Sintflutsagen und speziell der alttestamentlichen ausserhalb der *Gilgamesch*-Sage, nach welcher der Sintflutberg in Armenien liegt.

3) Nach Berosus l. c. verlassen zunächst nur er, sein Weib, seine Tochter und der Steuermann (der o. p. 29 ff. genannte Schiffer des Epos) das Schiff.

4) Berosus zufolge nach vorheriger Errichtung eines Altars, die vielleicht auch im Epos vorausgesetzt wird.

»Schüttopfer« auf dem Turm(?)[1]) des Berges nieder; und die Götter, die so lange haben darben müssen, versammeln sich wie Fliegen um[2]) den Opferer. Mit ihnen die Götterherrin, welche, tief erregt über den Untergang der Menschheit, meint, dass *Bēl*, der Urheber der Sintflut, nicht an das Opfer heran dürfe. Dieser kommt darüber zu und sieht mit Ingrimm, dass die Menschheit nicht gänzlich vertilgt ist, und droht, auch die Geretteten noch zu vernichten. »*Ninib*«, der Licht- und Kriegsgott, spricht den Verdacht aus, dass *Ea* die Rettung der Archengenossen verschuldet habe. Aber Der tadelt *Bēl* wegen seines vorschnellen Entschlusses, der die allgemeine Vernichtung, statt nur die der Sünder, herbeiführen sollte, und — so dürfen wir wohl zwischen den Zeilen lesen — deshalb sein, *Ea*'s, Eingreifen zur Rettung des frommen Xisuthros rechtfertige. Und in Zukunft seien ein [3])Löwe, ein »wilder Hund«, Hungersnot und der Würgegott *Ira*[3]) geeigneter zur Bestrafung der sündigen Menschheit als eine Sintflut[4]). Er habe kein Geheimnis der Götter verraten, sondern dem Xisuthros nur einen Traum gesendet, und dadurch habe Dieser es erfahren. So wird *Bēl* besänftigt und tut nun aus eigenem Antriebe, ohne klar ersichtlichen Grund[5]), ein Uebriges: Er geht an Bord

---

1) = *ziqqurratu*, sonst nur mit dieser Bedeutung, also hier wohl = »Wartturm« und nicht etwa »höchster Gipfel«. Israelitische *Gilgamesch*-Sagen begünstigen jene Deutung.

2) Eigentlich: gegen, zu — hin. Oder: über dem Opferer? Zu *eli* = »zu — hin« s. o. p. 7 Anm. 4.

3) S. hierzu unten den Anhang I.

4) Oder: statt der Sintflut hätten lieber ein Löwe etc. unter der Menschheit wüten sollen.

5) Um den Frommen für die ohne eigenes Verschulden ausgestandene Angst zu entschädigen? Um zugleich den Freund und Vertrauten *Ea*'s dem Verkehr mit den Menschen zu entziehen, also einen Lästigen loszuwerden? In Wirklichkeit aber wird Xisuthros wohl vergöttlicht und nach dem fernen Westen hin entrückt, weil er seinem Wesen nach ein Lichtgott ist, der, nachdem er im Osten über dem Gebirge erschienen ist, im Westen verschwinden muss. S. unten Anhang II zum nächsten Kapitel.

des Schiffs, führt Xisuthros — der sich mittlerweile wieder in das Schiff hineinbegeben haben muss[1]) — und sein Weib herauf, lässt sie neben einander niederknien, schlägt[2]) sie und segnet sie: »Vormals war *Utnapischtim*, ein Mensch. Nun sollen *Utnapischtim* und sein Weib werden, wie wir, die Götter.« Und dann entführen Diesen die Götter und lassen ihn in der Ferne, an der »Mündung der Ströme« wohnen[3]).

Berosus

lässt den Xisuthros, nachdem er verschwunden ist, den Zurückbleibenden, die ihn suchen, zurufen, sie sollten fromm sein, sintemal er wegen seiner Frömmigkeit zu den Göttern gehe. Diese Ehre sei aber auch seinem Weibe, seiner Tochter und seinem Steuermann zu teil geworden[4]). Sie selbst sollten nach Babylonien zurückkehren, in Sippar die — dort vor der Flut vergrabenen — Schriften ausgraben und unter den Menschen verbreiten.

Tafel XI.

Der Vergöttlichte und Unsterbliche ist mit seiner Geschichte zu Ende, er hat *Gilgamesch* erzählt, wie er selbst durch die Verleihung ewigen Lebens ausgezeichnet worden sei. Nun aber liest er seinem Zuhörer die bange Frage vom Gesichte ab: »Aber Was wird aus mir?«, und, wohl nur scheinbar mitleidig, jedenfalls aber wohl mit Absicht doppelsinnig — denn das von ihm gebrauchte assyrische

---

1) Die israelitische Sage lässt als Motiv hierfür Furcht vor *Bēl* erschliessen. S. u. die Jakob- und die David-Sage.

2) Oder: berührt. Nämlich — so mit meinem Schüler Herrn stud. phil. Hoschander —, um sie zu verwandeln, und zwar in Götter. S. o. p. 18 Anm. 2.

3) Natürlich mit seinem Weibe.

4) Hiervon sagt der keilinschriftliche Bericht direkt Nichts. Doch kennt er ja einen Schiffer des Xisuthros auch nach seiner Entrückung. Der wird also mit ihm entrückt sein. Und eine Tochter des entrückten Xisuthros, die bei dem Entrückten wohnt, kennt die israelitische *Gilgamesch*-Sage so gut wie die griechische.

Wort für »Leben«, sei es zeitlich begrenzt, sei es ewig, bedeutet ja zugleich »Gesundheit«, »Genesung«, »Erholung« — fährt er fort: »Nun aber, Wer von den Göttern wird dich (zu ihnen) versammeln, dass du das Leben findest, das du suchst? Wohlan, leg' dich nicht schlafen sechs Tage und sieben Nächte!« Xisuthros hat gut raten, und der Ueberkluge weiss wohl, dass selbst *Gilgamesch*'s, des Uebermenschen, Kräfte nach der langen, aufzehrenden Reise schliesslich ein Ende haben. Er weiss wohl, dass sein, anscheinend ironischer, Rat nicht befolgt werden kann. Und er wird es nicht. Denn urplötzlich, sowie *Gilgamesch* sich hingesetzt hat, »bläst ein Schlaf wie ein Wetter gegen ihn hin«, und wohl spottend spricht Xisuthros zu seinem Weibe: »Sieh' den Starken, der das Leben wünschte. Ein Schlaf wie ein Wetter bläst gegen ihn hin.« *Gilgamesch* hat sich also, so kann Xisuthros sagen, durch eigene Schuld das »Leben« entgehen lassen. Sein Weib aber hat Erbarmen mit ihm und sie möchte, so scheint es, das Geschehene ungeschehen machen, und darum bittet sie ihren Mann, *Gilgamesch* anzustossen, damit er aufwache und auf dem Wege, den er gegangen, in Gesundheit[1]) zurückkehre. Anscheinend nicht ohne weiteren Spott befiehlt darauf Xisuthros dem Weibe, »seine«, d. h. *Gilgamesch*'s, Brote zu backen und ihm zu Häupten zu legen. Das tut sie im Nu. Alsbald sind sechs offenbar seltsame Brote fertig und als siebentes Brot[2]) wird gezählt, dass Xisuthros ihn sofort anrührt, sodass er aufwacht, aufwacht in demselben Moment, in dem er eingeschlafen ist; also dass er garnicht geschlafen und demnach nicht gegen Xisuthros' Anweisung verstossen hat! Und wie *Gilgamesch* sich anscheinend darüber beklagt, dass er ihn alsbald wieder

---

1) D. h. mit neuer Lebenskraft erfüllt? Sie spricht also nicht von ewigem Leben, aber auch nicht unmissverständlich von einer eigentlichen Genesung.

2) Dass hier wirklich meiner Deutung gemäss von sieben »Broten« die Rede ist, ergibt sich klar aus der Jesus-Sage.

aufgeweckt hat, zählt Der ihm seine mysteriösen sieben Brote auf.

Die Brote sind offenbar nicht eindrucksvoll und heben *Gilgamesch*'s Mut nicht. Er weiss nicht, was tun, weiss nicht, wohin er gehen soll: »[Wi]e(?) soll ich tun, *Utnapischtim*, wohin soll ich gehen, . . .?« Er hat Angst davor, nach Hause zu kommen; denn in seinem Schlafgemach und sonstwo sitze[1]) der Tod.

Aergerlich, scheint's, über den immer noch nicht Befriedigten, und mit einem Fluch gegen den Schiffer, der ihm den lästigen Unglücksmann zugeführt hat, wohl mit dem Fluche, dass er nie wieder zu Xisuthros zurückkehren solle[2]), befiehlt Dieser dem Schiffer, *Gilgamesch* zur Waschstelle[3]) zu bringen, damit er dort seinen Schmutz rein wie Schnee wasche und seine Felle abwerfe und das Meer sie entführe. Sein Leib solle wieder schön, die Binde seines Hauptes[4]) erneuert und er mit einem neuen Gewande bekleidet werden, das neu bleiben und nicht schäbig werden solle, bis er wieder zu seiner Stadt zurückgelange. All' Das geschieht, und *Gilgamesch* und der Schiffer machen das Schiff flott und steigen ein.

Aber wieder regt sich das Mitleid im Weibe des Xisuthros. Dieser will den Unbequemen nur sobald wie möglich loswerden. Sie aber ist in Sorge wegen der ge-

---

1) Oder: wohne.

2) »*Amēl-Ea* (?), die Uferma[uer freue] sich (?) deiner [nicht?] (Das wäre: »[begr]üsse dich nicht freudig«), die Landungsstelle hasse dich (oder verfluche dich)! Wer da — jetzt — an ihrem Ufer einhergeht, dürste nach ihrem Ufer!« In der Tat geht *Amēl-Ea* (?) mit *Gilgamesch* nach Erech, nachdem Beide das Schiff am östlichen Ufer des Mittelmeeres (?) verlassen haben, und kehrt also nicht zu Xisuthros zurück. Dies spiegelt sich auch noch in der israelitischen, der arabischen und der griechischen Sage wieder.

3) Wohl ein durch ein eingerammtes Rohrgitter abgesperrter Platz im Wasser. Das Ideogramm, d. i. die Zeichengruppe für das entsprechende Wort (*Cuneiform Texts* XIV, Pl. 47) bedeutet: »Etwas zum Waschen aus Rohr«.

4) D. h. das um das Haupt als Bedeckung gewundene Tuch.

fahrvollen Heimfahrt, und darum fragt sie nun ihren Gatten, was er ihm geben könne, um ihm, dem vielgeprüften Dulder, eine glückliche Reise zu sichern. Xisuthros geht auf ihre Frage ein, sei es, dass auch ihn das Mitgefühl packt, sei es, dass ihm nur Alles daran liegt, den Fremdling baldmöglichst daheim zu wissen. Er befiehlt *Gilgamesch*, der mit dem Schiff wieder an's Ufer herangekommen ist, ein spitziges Kraut aus dem »Süsswasser«[1]) zu holen. In

1) Das »Kraut«, so spitzig, dass es *Gilgamesch* die Hand durchbohrt, ist entweder ein reines Phantasiekraut, oder kein Kraut in unserem Sinne, und dann anscheinend, mit Herrn Dr. KÜCHLER, eine Koralle. Da die Pflanze eine Waffe gegen das Meer sein soll, so erinnert sie an das *Western Asia Inscriptions* II, 43 No. 2 Obv. (= *Cuneiform Texts* XIV Pl. 18 Rev.) genannte Kraut KU *ma-lach*, d. i. vielleicht »Waffe des Schiffers«. Darunter werden genannt: *kusa a-ab-ba* = »Stern des Meeres« und *kusa ia-a-mi* mit gleichem Aequivalent. Da *iāmi* also hebräischem *iām* = »Meer« — mit langem *a* für sonstiges kurzes *a* — entspricht, so dürfte *kus-a* auch ein westsemitisches Wort, also wohl hebr. *kōs* = »Becher« sein. Vor diesen drei Namen finden wir in II R 41 No. 10 (= *Cuneiform Texts* l. c. Pl. 25 Obv.) als Synonyma: *schami kirib tāmtim*: »Kraut aus dem Innern des Meeres«, *(schammu) a-ab-ba rapaschtu* = »(Kraut) aus dem weiten Meere« und KA, d. i. wohl *schinni a-ab-ba* = »Zahn bezw. Elfenbein des Meeres«. Die Edelkoralle im mittelländischen Meere hat nun »Blüten« mit einer achtblättrigen Krone wie ein babylonischer achtstrahliger Stern, und von der Form einer Vase, und ihre Masse ähnelt im Bruch und im Schliff der des Elfenbeins. Es scheint demnach so, als ob die Pflanze eine Edelkoralle wäre. — Zur Lesung *a-ab-ba* — und nicht etwa *tāmti*, dem assyrisch-babylonischen Aequivalent des sumerischen *a-ab-ba* — s. KING, *Magic* No. 61, 6 oder, bei ZIMMERN, *Schurpu* Taf. V f., 190, Taf. VIII, 67 und *Western Asia Inscriptions* IV², 29* No. 4 C Rev. 1 f., wo A-AB-BA jedesmal durch *tām(a)tu rapaschtu* = »das weite Meer« erläutert wird, demnach gewiss nicht *tāmtu* gelesen werden kann. Also *schin(ni) a-ab-ba* vielleicht im äussersten Westen gefischt. Nach I Kön. 10, 22 und II Chr. 9, 21 werden nun aber *schenhab*'s in Tarschisch, ebenfalls im äussersten Westen — ja identisch mit dem Wohnort des Xisuthros; s. o. p. 37 — geholt (s. dazu unten die David-Sage). Sind damit also *schin(ni) a-ab-ba*'s gemeint und somit Edelkorallen?

Die ganze Ausführung über diese »Pflanze« wird aber durch die Tatsache erschüttert, dass in medizinischen Texten Oel von *schin(ni)-a-ab-ba* genannt wird (KÜCHLER, *Beiträge zur Kenntnis der assyr.-babyl. Medizin*), es müsste dies denn Oel mit Korallenstaub sein. Denn aus der Edelkoralle lässt sich kein Oel gewinnen. Und dann noch Eins: Das Wunderkraut wird

dessen Besitz werde er glücklich nach Hause zurückkehren[1]). *Gilgamesch* holt sich das Kraut, indem er sich anscheinend auf den Boden des Wassers hinablässt, und frohlockend nennt er es dem Schiffer als ein Kraut, durch das der Mensch wieder jung werde. Endlich glaubt er das Mittel erlangt zu haben, um dem Tode zu entgehen, dem so sehr gefürchteten. So ganz ist er von dem einen quälenden Gedanken an den Tod erfüllt. Einen Grund zu jener Meinung hat aber nur er[2]) aus den Worten des Xisuthros entnehmen können.

So fährt er denn hoffnungsfreudig mit dem Schiffer ab und der Heimat zu. Nach einer Reihe von Tagen oder nach längerer Zeit landen sie, und *Gilgamesch* findet eine Wassergrube mit kaltem Wasser und wäscht sich darin. Währenddessen aber kommt eine Schlange, die das Kraut gerochen hat, und nimmt es fort. *Gilgamesch* bemerkt den Verlust und bricht in Klagen aus, und erkennt in ihm seltsamerweise ein Zeichen dafür, dass er das Schiff am Ufer zurücklassen und zu Fuss weitergehen soll. Seltsamerweise: denn er weiss ja doch wohl Nichts davon, dass das Kraut ihn gegen das Meer geschützt hat. Und doch nicht so seltsamerweise. Denn aus dem entsetzlichen und ganz unerwarteten Verluste konnte er wohl auf den Zorn

---

aus dem *apsū*, d. i. dem »Süsswasser«, geholt (s. zu *apsū Keilinschr. Bibl.* VI p. 559 f. und dazu Daiches in *Zeitschr. f. Assyr.* XVII p. 397 f.). Dass wirklich an Süsswasser zu denken ist, bestätigen die Odysseus-, die Menelaus- und die Argonauten-Sage. Und warum *Gilgamesch* gerade Etwas aus dem Süsswasser nötig hat, ist deutlich: Er soll damit ja das Salzmeer bändigen. Die Edelkoralle aber wächst, oder besser, lebt, auf dem Boden des Salzmeers. Wenn wir also nicht etwa mit Unwissenheit der Babylonier rechnen dürfen, so folgt, dass es mit der Edelkoralle doch Nichts ist.

1) Das Kraut soll also das gefährliche Meer überwinden helfen. Es ist von nöten, nachdem auf der Hinfahrt die Stange oder die Stangen zertrümmert sind, welche *Gilgamesch* abgehauen hatte, als Ersatz für den Behälter(?) mit Steinen und — die Pflanze oder Blume! S. o. p. 30.

2) Und deshalb wohl fast alle Assyriologen.

der Götter schliessen[1]), den er mehr auf dem ihm unvertrauten Meere als auf dem Lande fürchten musste. So tat er, tat wohl auch der Schiffer recht daran, das Schiff am Ufer liegen zu liessen. Ohne das Kraut konnte wohl auch Dieser nicht zurück. Der Fluch des Xisuthros hat sich erfüllt: der Schiffer kehrt niemals wieder zum Gestade der Seligen zurück.

Mit *Gilgamesch* zieht er nun zu Lande weiter nach Erech. Und jetzt stehn sie davor oder darin und in dem Unglücklichen erwacht wieder der König und Tyrann: »Geh' hinauf, *Amēl-Ea*«, so befiehlt er dem Schiffer, nunmehr seinem Diener, »und geh' hin und her auf der Mauer von Erech! Besieh' die Aufschüttung und beschau' das Ziegelwerk! Wenn ihr Z[iegelwe]rk (noch) nicht wieder hergestellt ist und ihr Fundament die sieben K[l]ugen[2]) (noch) nicht gelegt haben[3]), will ich ein Sar[4]) von der Stadt, ein Sar[4]) von den Parken, ein Sar[4]) . . . von den [T]rü[mme]rn(?) des Hauses der *Ischtar*, drei Saren und die Trümmer(?) von Erech h[insch]ütten.«

Damit schliesst Tafel XI. Der Schiffer verschwindet jetzt, wenigstens in dem uns erhaltenen Teile der zwölften, d. i. der letzten Tafel, von der Bühne. Was aus dem interessanten Unsterblichen, aber von der Insel der Seligen Verbannten wird, der nun zu einem »ewigen Juden« werden muss, wissen wir leider, leider nicht[5]).

Tafel XII.

Gilgamesch hat seinen Frieden nicht gefunden. Seine Reise ist zwecklos gewesen. Das Leben hat er nicht er-

1) Dgl. hat uns anscheinend noch die Odysseus-Sage erhalten.

2) Wohl »Ratsherren« oder Dgl. von Erech. Zur Siebenzahl ist die 7-Zahl der Stadtteile von Erech zu vergleichen. O. p. 2 Anm. 3.

3) S. o. p. 4 Anm.

4) Ein Maass.

5) Die israelitischen und die griechischen *Gilgamesch*-Sagen geben hierüber keine unmissverständliche Auskunft.

langt, das er finden wollte. Er weiss jetzt sicherer als je, dass er, wie Alle, dem Tode nicht entrinnen wird, und der Gedanke an ihn erfüllt nach wie vor seine Seele. Und wohl kaum in seine Stadt zurückgekehrt von der heroischen Wanderung und Fahrt zu dem göttlichen Manne, von dem er Alles erhoffte und Nichts erhielt, erkühnt sich der Uebermensch zu einem neuen ungeheuren Wunsche, den bisher kein Sterblicher aussprach, ja nur fassen konnte: Sein gestorbener Freund soll ihm erscheinen und ihm Kunde von der Erde geben, der er verfallen ist! Er will aus dem Munde des Toten erfahren, was kein Mensch vor ihm erfuhr: was er dort unten zu gewärtigen habe! Oder will er gar die Erde dazu bewegen, ihren Raub wieder herauszugeben[1])?

Eine uns unbekannte Person gibt ihm, so scheint es, Weisung, was er zu tun habe, um das Gewünschte zu erlangen[2]): »*Gilgamesch* . [. . . . .], wenn [du] zu [. . . . .], zum Heiligtum . . [. . . . . .], [ziehe dir kein] reines Kleid [an], als ob(?) du ein (gewöhnlicher) Bürgersmann(?)[3]) wärest(?) . . . [. .]. Salb[e] dich nicht mit gutem Oel der Schale; (sonst) werden [sie] sich zu seinem Dufte zu dir scharen. Den Bogen stell' nicht auf die Erde; (sonst) werden die vom Bogen Getroff'nen dich umringen. Den (Herrscher)stab erheb' nicht mit de[iner] Hand; (sonst) werden die Schatten[4]) vor dir erzittern. Schuhe schuhe nicht an deine Füsse; mache kein Geräusch auf der Erde; dein Weib, das du liebtest, küsse

1) Die syrischen, die israelitischen und die griechischen *Gilgamesch*-Sagen lassen uns hierüber im Zweifel. Denn nach einigen von ihnen könnte man auf eine Totenzitierung, nach anderen aber auf eine Totenerweckung in der Originalsage schliessen.

2) Schwerlich sind die folgenden Worte früher zu *Eabani* gesprochen worden.

3) Diese Uebersetzung dürfte durch die Saul- und die Jerobeam-Sage bestätigt werden.

4) Hauchwesen, die sich beim Tode von dem Menschen trennen und dessen Gestalt haben.

nicht; dein Weib, das du hasstest, schlage nicht; dein Kind, das du liebtest, küsse nicht; dein Kind, das du hasstest, schlage nicht; (sonst) wird dich das Jammern der Erde [p]acken . . .« Nach einer Lücke sehen wir wohl *Gilgamesch* vor seiner Göttin *Ninsun*[1]) und hören wohl ihn zu ihr sagen: ». . . [Sein Weib, das er liebte, hat er geküsst]; [sein Weib, das] er hasste, [hat er geschlagen]; [sein Kind, da]s er liebte, [hat er geküsst]; [sein] Kin[d, da]s er hasste, hat er ge[schlagen]; (drum) hat ihn das Ja[mme]rn der Erde gepackt[2]). Die da ruht, die da ruht, die Mutter des *Ninazu*[3]), die da ruht, de[ren bl]endender Rücken(?) von keinem Kleide bede[ckt] ist, de[ren] Brust [w]ie die Schale einer Dose nicht . . [is]t, hat (drum?) ge- . [. t], dass *Eabani* aus der Erde em[porsteige]. (Aber?) *Namtā*[*ru*[4]) hat] ihn (ja?) [nicht ge]packt, ein Unglück hat ihn nicht gepackt; die Erde [hat ih]n [gepackt?]. Der Kaue[rer *Nērigal*'s[5])], der nicht loslassende, hat ihn (ja?) nicht gepackt; die Erde [hat ih]n [gepackt?]. Am Ort der S[chlacht der M]änner ist er (ja?) nicht gefallen; die Erde [hat ih]n [gepackt?].« Gegen die Gesetze des Totenreiches, so scheint *Gilgamesch* zu meinen, ist sein Freund von der Erde hinweggerafft worden, und darum, so scheint er zu hoffen, müsse sie gezwungen werden können, ihre Beute wieder fahren zu lassen. Aber er hofft vergeblich. *Ninsun* weint über ihren Knecht *Eabani*, aber zu antworten hat sie Nichts. Da geht *Gilgamesch* zu *Bēl*, dem Herrn der Länder, dann zu *Sin*, dem Mondgotte, und wiederholt vor ihnen einen Teil seiner Klage. Aber auch sie ant-

1) Deren heiliges Tier das Huhn ist. Vermutlich eine Lichtgöttin. S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 458.

2) Oder lauter Fragen? Also: »Hat er das Weib etc.«? Wer ist der »er«? Gewiss nicht *Gilgamesch*, falls Dieser der Redende ist. Aber o. in der parallelen Stelle scheint *Gilgamesch* ganz sicher der entsprechende »du« zu sein.

3) Ein Gatte der Königin der Unterwelt.

4) Der Seuchengott.

5) Gott des Todes und des Totenreiches.

worten ihm nicht. Endlich kommt er zu *Ea*, dem Herrn des Wasserbereiches, dem Freunde der Menschen, und Der erbarmt sich seiner. Er verwendet sich für *Gilgamesch* bei *Nērigal*, dem Herrn des Totenreiches, und Dieser öffnet alsbald ein »Loch der Erde«[1]) und lässt den Schatten[2]) *Eabani*'s wie einen Wind aus der Erde herausfahren. »Sage, mein Freund, sage, mein Freund, das Gesetz der Erde[3]), das[4]) du gesehen, sage!« So redet *Gilgamesch* den Schatten an und der gibt zur Antwort: »Werd' ich (es) dir nicht sagen, mein Freund, werd' ich (es) dir nicht sagen[5])? Wenn ich dir das Gesetz[3]) der Erde, das[4]) ich gesehen, sage, [.] ., setze dich, weine!« Darauf die Entgegnung: »[Ich will . . en], will mich setzen, will weinen.« Und nun erzählt *Eabani* seinem Freunde, wie es in der Totenwelt aussieht. Leider ist das Folgende sehr verstümmelt und lückenhaft. Die Tafel schliesst ab mit einem Zwiegespräch zwischen den beiden Freunden: . . . »Wer den Tod des Eisens(?) . . [starb], [6])sahst du (den)?« »[(Ja,) ich sah (ihn)[6])]: Im Schlafgemach ruht er und trinkt reines Wasser.« »Wer in der Schlacht erschlagen ward, sahst du (den)?« »(Ja,) ich sa[h] (ihn): Sein Vater und seine Mutter erheben sein Haupt und sein Weib [beugt sich?] auf [ihn nieder?].« »Wessen Leichnam in die Steppe geworfen ward, sahst du (den)?« »(Ja,) ich sa[h] (ihn): Sein Schatten[7]) ruh[t] nicht in der Erde.« »Wessen Schatten[7]) Keinen hat, der sich um ihn kümmert, sahst du (den)?« »(Ja,) ich sah (ihn):

1) Gewiss eine Oeffnung im Grabe oder Grabbau.

2) S. o. p. 51 Anm. 4.

3) D. h. nach welchem Brauch es in der Erde hergeht.

4) Doch nicht: die?

5) Oder: »Ich werde (es) dir nicht sagen etc. .?

6) So wohl hier und im Folgenden zu fassen, nur z. T. gegen die Ansicht Anderer, aber durchaus gegen meine frühere, auf der ich allerlei falsche Folgerungen aufbaute. ZIMMERN kommt in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 580 der Wahrheit sehr nahe mit: das sahst du? ja ich sah es.

7) S. o. p. 51 Anm. 4.

Reste[1]) im Topfe, Bissen(?)[2]) von Essen, die auf die Strasse geworfen wurden, isst er.«

So endet die Tafel und damit zugleich das Epos. Von weiteren Schicksalen des babylonischen *Gilgamesch* wissen wir Nichts. Vermutlich stirbt er alsbald nach der Zitierung *Eabani*'s[3]).

---

1) Eigentlich: (Schon einmal) zum Essen Vorgesetztes des Topfes.

2) Nach *Cuneiform Texts* XVI, 10, 10 und 12 und XVII, 37, 9 ist das *kasāpu* der, in Speise bestehenden, *kispu*'s für die Totengeister mit dem Ausgiessen von Wasser verbunden und scheint der *kispu* also erst beim Totenopfer durch *kasāpu* zustande zu kommen. Somit ist die früher auch von mir vertretene Deutung »Rest« für *kispu* und darum auch für das an unsrer Stelle gebrauchte *kusiptu* wohl nicht richtig. Vielleicht ist an »Bissen« »Stück« zu denken und heisst *kasāpu* »zerkleinern« »zerschneiden«, in Uebereinstimmung mit dem Arabischen, in dem *kasafa* »abschneiden« und *kisfun* »abgeschnittenes Stück« bedeutet. Zu *kusāpu* = »Bissen« s. übrigens schon Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*[4] Glossar (Zimmern).

3) Wenn die israelitische und die griechische *Gilgamesch*-Sage nach dem Reflex der Totenzitierung meist noch Vielerlei von ihrem *Gilgamesch* erzählen, so hat ihnen nicht etwa eine Gestalt der babylonischen Sage vorgelegen, die das Epos weiterführte. Denn das, was in jenen Sagen als ihnen gemeinsames Gut auf diesen Reflex folgt, geht ohne Frage auf Stoffe zurück, die das *Gilgamesch*-Epos vor der Totenzitierung hat und die im Lauf einer langen noch verfolgbaren Entwicklung ihren Platz gewechselt haben. Siehe dazu unten die Analyse zunächst der israelitischen Absenker der Sage.

Anhang I.

Die sieben babylonischen Plagen vor der Sintflut.

In der Sintfluterzählung spricht der Gott *Ea* (s. o. p. 44) von vier Plagen für die Menschheit, einer durch einen Löwen, einer durch einen »wilden Hund«, einer Hungerplage und einer durch den Würgegott *Ira* (vielleicht auch *Ura*)[1]. Aus der genannten Stelle allein könnte man schliessen, dass sie für *Ea* rein imaginär sind. Nun wissen wir aber aus anderen Texten (s. u.), dass 1. nach der Sage ein *labbu*[2], also wohl ein Löwe, die Menschheit wirklich einmal heimgesucht hat; dass 2. nach der Sage drei Hungerplagen — erst zwei, dann eine —, mit einer Seuchenplage dazwischen, — verhängt, wie die Sintflut, von dem Länder- und Götterherren *Bēl* — über die Erde dahingegangen sind[3]; dass 3. nach der Sage der Würgegott *Ira* einmal auf der Erde gewütet hat. Ferner ist uns bekannt, dass wenigstens zur Zeit der zweiten Hungerplage und der Seuchenplage ein *Atrachasīs* als Freund des *Ea* unter den Menschen lebte, ebenso wie ja zur Zeit der Sintflut. Da die Präsumption dafür ist, dass die beiden nicht ausdrücklich von einander unterschiedenen *Atrachasīs*e mit einander identisch sind, der *Atrachasīs*-Xisuthros der Sintflut aber nach der Sintflut nicht mehr unter den Menschen wohnt, so scheint es zunächst wahrscheinlich, dass die zweite Hungersnot, die Seuche und die dritte Hungersnot vor der Sintflut gerast haben; weiter aber auch, dass Dies von der Löwenplage,

1) = oder doch identifiziert mit *Nērigal*, dem Gotte des Todes und des Totenreichs.

2) An sich auch *kalbu* = »Hund« möglich, auch *ribbu*, das aber sonst nicht bezeugt ist.

3) Dass zwischen der ersten und der zweiten Hungerplage keine andere Plage gewütet hat, ist zwar nicht absolut sicher, aber doch wahrscheinlich.

der des »wilden Hundes«, der ersten Hungerplage und der des Würgegottes *Ira* gilt. Wir dürften somit vermuten, dass diese alle, mit Ausnahme der Seuchenplage zwischen den Hungerplagen, von *Ea* erwähnt werden, weil sie der Sintflut einmal vorhergegangen sind — wobei begreiflicher Weise nicht ausdrücklich von drei Hungerplagen gesprochen wird —; und ebenso, bis der Beweis vom Gegenteil erbracht wird, dass die von *Ea* beobachtete Reihenfolge bei der Aufzählung der Plagen deren Chronologie berücksichtigt.

Darnach hätten wir vorderhand mit folgender Reihe zu rechnen: 1. die Löwenplage; 2. die des »wilden Hundes«; 3. und 4. zwei Hungerplagen; 5. eine Seuchenplage; 6. eine Hungerplage; 7. eine durch den Würgegott *Ira*; und darnach die Sintflut[1]).

Von der Löwenplage erzählt der in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 44 ff. transskribierte und übersetzte Text, dem leider alle Zeilenenden weggebrochen sind[2]): Es stöhnen die Städte und die Menschen jammern[3]). Aber ihr Geschrei und ihr Rufen scheinen ungehört zu verhallen. Was die Ursache des Jammerns ist, geht aus dem Eingang des Textes nicht hervor. Aus Z. 5 und 6[4]) könnte man, ohne allzu kühn zu sein, schliessen, dass das Meer, aber nur unter Preisgabe der notwendigen Vorsicht mit Bestimmt-

1) Die israelitische und die griechische *Gilgamesch*-Sage werden die Richtigkeit unsrer Annahme erweisen.

2) Die letzte Reproduktion davon gab KING in *Cuneiform Texts* XIII Pl. 33 f., die letzte Transskription und Uebersetzung HROZNÝ in s. *Mythen von dem Gotte Ninrag* p. 108 f.

3) Es sind also bereits Menschen auf der Erde, und es ist mir darum nicht recht begreiflich, wie ZIMMERN und GUNKEL in des Letzteren *Schöpfung und Chaos* in diesem Text eine zweite Rezension des *Tiāmat*-, d. i. des Schöpfungsmythus erkennen konnten.

4) Die Menschen klagen: »Wer . . . . ., das Meer . . . . .?«

heit folgern, dass eine grosse Schlange beteiligt ist[1]). Aus dem weiteren Verlauf der Geschichte aber ergibt sich, dass der Urheber der Angst zunächst ein *labbu*, also ein Löwe, ist. Nun zeichnet aber *Bēl*, der Länderherr, während die Menschen noch unter der Plage stöhnen, am Himmel ein Bild eines Tieres von ungeheuren Dimensionen ein. Es ist nicht weniger als 50 Doppelstundenstrecken, also etwa 50 Meilen lang, aber allem Anscheine nach von verhältnismässig sehr geringer Breite, da eine Dimension seines Maules nur sechs oder sieben Ellen beträgt. Darnach scheint es irgend ein Schlangenwesen zu sein, wie auch schon ZIMMERN annahm. Es befindet sich, scheint's, in Wasser von neun Ellen Tiefe, scheint also eine Wasserschlange, eine Hydra zu sein[2]), und hat einen Schwanz, den es hochhebt. Das Bild erschreckt die Götter so sehr, dass sie sich alle zu dem Mondgott *Sin* flüchten und sich an seiner Kleidschnur festhalten. Nun ergeht, gewiss durch *Bēl*, die Aufforderung an die Götter, den Löwen zu töten, und dessen Bezwinger wird die Königsherrschaft versprochen: »Wer wird hingehn und den Löwe[n töten und] das weite Land [. . . . .] erret[ten]? Der soll auch die Königsherrschaft ausüben [. . . . . . .].« Zuerst wird der Gott *Tischpak*[3]) namentlich aufgerufen. Aber Der weicht wenigstens zunächst aus und entschuldigt sich. Dann folgt eine Lücke. Am Schluss des Textes sagt wieder ein Gott, vermutlich *Bēl*, zu einem anderen, der nur vielleicht *Tischpak*[4]) ist: »Lass eine Wolke aufsteigen(?), einen Sturmwind [. . .], . [halte?] dein Lebenssiegel vor dir hin, fahr'

---

1) Erhalten ist in den Zeilen hinter »Wer« und »Meer« MUSCH, das zwar »Schlange« heissen kann, aber nicht muss.

2) Am Himmel entspricht ihr wohl in der Tat eine Hydra (s. unten Anhang I zum nächsten Kapitel) und in der Herakles-Sage sicher die Hydra im lernäischen Sumpf. S. Band II.

3) Früher schien die Lesung *Tischchu* gleich möglich. Jetzt dürfte der Personenname *Tischpak(?)um* (Bu. 91—5—9, 2173 Z. 27 in *Cuneiform Texts* VIII) eine Lesung *Tischpak* sichern.

4) S. unten p. 66 ff.

hinab und tö[te] den Löwen!« »Da liess er eine Wolke aufsteigen(?), [. . .] einen Sturmwin[d], [hielt] sein Lebenssiegel vor sich hin, fuhr hinab und [tötete] den Löwen. Drei Jahre, drei Monde, jeden(?) Tag[1]) und . [. . .][2]) fliesst dahin das Blut [vom Leibe?] des Löwen[3])[4]).« Damit schliesst der Text ab. Die Geschichte müsste, nach den Worten *Bēl*'s an *Tischpak* zu schliessen, damit enden, dass dem auf der Wolke herabgekommenen Sieger die Königsherrschaft verliehen wird[5]).

labbu heisst »Löwe«, und wenn wir in dem zu bezwingenden Tier ein sonst bekanntes sehen dürfen, dann kann es sich, falls nicht etwa um einen Hund — s. o. p. 55 —, nur um einen Löwen handeln, der dann nach dem Schluss des Texts von riesenhaften Dimensionen gewesen wäre. Nun liegt es aber doch nahe, dass *Bēl* gerade das zu tötende Tier an den Himmel zeichnet. Das von ihm gezeichnete Ungeheuer dürfte aber wohl sicher eine Schlange sein, und dessen gewaltige Dimensionen einer- und der Umstand andrerseits, dass das Blut des *labbu* mehr als drei Jahre lang fliesst, scheinen doch im Zusammenhang mit einander zu stehen. Also doch kein Löwe, sondern doch, nach der herkömmlichen Auffassung, eine Schlange? Oder etwa Beides, nämlich eine Schlange mit Löwenkopf? Heisst doch ein vierbeiniges Tier zwar mit Schlangenkopf, -hals und -schwanz, aber im Uebrigen mit

1) Im Text UD I KAN = *umak(k)al.* Zu *umak(k)al* = »jeden Tag« s. ZIMMERN und JENSEN bei ZIMMERN, *Beiträge* p. 164 Anm. 8.

2) Nach KING l. c. vielleicht [jede] N[acht].

3) Oder: das Blut [. . . .] des Löwen.

4) Es ergiesst sich also sein Blut in einem grossen Strom über die Erde und wohl sicher auch in's Meer. Das Blut der Salzflut *Tiāmat* wird nach dem Süden entführt (*Keilinschr. Bibl.* VI, p. 28 f. Z. 132). Damit will die Sage wohl die rote Färbung des erythräischen Meeres erklären (ibid. p. 342). Ob Andere sie auf eingeströmtes Blut des Löwen zurückführten?

5) Und dass sie so geendet hat, zeigen ausser der Daniel-Sage und der Apokalypse Johannis die Jerobeam-, die Saul-, die Gideon-, die Jephthah- und die Jesus-Sage. S. dazu unten.

Körperteilen anderer Tiere[1])[2]) »Rotschlange«[3]). Notwendig ist aber keine dieser zwei Auffassungen. Denn die an den Himmel gezeichnete Schlange braucht nicht der *labbu* zu sein. Aber Was ist es dann mit ihr?

Wenn sie von *Bēl* gezeichnet wird und die Götter sich vor ihr fürchten, so muss sie doch wohl in der Welt der Wirklichkeit als ein Gegenstand der Furcht vorhanden sein. Also müsste an der Plage ausser einem Löwen etwa auch eine gewaltige Schlange beteiligt sein.

Löwe und Schlange finden wir nun mit einander kombiniert an der in Anm. 2 angeführten Stelle, nach welcher dem Kriegsgott »*Ninib*« wohl die Kraft eines oder des Löwen und die einer oder der grossen Schlange beigelegt wird (»von der Kraft eines etc.«). Mag sein, dass mit diesen Tieren solche der Löwenplage gemeint sind. Naheliegend aber ist es, dass die Schlange der Plage in dem *Zeitschr. f. Assyr.* IV auf p. 369 von STRASSMAIER veröffentlichten Text gemeint ist. Denn in diesem wird, falls die Edition zuverlässig ist, ein Jahr der grossen *muschruschschū* d. i. der grossen »Rotschlange«[3]) erwähnt. Unter dem fortlaufenden Text befindet sich nun eine Landkarte, die einen Teil von Babylonien vom Meere, nämlich vom Wasser des persischen Meerbusens, umgeben zeigt. Da an der Löwenplage auch das Meer irgendwie beteiligt zu sein scheint und die an den Himmel gezeichnete Schlange sich im Wasser aufhält, dazu eine »*muschruschschū* des Meeres«

---

1) S. eine Abbildung davon bei DELITZSCH, *Babel und Bibel* II p. 13 und bei HILPRECHT, *Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur* p. 76.

2) Zu dem mandäischen König der Unterwelt, der mit Löwenkopf und Schlangenleib gedacht wird, s. u. p. 64. Nicht ganz unmöglich ist es, dass in HAUPT, A.S.K.T. 79 No. 10 Z. 3 f. ein derartiges Ungeheuer erwähnt wird. Denn dort könnte *ug-ga* = *labi* mit *muschgal* = *muschgalli* zusammen ein Wort bilden und übersetzt werden: (von der Kraft) der »Löwen-Riesenschlange«.

3) Zur Deutung von *muschruschschū* als »Rotschlange« s. zuletzt *Keilinschr. Bibl.* VI p. 570, aber schon vorher MEISSNER und ROST, *Bauinschriften Sanheribs* p. 98 f. Z. 5.

sonst bezeugt ist[1]), so könnte man aus der Karte schliessen, dass zur Zeit der Löwen(- und Schlangen)plage ein Teil von Babylonien vom Meere umflutet war. Gegen auch meine frühere Ansicht braucht die Erwähnung des Sintfluthelden *Utnapischtim* im Text nicht etwa auf die Sintflut hinzudeuten. Denn hat Dieser nach p. 69 ff. unten bereits zur Zeit wenigstens mehrerer Plagen gelebt, dann hindert Nichts eine Annahme, dass er auch schon die Löwenplage erlebt hat[2])[3]). — Aus dem oben Zusammengestellten würde zu folgern sein, dass die von *Bēl* gezeichnete »Schlange« von roter Farbe ist.

Es sind uns nun assyrische Darstellungen von einem Kampf zwischen einem Gotte und einem Tier wenigstens mit einem Löwenkopf[4]) erhalten. Ich meine vor Allem das vielbesprochene Bild (p. 61)[5]), das man bisher meist auf den Kampf des Gottes *Marduk* gegen die *Tiāmat*[6]) gedeutet hat, weil man in ihr — aber ohne jeden Grund — und ebenso in dem Tier — trotz seines membrum virile — ein und dasselbe Wesen, nämlich einen — Drachen erkennen zu dürfen glaubte! Das membrum virile störte keinen Zielbewussten. Die *Tiāmat*, die Mutter der Götter war eben einfach — Hermaphrodit oder, bald zeugender mas, bald gebärende femina, je nach dem augenblicklichen Bedürfnis der Mythologen.

---

1) *Western Asia Inscriptions* II, 19, 15 und 17 (HROZNÝ, *Mythen von dem Gotte Ninrag* Tafel VI).

2) Die israelitische — und die griechische — *Gilgamesch*-Sage lässt ihren Sintfluthelden auch alle Plagen erleben, von der Löwenplage an.

3) Die israelitische und die griechische Sage werden es auch sicherstellen, dass an der Löwenplage in der Tat zugleich eine Schlange sehr wesentlich beteiligt ist, ebenso die Sage der Aethiopier, die persische Mythologie und Anderes.

4) Dass der Kopf der eines Löwen sein soll, ist auch die Ansicht meines Kollegen Dr. MEISENHEIMER.

5) S. LAYARD, *Monuments* II Pl. 5. Vgl. u. A. auch die Abbildungen bei ALFR. JEREMIAS, *Das Alte Testament* p. 53 und p. 369.

6) Der Kampf des Lichtgottes und Weltbildners, des Stadtgottes von Babylon, mit der personifizierten Salzflut vor der Weltbildung.

S. Gunkel *Schöpfung und Chaos* p. 28. Aber — zum so und so vielten Male muss ich Dies, vielleicht wieder fast ohne Erfolg, betonen — von der *Tiāmat*, dem personifizierten Ursalzmeer, wissen wir nur, dass sie eine *γυνή*, ein Weib schlechthin ist (Berosus), und Nichts mehr. Und dass sie Schlangen gebiert, ist gegen Delitzsch *Babel und Bibel* I mit Anmerkungen, p. 65 f, schon deshalb absolut kein



Grund dazu, an ihre Schlangennatur zu glauben, weil sie ja ausser Schlangen auch z. B. diesen gleichgeordnete tolle Hunde, Fischmenschen und widderartige Tiere hervorbringt als *nabnītu*'s d. i. Geschöpfe — denn das ist doch die nächstliegende Auffassung[1]). Dass wir von den Babyloniern allerlei Schlangen- und andere Ungetüme dargestellt finden, auch Kämpfe mit ihnen, wie beweist denn Das, dass mit diesen Ungetümen grade die Göttermutter gemeint ist, wie Delitzsch l. c. von Neuem vorträgt? Nach Delitzsch soll nun aber durch *Western Asia Inscriptions* II, 19, 17 be-

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 6 f. Z. 9 ff. und p. 28 f. Z. 115.

zeugt werden, dass die Babylonier selbst die *Tiāmat* als Schlange bezeichneten. Allein woher in aller Welt weiss er denn, dass die dort genannte Schlange des Meeres die *Tiāmat* ist? DELITZSCH nimmt also erfolglos einen längst verlorenen Kampf wieder auf. Schade, dass er sich auf ZIMMENN in *Keilinschriften und das Alte Testament*[3] p. 502 ff. berufen kann. Denn auch mein lieber Freund erwärmt sich a. a. O. noch wieder für die Schlangennatur der *Tiāmat* und zeigt so, wie schwer es ist, ein altes teures Vorurteil abzuschütteln. Indes hütet er sich doch davor, wie DELITZSCH zu behaupten, dass in jenem ganzen buntscheckigen Gesindel von Schlangen, Vierfüsslern und Schlangen-Vier- und Zweifüsslern insgesamt Hypostasen einer und derselben Göttermutter zu erkennen seien. Auf ein solches *πᾶν καὶ ἕν*, ein solches Chaos, schwört auch er nicht.

Ich wiederhole: Nichts beweist, dass die *Tiāmat* als Schlange oder »Drache« dar-, weil vorgestellt wurde. Wer Dies zu behaupten fortfährt, den bitten wir, den Eid darauf zu leisten. Wer möchte ihn schwören? Ich fürchte, selbst DELITZSCH nicht, so oft er uns auch neuerdings wiederholt, dass seine Babel-Bibel-Ueberzeugungen unerschütterlich seien, — soweit sie dehnbar sind.

Und das Tier mit Löwenkopf eine Schlange, oder meinetwegen ein Drache? Dessen Kopf gehört sicherlich der Hauptsache nach zu einem Löwen[1]), der Leib und die Vorderbeine wohl ebenso, die Füsse an den Hinterbeinen aber zu einem Raubvogel, etwa einem Adler. Das Tier hat dazu zwei Flügel, etwa die eines Adlers, einen Federschwanz und ist mit Federn bedeckt. Das soll — man schämt sich seiner Zunft — nach Ansicht vieler Assyriologen ein Drache oder gar ein *δράκων* sein! Wollten sie den Drachen retten, dann müssten sie sich schon auf das nach einen Schlangenkopf und -leib stilisierte membrum des Tiers berufen. Aber dass dessen Darstellung für unsre Auf-

1) S. o. p. 60 Anm. 4.

fassung des ganzen Tiers entscheidend zu sein hat, dafür fehlt es an Analogien. Für uns kann das Ungeheuer nur ein »Adlerlöwe« sein, oder, wenn wir einen oben p. 59 erwähnten babylonischen Namen für ein anderes Ungeheuer berücksichtigen, besser noch ein »Löwe« schlechthin.

Gegen diesen »Löwen« kämpft nun in der o. p. 61 abgebildeten Darstellung ein Gott mit Blitzen, und auf einer Wolke fährt der Gott herab, der nach dem Mythus den Löwen erschlägt. Damit scheint so gut wie gesichert zu sein: Der Kampf mit dem geflügelten Löwen auf dem berühmten Bilde ist der mit dem Löwen der ersten Plage, und der *Tiāmat*-Kampf scheidet als Konkurrent von Neuem aus.

An dieser Plage soll nun auch eine Schlange beteiligt sein. Und darum könnte ein Zusammenhang zwischen dem Löwenkampf und einem Schlangenkampf bestehn, wie wir ihn auch auf dem hierunter abgebildeten Siegelzylinder[1])



dargestellt sehen. Man hat zu beachten, dass der Gott, welcher die Schlange verfolgt, nicht nur, ebenso wie der Gott im Löwenkampfe, mit zwei Blitzbündeln angreift, sondern ihm auch im Uebrigen sehr ähnlich ist und darum sehr wohl mit ihm identisch sein könnte. Andrerseits aber hat die »Rotschlange« (s. o. p. 59 Anm. 1) ganz ähnliche vier Beine wie der Löwe in der Darstellung des Löwenkampfes o. p. 61. Also dürfte sie mit o. p. 59 f. wirklich die Schlange sein, die an der Löwenplage beteiligt sein soll.

1) Nach L. W. King, *Babylonian Religion and Mythology* p. 102.

Der Löwe der Löwenplage wäre also kein gewöhnlicher Löwe der Wildnis, sondern ein Fabeltier, das vielleicht ausserhalb der übrigen Mythologie steht. Vielleicht aber in sie hineingehört: Es liegt (in Uebereinstimmung mit der herkömmlichen Ansicht?) recht nahe, dass das ihm ähnliche vierflügelige Ungeheuer mit dem Kopf eines Raubtiers, auf der Rückseite von sog. Hadesreliefs[1]), *Nerigal*, der Gott der Unterwelt, sein soll. Hiermit zu kombinieren wäre wohl[2]) auch, dass Dieser als der Würgegott das Aussehn oder die Züge eines *labbu* oder *kalbu*, d. i. eines Löwen oder eines Hundes, also wohl, auch wegen der in Anm. 2 zitierten Stelle, eines Löwen annimmt[3]). Dass der mandäische König der Unterwelt mit Löwenkopf, Schlangenleib und Adlerklauen[4]) nicht abseits steht, scheint annehmbar. Doch mahnt der neutestamentische »Teufel, der wie ein brüllender Löwe umhergeht«[5]), an den mich ein Kollege erinnert, zur Vorsicht.

Damit soll indes nicht ausgesprochen sein, dass unser Löwe in der Löwenplage jener assyrische Gott ist. Das ist natürlich ganz ausgeschlossen. Denn der Löwe wird ja getötet, und Das schliesst selbstverständlich allein schon seine Identität mit dem Gotte aus. Ueberdies ist der Typus Beider verschieden. Um nur Eins zu nennen, so hat der vermeintliche Gott der Hadesreliefs vier, der Löwe in der Kampfscene indes nur zwei Flügel. Vier Flügel aber hat wiederum auch der ihn bekämpfende Gott. Vier Flügel scheinen also ein Abzeichen nur der Götter zu sein, also dass der Löwe des Löwenkampfes

1) S. dazu z. B. ALFR. JEREMIAS, *Hölle*[2] p. 28 ff.

2) Nur »wohl«, da auch *Ninib*, der Kriegsgott, »vom Aussehn eines Löwen« ist. S. dazu K 4829 + 79—7—8, 290 Z. 13 (7) f. bei HROZNÝ, *Mythen von dem Gotte Ninrag* Tafel VII ff. Derselbe *Ninib* ist nach HAUPT, A.S.K.T. 79 No. 10 Z. 3 f. »von der Kraft eines Löwen«.

3) *Keilinschr. Bibl.* VI p. 60 f. Z. 13. — Gegen ein vermeintliches *nērgallu* mit einer Bedeutung »Löwe« s. aber m. *Kosmologie* p. 489 f.

4) S. dazu BRANDT, *Mandäische Religion* p. 43.

5) I Petr. 5, 8.

mit zwei Flügeln kein Gott wäre. Ein »Hadesrelief« zeigt uns nun aber als ein Wesen, das irgendwie in Beziehungen zu den Gestorbenen tritt, ein Ungeheuer mit einem Tierkopf, zwei Flügeln und zwei Vogelfüssen, auf denen es steht; ein Ungeheuer, das mit unserm Löwen allerdings durchaus nicht identisch, ihm aber doch ähnlich ist[1]). Es ist daher gewiss nicht ganz unsicher, dass der Löwe der Löwenplage ein Ungeheuer der und aus der Hölle ist, — ein Sendling des Höllenfürsten oder seiner mit ihm rivalisierenden Gemahlin.

Das lässt uns nun aber an die Schlange denken, die *Bēl* während der Löwenplage an den Himmel zeichnet, und welche nach o. p. 63 ganz ähnliche vier Beine wie der Löwe der Löwenplage haben soll. Denn die Schlange ist ohne Frage auch ein Höllentier. Wie der mit dem Gotte *Nusku*[2]) auch identifizierte *Bilgi*, der Feuergott, ein *mēru* oder *schip(b)ru*[3]) eben dieses *Nusku* ist, so ist eine Schlangengottheit ein *mēru* oder *schipru* der Göttin KA-DI[4]), einer Göttin in der Unterwelt[5]), ja mit ihr identisch[6]); dieselbe Schlangengottheit gilt als Aufpasser *(rābissu)* von *Ēschara*[7]), d. i. der Erde[8]); und endlich ist ein Schlangengestirn eine Manifestation der Königin der Unterwelt *Allatu-Ereschkigal*[9]). Also könnte auch die Schlange, welche *Bēl* an den Himmel zeichnet, ein Höllentier sein. Ist sie nach p. 59 f. rot, dann wäre daran zu erinnern, dass der rote Planet Mars der Stern des Höllenfürsten *Nērigal* ist, wie

1) ALFR. JEREMIAS l. c. p. 28 nach *Rev. Arch.* 1879, 38. Bd. Pl. XXV.

2) Eigentlich die Neumondsichel. S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 466 f.

3) *mēru* wäre »Sohn«, »Kind«, *schipru* »Gesandtes«.

4) *Textes élamites-sémitiques*, ed. SCHEIL, I p. 90 Z. 19 und p. 91 Z. 23.

5) *Western Asia Inscriptions* IV², 30 No. 2 Obv. Z. 18.

6) Ibidem V, 31, 30. 7) Ibidem II, 59, 21 und V, 52, 20.

8) Auch nach Taf. IV Z. 145 f. des Schöpfungsberichts (s. *Keilinschr. Bibl.* VI, 30 f.), wo natürlich zu übersetzen ist: Das Grosshaus *Ēschara* (und) den er gebaut, den Himmel, liess er *Anu*, *Bēl* und *Ea* als ihre Wohnstätten (Städte) bewohnen.

9) *Western Asia Inscriptions* V, 46, 29.

das rote »Hartkupfer« d. i. »Erz« sein Metall[1]), und dass Dieser selbst mit den Feuergöttern *Bilgi* und *Nusku*[2]) identifiziert wird.

Hiernach wird man im Auge behalten dürfen, ob nicht zwischen der von *Bēl* gezeichneten Schlange und dem Löwen der Plage eine Verbindung etwa der Art herzustellen ist, dass dieser als ein Höllentier von jener, einem gleichfalls höllischen Wesen, gesandt worden ist[3]).

Es wäre nun wichtig zu erfahren, Wer der Löwenbezwinger ist. Hrozný sieht in ihm mit einiger Bestimmtheit den Gott *Tischpak* (*Mythen von dem Gotte Ninrag* p. 110). An Diesen wendet sich *Bēl* vor dem Kampfe mit seinem Befehl, den Löwen zu töten. Aber Der weicht wenigstens zunächst aus, und hierauf folgt eine Lücke, in welcher derselbe Befehl an einen oder gar mehrere andere Götter ergangen sein kann; und Einer von Diesen, also nicht *Tischpak*, könnte ihn dann ausgeführt haben[4]). — *Tischpak*, der *ramku*, der »Gewaschene«, d. i. der Reine, Heilige, ist eine Erscheinungsform »*Ninib*«'s, eines Gottes des Frühlichts, vielleicht des Lichts überhaupt. Dieser müsste als Bezwinger des Löwen auffallen, weil ihm als Solchem die Weltherrschaft zuteil werden müsste. Denn damit wäre gesagt, dass er dort, wo die Sage von dem Löwenkampf heimisch war, ein Nationalgott war, und ein Solcher war er in Assyrien. Wenn also *Tischpak* der Bezwinger des Löwen ist, so folgt, scheint's, dass die uns erhaltene Form des Löwenmythus aus Assyrien stammt, und nicht aus Babylonien. Und Das wäre immerhin bemerkenswert. Doch liesse sich da-

---

1) S. No. 27 bei Zimmern, *Beiträge* p. 134 f.

2) *Western Asia Inscriptions* IV², 24, 54 f. und Delitzsch, *Kossäer* p. 25 Z. 13.

3) Dass Das in der Tat der Fall ist, lehrt ganz klar die Apokalypse Johannis, aber auch wohl die Jerobeam-Sage. S. dazu unten.

4) In der israelitischen Sage wird nur Einer zum Kampf gegen den »Löwen« berufen und dieser Eine hört zwar kleinmütig die Berufung, ist aber doch auch der Sieger in dem Kampf (Moses, Gideon; vgl. Saul und Jephthah). Daraus lässt sich indes noch kein Schluss auf die Ursage ziehn.

neben eine babylonische Version denken mit einem anderen Gotte als Sieger im Löwenkampf, etwa dem Sieger im *Tiāmat*-Kampf, *Marduk*, dem Stadtgott von Babylon, der, wie »*Ninib*«-*Tischpak*, ein Lichtgott ist. Dieser könnte in Assyrien im Löwenmythus so gut durch den assyrischen Gott »*Ninib*« ersetzt worden sein, wie *Marduk* im *Tiāmat*-Mythus durch den assyrischen Nationalgott *Aschschur* (s. mit ZIMMERN MEISSNER und ROST, *Bauinschriften Sanheribs* p. 98 ff. und hinten K 1356), wie *Gilgamesch* in der Esther-Sage (s. u.) durch den babylonischen Nationalgott *Marduk*. Aber — die Blitzbündel, die der Bezwinger des Löwen trägt, und die Wolke, die er aufsteigen(?) lässt und auf der und von der verdeckt er herabfährt, deuten, scheint's, energisch auf einen Wettergott hin und wiegen anscheinend schwerer als alle Spekulationen. Indes — wiederum — auch *Marduk* verfügt über Blitze. Denn im Kampfe gegen die *Tiāmat* setzt er sich vorne oder am Antlitz einen Blitz an. Also bleibt es möglich, dass *Marduk* den Löwen getötet hat.

Von der einstmaligen Plage eines »wilden Hundes«[1]) (o. p. 55 f.) wissen wir sonst Nichts, so oft auch in astrologischen Tafeln das Wüten von Löwen und »wilden Hunden« erwähnt wird. Als ein »wilder Hund« wird bekanntlich der Planet Mars bezeichnet, eine Manifestation eben desjenigen Gottes, des *Nērigal*, zu dessen Ungeheuern nach dem oben p. 64 f. Bemerkten wohl der Löwe der ersten Plage gehört. Möglich daher, dass Gleiches von dem »wilden Hunde« gilt.

1) Assyr. *barbaru* oder *achū*, geschrieben »Hund« + BAR = *achū* = »fremd«, »barbarisch«. Es ist immer noch nicht ganz sicher, was darunter zu verstehen ist. Man kann, da auch der Löwe als ein Hund — genauer: grosser Hund — gilt, wegen der häufigen Verbindung von Löwe und *barbaru* an den Leoparden denken, aber schliesslich auch an einen Wolf. Das Kirke-Abenteuer befürwortet die letztere Deutung, vielleicht auch die Gideon-Sage. S. dazu unten und Band II.

Von der (nach o. p. 56) dritten, vierten, fünften und sechsten Plage erzählt der in der *Keilinschriftlichen Bibliothek* VI p. 274 ff. transskribierte und übersetzte Text[1]).

Nach diesem wütet zuerst sechs Jahre lang oder bis ins sechste Jahr hinein eine fürchterliche Hungersnot unter den Menschen, und kommt es im sechsten Jahre dadurch soweit, dass man die eigenen Kinder, Töchter und Söhne, verzehrt und dass »ein Haus[2]) das andere auffrisst«.

Nach einer grossen Lücke wiederholt sich ganz Dasselbe noch einmal. Die erste Hungersnot hat also ein Ende gefunden, vielleicht, wie aus dem später Folgenden zu entnehmen ist, nach einer Fürsprache des *Atrachasīs*[3])-Xisuthros. Und vermutlich haben die Menschen aus der Plage Nichts gelernt und haben von Neuem den Zorn *Bēl*'s erregt[4]). Was uns von der Beschreibung der neuen Hungersnot erhalten ist, lässt sich nach dem später Folgenden ergänzen: Nicht einmal Dornpflanzen[5]) können sich die Menschen mehr verschaffen und Gras und Kraut »sind in ihrem Bauch zu wenig«. Denn oben hat der Wettergott *Adad* seinen Regen teuer gemacht, und unten ist er abgesperrt worden, sodass das Wasser nicht aus den Quellen überlief . . . Das Feld hat die Brust der Getreidegöttin zurückgestossen, in den Nächten sind die Felder weiss[6]) geworden und die Trift hat Salpeter hervorgebracht, das in den Busen der Getreidegöttin überging.

---

1) Zuerst vollständig transskribiert und übersetzt von Zimmern in der *Zeitschr. f. Assyr.* XIV p. 282 ff. Jetzt in Keilschrift veröffentlicht von King in den *Cuneiform Texts* XV Pl. 49.

2) D. i. Familie.

3) In unserm Text *Atar*-PI d. i. *Atarchasīs* genannt. S. zu dieser Lesung Zimmern in *Zeitschr. f. Assyr.* XIV p. 277 f. und p. 409.

4) S. u. p. 70 f.

5) *etita*; wohl wie *ettettum* in *Zeitschr. f. Assyr.* X, 199, 15 wegen des folgenden Verses zu *er(r)ettu* »Stechdorn«. Vgl. *mutēti*, wohl für *mudēti*, in demselben Text (*Keilinschr. Bibl.* VI p. 286, (8)).

6) Von Reif? Oder von Salpeter? S. sofort.

Drum ist denn weder Kraut noch Korn gewachsen, und schon im ersten Jahre ist die Hungersnot so gross, der *asaku*, das Elend[1]), so ausmergelnd, dass der Mutterleib »zugebunden« ist und kein Kindchen richtig werden lässt. In den folgenden fünf Jahren erreicht auch diese Hungersnot einen solchen Grad, dass im sechsten Töchter und Söhne verzehrt werden und dass »ein Haus das andere auffrisst«. Nun tritt ein *Atrachasīs* auf, nach o. p. 55 aller Wahrscheinlichkeit nach der *Atrachasīs*-Xisuthros der Sintflut: »[Der Einsichtsvoll]e, *Atarchasīs*, der Mensch[2]), dessen Ohr [für *E*]*a*, [seinen Herrn[3]),] geöffnet ist, mit[4]) seinem Gotte [rede]t er (und) mit[4]) ihm[5]) redet [*Ea*, sein Herr[3])]. [Dann

1) Eigentlich: die Finsternis.

2) Möglich, aber ganz unwahrscheinlich ist es, dass der Name *Atrachasīs* hier in einer volleren Form *Atarchasīs-amēlu*, d. i. »der Mensch mit übergrossen Ohren«, »der überkluge Mensch« auftritt. Derartige Composita sind allerdings im Assyrischen garnicht selten. Dazu gehört z. B. *chābilu-amēlu* = »Fänger-Mensch« für den Jäger des *Gilgamesch*-Epos (*Keilinschr. Bibl.* VI, 120 Z. 42). Im Hebräischen entspricht eine Verbindung wie *pärä'-'ādām* d. i. »Wildesel-Mensch« für Ismael in Genesis 16, 12. Aber in unserm Text heisst der Xisuthros zweimal *Atarchasīs* ohne *amēlu* dahinter. Das Attribut »Mensch« hebt also wohl sein Verhältnis zu seinem göttlichen Freunde hervor: Nur ein Mensch ist Xisuthros und doch darf er freundschaftlich mit *Ea* verkehren, darf er speziell bei ihm Fürsprache für die Frevler einlegen. Vgl. unten p. 76.

3) Oder: Gott.

4) Oder: zu?

5) Mit dem nach KING's Kopie nachträglich eingefügten kleiner geschriebenen *la-schu* hinter *ittischu* = »mit ihm« weiss ich nichts Rechtes anzufangen. ZIMMERN hält auch *la-a* für möglich, und das scheint auch, eher jedenfalls als *laschu*, die Photogravüre bei BEZOLD, *Catalogue of the Cuneiform Tablets* V Pl. VIII zu bieten. *la-a* bedeutet »nicht«. Hat also *Ea* nach einer Variante zu seinem Knechte und Freunde nicht geredet, ihm keine Antwort gegeben? Das wäre doch wohl eine etwas starke Abweichung. Ist aber *la-schu* zu lesen und dies Variante zu *itti-schu*, dann kann man in *la* — in diesem Text aus alter Zeit — die Präposition *la* = hebräischem *lĕ* = »zu« vermuten, die sonst im Assyrisch-babylonischen nur noch in der Verbindung *la-pān* = »vor« erhalten zu sein scheint. Mein Schüler Herr stud. phil. HOSCHANDER glaubt sie indes auch in einem altbabylonischen Personennamen aufzeigen zu können.

geht er hinaus?] zum Tore seines Gottes [und] setzt[1]) seinen »Schlafraum« [. . . ge]genüber dem Flusse hin . . .«

Hiernach leider wieder eine Lücke. Das dann Folgende lehrt gewiss, dass die Hungersnot ein Ende bekommen hat, vielleicht durch die Fürbitte des *Atrachasīs*[2]). Aber auch diese neue Hungerplage hat, scheint's, keine dauernde Wirkung erzielt. Die Menschen, so sieht es aus, haben neuerdings durch ihre Frevel die Götter erzürnt, und *Bēl*, der Herr der Länder und der Götterherr, wird [ob?] »ihres Geschreis«[3]) betrübt und erklärt vermutlich, dass ihre gesamten Sünden keine Vergebung[4]) finden sollen. Er beruft eine Götterversammlung und teilt den Göttern, seinen Kindern, Dies mit. Alsbald sollen nun Fieber und Seuchen entstehen und das Geschrei der Menschen zur Ruhe bringen(?); und wie ein Südsturm sollen sie gegen sie anwehen, mit Unglück und Elend[5]) im Gefolge. Dem Befehl folgt alsbald die Ausführung und Fieber und Seuchen beginnen unter den Menschen zu wüten. Und wieder erscheint *Atrachasīs* vor *Ea*, diesmal klärlich, um Fürbitte für seine Mitmenschen einzulegen. »[. .] Herr«, so spricht er zu ihm, »in Jammern gebracht ist die Menschheit (und) euer [.] . frisst

---

1) Doch wohl, trotzdem ZIMMERN und KING hier *il-ta*-MAL bieten, *il-ta-kan*, nicht *il-ta-mal* zu lesen. Aber auch die o. p. 69 in Anm. 5 genannte Heliogravüre bietet anscheinend MAL! Indes wäre ein *iltamal* unerklärlich, und das Zeichen, das wie das für *mal* aussieht, wechselt in Col. III(, 37) unsres Texts ohne Zweifel mit einem (anderen) für *kan* ibidem (Z. 4). Also ist hier MAL wohl eine Variante für KAN.

2) Vgl. unten die Sagen von Moses und Abraham.

3) »Ihr Geschrei« in diesem Zusammenhang erinnert an Genesis 18, 20 f. und 19, 13. Man braucht es aber nicht als »Geschrei über sie« zu deuten und das Folgende verbietet Dies anscheinend. Aehnliches gilt übrigens von den genannten Genesis-Stellen (s. dazu unten). »Ihr Geschrei« mag: ihr wüstes, anarchisches und aufrührerisches Toben gegen die Götter bedeuten.

4) Assyr. *nischītu*; kaum anders zu lesen. Vgl. hebr. *nāōā'*. Freilich ist bisher für das entsprechende *naschū* eine Bedeutung »vergeben« nicht erwiesen.

5) Eigentlich: »Finsternis«.

das Land. [Waru]m(?), Herr, ist in Jammern gebracht die Menschheit (und) frisst [der . . .] der Götter das Land? [. . . .] . und habt uns geschaffen. Drum [mögen abgewe]hrt(?) [werden?] Krankheit, »Kopfkrankheit«[1]), Schüttelfieber, Elend.«

Ob die Fürbitte erfolgreich ist, lässt das fragmentarische Folgende nicht erkennen. Direkt ausgesprochen scheint es nicht zu werden. Auf eine Antwort *Ea*'s scheint vielmehr sofort die Erzählung von einer neuen Plage, wieder einer Hungerplage, zu folgen, die eingeleitet wird durch eine neue von *Bēl* berufene Götterversammlung, in welcher Dieser wohl den Göttern oder einigen von ihnen Etwas zu tun verwehrt. Vielleicht, dass er ein bei ihnen aufkeimendes Mitleid zu betätigen verbietet, weil, wie er ihnen sagt, wohl die Sünden der Menschen »nicht abgenommen haben, (sondern) mehr als die früheren geworden sind«. So ist er denn wieder ob(?) »ihres Geschreis« betrübt worden und befiehlt deshalb eine neue Hungerplage, die, soweit der Text erhalten ist, ganz wie die zwei früheren verläuft.

Schliesslich muss auch diese aufgehört haben. Wo nach einer Lücke der Text wieder einsetzt, berichtet er von einer, an sich höchst interessanten, Neuschöpfung von Menschen, die offenbar durch die erbarmungslos hinraffende Hungersnot oder eine darnach folgende Plage oder durch die ganze Plagenreihe notwendig geworden ist. Da diese Neuschöpfung für unsre Untersuchungen wohl belanglos ist, so können wir sie hier nicht berücksichtigen.

Von der oben p. 55 f. erschlossenen letzten Plage vor der Sintflut, der des Würgegottes *Ira*, handelt offenbar der Text in der *Keilinschr. Bibl.* VI p. 56 ff.

---

1) Eine Fieberkrankheit. Vielleicht mit MEISSNER in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* XVI, 201 die heutige Kopfkrankheit Babyloniens, genannt »Vater des Gehirns«.

Er beginnt mit der Zuweisung der sieben Begleiter und Kämpen des *Ira*, der bösen Sieben[1]), an Diesen durch den Himmelsherrn *Anu*[2]). Der grösste Teil des leider sehr defekten Textes, in den sich kein rechter Zusammenhang hinein bringen lässt und in dessen Darstellung ein Pragmatismus nicht zu erkennen ist, handelt von Kampf und Krieg, Gemetzel und Verwüstung, die *Ira* und sein Berater und Bevollmächtigter *Ischum*, der »furchtbare Schlächter(?)«, unter der Menschheit in Ost und West, vor Allem unter den Nicht-Babyloniern, herbeiführen. *Ischum* zieht auf *Ira*'s Befehl durch die Länder und die Folge soll sein, dass »das Meerland das Meerland, Mesopotamien Mesopotamien, [3])den Assyrer der Assyrer, den Elamiter der Elamiter, den Kossäer der Kossäer, den Beduinen der Beduine, den Nordländer der Nordländer, den Lullubäer der Lullubäer, ein Land das andre Land, ein Haus das andre Haus, ein Mensch den andern Menschen, den Bruder der Bruder nicht verschont und einander erschlagen, nachher aber der Babylonier sich erhebt und sie alle niederstreckt, sodass sie allzumal niedersinken[4])«. Man wird aber bei dieser Plage nicht nur an eine eigentliche Tötung durch sichtbare Waffen zu denken haben. Denn in *Keilinschr. Bibl.* II, 186 f. Z. 126 und 134 wird das »Schlagen«, d. i. die *πληγή-plaga* und die Plage, des Würgegottes ausdrücklich von dem

---

1) Am Himmel manifestieren sie sich in den Plejaden, deren man darum sieben zählt. S. Band II.

2) Also sind mit ihnen wohl eben die Plejaden gemeint.

3) Im Sinne von »die Assyrer« u. s. w.

4) *ramū*, das man hier bisher mit »niederwerfen« übersetzte. Diese Bedeutung ist aber nicht gesichert. Es gibt ein *ramū*, das 1. heisst »sich lockern«, »schlaff werden« und deshalb 2. »sich niederlassen, setzen«(!), und nur vielleicht ein zweites, das vielleicht an unsrer Stelle und *Western Asia Inscriptions* V, 50, 46 vorkommt. Aber an unsrer Stelle lässt sich sehr gut erklären: »sodass sie allzumal niedersinken«, und an der anderen Stelle ausgedrückt finden, dass ein Geist nächtlicherweile in einem Menschen seine Wohnung aufgeschlagen hat. Also gibt es wohl nur ein *ramū*, aber, gegen die herrschende Ansicht, keines mit einer Bedeutung »werfen«.

Töten durch Waffen unterschieden, und unter dem »Schlagen«, d i. der Plage, eines Gottes wird im Gesetzbuch *Chammurabi*'s § 266 sicher eine tötliche Krankheit verstanden, ebenso wie unter der »Hand *Nerigal-Ira*'s« in *Keilinschr. Bibl.* V, 80 f. Z. 13 und 82 f. Z. 37. Da an der o. p. 72 zuerst genannten Stelle die Plage des *Ira* von einer »Feuer«-Krankheit unterschieden wird, so wird man unter ihr nicht jede beliebige tötliche Krankheit verstehen dürfen.

Ira wütet nun unter den Menschen nicht aus purer Mordlust, und Blutdurst allein treibt ihn nicht dazu. Sondern das grässliche Zerstörungs- und Vernichtungswerk ist wieder eine Folge menschlicher Frevel[1]). Nachdem aber *Ira* Jahre ohne Zahl gezürnt und gestraft hat, beruhigt er sich endlich und verheisst Demjenigen in Zukunft Sicherheit vor ihm und seinen Sieben und Schutz gegen das strafende Schwert, welcher einen ihn verherrlichenden Gesang[2]) respektiere, singe oder erlerne oder in seinem Hause eine Tafel damit niederlege.

Also vermutlich sieben Plagen und dann die Sintflut. Es darf nun nicht unerwähnt bleiben, dass wir vielleicht einen Text besitzen, der direkt bezeugt, dass der Sintflut wenigstens eine Dürre vorhergegangen ist[3]). Dieser Text findet sich in Transskription und Uebersetzung in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 288 ff. Leider ist er aber so verstümmelt, dass ihm bezüglich einer solchen Dürre etwas Sicheres nicht zu entnehmen ist. Sicher ist aber wohl, dass in dem Text vor der Sintflut aus irgend einem Grunde ein Regenguss gewünscht wird.

1) *Keilinschr. Bibl.* VI p. 68 f. Z. 6.

2) Vielleicht eben unsern Text mit dem *Ira*-Mythus.

3) Vgl. ZIMMERN in *Zeitschr. f. Assyr.* XIV p. 278 und dazu JENSEN in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 276 f., auch noch ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 552.

Von einer Fieber- und Seuchenplage wissen wir also wohl, ferner von der dritten Hungerplage, weiter bestimmt von der *Ira*-Plage, wie von der Sintflut, dass sie durch die Sünden der Menschen hervorgerufen sind. Es ist daher lediglich ein selbstverständlicher Schluss, dass Dies auch wenigstens von den vorhergehenden zwei Hungerplagen gilt. Und ebenso selbstverständlich scheint es, dass die Sintflut ein notwendiges Glied in der Kette der göttlichen Strafen bildet, mit diesen zusammen betrachtet und verstanden werden will und nicht etwa eine Sonderstellung einnimmt: Zuerst versucht es *Bēl* mit fürchterlichen Plagen, welche die Menschheit zwar dezimieren, aber nicht gänzlich vertilgen. Wie aber Alles, selbst das schreckliche Strafgericht des Würgegottes Nichts nützt, wie die Menschheit trotz aller Heimsuchungen nicht von ihrem sündigen Wandel ablässt, da wird die Ausrottung der ganzen[1]) Menschheit von *Bēl* angeraten und von allen Göttern beschlossen; und ein scheinbar am sichersten wirkendes Mittel ist eine Flut, welche die ganze Erde überschwemmt, und darum wird dies Mittel gewählt. Dass diese Gedanken die uns jetzt vorliegende Reihe der Strafgerichte durchziehn, wird man schwerlich bezweifeln können[2]). Damit ist freilich über den Ursprung und ursprünglichen Sinn dieser Strafgerichte noch Nichts gesagt. S. hierzu Anhang I und II zum folgenden Kapitel.

---

1) Das ist doch sicher die Meinung des Sintflutberichts, nicht etwa die, dass ursprünglich nur eine partielle Flut geplant war, welche nur die Mitbürger des Xisuthros hinwegraffen sollte, sich aber dann wider den Willen der Götter zu einer Sintflut auswuchs. Bemerkenswert ist, dass innerhalb der *Gilgamesch*-Sage für die ganze überschwemmte Erde und die ganze vernichtete Menschheit jeweilig nur ein kleines Stück der Welt, ein paar Städte oder nur eine einzige Stadt oder Bruchteile eines einzigen Volks eingetreten sind.

2) S. auch ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 554.

Anhang II.

Der Babylonier Xisuthros.

Ueber die Persönlichkeit des *Atrachasīs-* Chasīsuatra-* Xisuthros belehrt uns vor Allem der Mythus von *Adapa*, dem *atra-chasīsa*, und dem Südwind[1]). Dieser *Adapa* ist wie der *Atrachasīs* der Sintflut ein besonders weiser Mann und Freund *Ea*'s, und es ist daher (vgl. o. p. 40) äusserst wahrscheinlich, dass mit ihm der Sintflutheld (vgl. o. p. 55) gemeint ist. In dem genannten Text wird der *atra-chaṣīsa* zunächst als ein besonders kluger Mann geschildert, der sogar die Schicksale des Landes zu offenbaren vermag, der aber nicht das ewige Leben empfangen hat. Er ist von *Ea* wohl wie die Weisheit selbst[2]) geschaffen und sein Befehl ist unverbrüchlich. Er ist sauber und rein an den Händen, er heisst der Gesalbte, d. h. er ist heilig und fleckenlos. Er bereitet täglich die Speise oder das Brot, und das Wasser der Stadt *Eridu*, des heiligen Wohnsitzes seines Gottes *Ea*. Er deckt dort den Tisch und räumt ihn wieder ab. Er ist Schiffer und Fischer von *Eridu*. Der Mythus erzählt nun von ihm, wie er einmal in's Meer hinausfährt, um Fische zu fangen, und der Südwind ihn untertaucht, falls nicht etwa anbläst[3]). Ergrimmt darüber zerbricht *Adapa* dem Südwind den oder die Flügel und wird deshalb vor den Himmelsgott *Anu* zitiert. Zwei Götter stimmen Diesen gnädig, sodass er dem *Adapa* Speise (oder Brot) und Wasser des Lebens anbieten lässt. Aber Der schlägt das Angebotene aus, weil sein Gott *Ea* es ihm vorher angeraten hat — ob in wohl-

---

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 92 ff.

2) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 406.

3) *urriba(schschu)* oder *uddiba(schschu)*. Zu *adāpu* und *uddupu* = »blasen«, »wehen« s. KÜCHLER, *Beiträge zur Kenntnis der assyr.-babyl. Medizin* p. 90 und die Belegstellen bei DELITZSCH, *Assyrisches Wörterbuch* p. 20 f., sowie oben p. 10 Anm. 1.

wollender oder hinterlistiger Absicht, bleibe dahingestellt —, und so kommt er als Sterblicher zur Erde zurück[1]).

Erst nach der Sintflut sollte er der Unsterblichkeit teilhaftig werden.

Erwähnenswert ist, dass in dem Bruchstück auf p. 98 ff. l. c., in Z. 12, auf p. 100 f. *Adapa* »Menschheitsame«, d. i. »Menschenkind« bezw. »Menschensohn« und das ist »Mensch« heisst (s. o. p. 69 Anm. 2).

Ferner muss angeführt werden, dass Xisuthros als ein König gilt. S. den o. p. 59 f. erwähnten Text in *Zeitschr. f. Assyr.* IV p. 369 Z. 9 (10) und Berosus bei Eusebius Chronicorum liber I p. 10 in der Ausgabe von SCHOENE.

---

1) Zu der Ideenverwandtschaft zwischen diesem Teil des Mythus und dem vom Sündenfall s. z. B. ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 522 f. und BUDDE in der *Theol. Lit.-Ztg.* 1901 Sp. 236 f.

Der Mythus von *Gilgamesch* und *Eabani* im Kosmos.

Die Entdeckung des zwölftafeligen *Gilgamesch*-Epos hat die Vermutung im Gefolge gehabt, dass es im letzten Grunde ein Sonnenmythus sei und zu den zwölf Bildern des Tierkreises Beziehungen habe, durch welche die Sonne innerhalb eines Jahres hindurchzieht. HENRY RAWLINSON ist als der Vater dieses Gedankens zu nennen und andere Gelehrte haben ihm zugestimmt. Aber was zu dessen Begründung bisher vorgebracht wurde und werden konnte, ist so wenig beweiskräftig, dass ALFR. JEREMIAS in s. *Izdubar-Nimrod* p. 66 in Bezug darauf mit Recht bemerken konnte, dass »in Wirklichkeit eine Verbindung des Epos mit den — d. h. nach p. 67 bei ihm mit allen — zwölf Zeichen des Tierkreises nur mit aller Reserve behauptet werden könne«. Was er auf p. 67 f. aus dem Inhalt des Epos mit Tierkreisbildern und Zugehörigem zusammenstellt — und das ist eine Auslese —, dürfte in der Tat wenig geeignet sein, für die Theorie Begeisterung zu erwecken, weniger noch als JEREMIAS denkt, welcher die von ihm hervorgehobenen sogenannten Berührungen doch für immerhin nicht ganz irrelevant, ja wenigstens zum Teil für bedeutsam hält: Von *Gilgamesch* heisse es in Tafel I, dass er »wie ein Bergstier« über die Helden hervorrage. Das sei damit zusammenzustellen, dass — »das gewöhnliche Bild für Königsherrschaft bei den Assyrern vom Widder und Leithammel entnommen wird«, dass die babylonischen Könige

bei Jesaias Leithammel (!) heissen (! wo?), und dass — die Frühlingssonne um 2000 v. Chr. vom Bilde des Stiers in das Bild unsers (!) Widders zu rücken begann! Ein Einwand gegen diese Kombinationen dürfte überflüssig sein. In Tafel II stehe *Eabani* im Mittelpunkt der Handlung — Jeremias' Tafel II ist aber zu Tafel I geworden; doch steht in der nunmehrigen Tafel II *Eabani* allerdings auch im Mittelpunkt der Handlung —; *Eabani* werde a) als Stiermensch dargestellt und b) ideographisch als »aufrecht stehender Stier« bezeichnet — aber das sind zwei ganz willkürliche Annahmen, die nur eine zähe Tradition für sich haben — und der Stier sei um 2000 das zweite Tierkreisbild geworden. Da Punkt 2 (a und b) in der Luft hängt, ist es auch mit diesen Zusammenhängen Nichts. Das dritte Bild, die Zwillinge, entspreche dem Inhalt der dritten Tafel, in welcher *Eabani* und *Gilgamesch*, nachdem sie mit einander gekämpft hätten, enge Freundschaft mit einander schlössen. Aber von einem solchen Kampf der zwei Freunde weiss wohl die wirkliche Tafel IV des Epos vielleicht Etwas, aber die Jeremias'sche Tafel III jedenfalls Nichts, und nicht erst in Tafel III, sondern bereits in Tafel I f. des Epos schliessen sich die beiden Helden an einander an. Das Ideogramm des sechsten Monats beweise eine Beziehung der Jungfrau, unsers (!) sechsten Tierkreisbildes, zur Liebesgöttin *Ischtar*, und die sechste Tafel erzähle Deren Liebesabenteuer. Das lässt sich zunächst wohl hören, wenn es sich freilich als irrig erweisen wird, dass diese Dinge zusammengehören. Falls der Schütz, das Tierkreisbild des neunten Monats, so argumentiert Jeremias weiter, als Skorpionmensch gedacht werden dürfe (!), so wäre eine Verbindung mit der neunten Tafel, deren Hauptereignis die Begegnung mit dem Skorpionmenschen bilde, naheliegend. Auch das sieht nicht schlecht aus. Endlich stimme die *amphora*, das Bild des elften Monats, zum Inhalt der elften Tafel, in der die Sintflut erzählt werde. Auch das könnte passieren, obwohl freilich die Sintflut nicht durch Ausgiessen des himm-

lischen Wassers, sondern durch eine Flut vom Meere her herbeigeführt wird! Es bleiben also nur drei mehr oder weniger passable Entsprechungen. Darauf lässt sich in der Tat, wie Jeremias mit Recht meint, kein Beweis für »das *Gilgamesch*-Epos und der Tierkreis« aufbauen. Was Jeremias auf p. 68 über weitere Beziehungen, zwischen einigen Monatsideogrammen und Episoden des *Gilgamesch*-Epos, sagt, ist ebenso unverwertbar, weshalb wir es hier übergehen.

Zimmern spricht sich in *Keilinschriften und das Alte Testament*[3] p. 580 ganz zuversichtlich im Sinne Rawlinson's aus. Er meint, dass das »Freundschaftsverhältnis zwischen *Gilgamesch* und *Eabani* von Tafel II an« unmissverständlich auf das Sternbild der Zwillinge hinweise; die Skorpionmenschen von Tafel IX auf das Sternbild des Skorpions, wenn nicht auf das eines schiessenden Skorpionmenschen, das den Skorpion und den Schützen umfasst habe; und die Ankunft des *Gilgamesch* bei Xisuthros und Dessen Sintfluterzählung in Tafel X f. auf den Wassermann. Ob Dgl. allein aber wirklich eine unerschütterliche Schlussfolgerung gestattete? Wenn wirklich, und wenn man in wissenschaftlichen Kreisen Zimmern's Urteil teilen sollte, dann müsste sich eigentlich Niemand mehr darüber freuen, als ich. Denn welch' glänzende Aussichten eröffneten sich dann für dieses mein Werk, — vorausgesetzt allerdings, dass so bald schon die Gerechtigkeit das Endurteil darüber fällen sollte.

Kürzlich hat nun Pater Kugler in Heft 4 und 5 der *Stimmen aus Maria-Laach*, 1904, eine Modifikation von Rawlinson's Ansicht zu begründen gesucht. S. darüber erst unten in diesem Kapitel. Vorweg muss ich nehmen, dass auch ihm ein Beweis nicht gelungen ist.

Rawlinson hat aber mit seiner Intuition in der Hauptsache doch Recht gehabt und mehrere von den Punkten, die man für seine Ansicht anzuführen pflegt, sind in der Tat zu verwerten, wenn auch freilich grade der Punkt nicht, welcher der beweiskräftigste von allen zu sein schien, näm-

lich die 12-Zahl der Tafeln des Epos; denn diese und ihr Inhalt entsprechen nur ganz vereinzelt je einem und grade einem der Tierkreisbilder. Zu jenen Punkten aber kommt noch eine gedrängte Fülle anderer hinzu, die es gestatten, wirklich einen Beweis dafür zu liefern, dass das *Gilgamesch*-Epos auf einen Sonnenmythus zurückgeht. Sollte man nach Vorführung dieser Punkte zu der Ansicht gelangen, dass nicht erst sie einen Beweis ermöglichten und dass meine Beweisführung die Lösung des Problems nur unwesentlich gefördert hätte, so sollte mich Das nicht wundern und würde mich Das kalt lassen. An Dgl. habe ich mich ja hinlänglich gewöhnen müssen.

Es ist von vorne herein bemerkenswert, dass die Wege und Reisen, die *Gilgamesch* nach unsern oben niedergelegten Ergebnissen über die Erde hin macht, ein Spiegelbild des täglichen Sonnenlaufs sind: Sein erster Zug führt ihn von Erech nach dem fernen Osten, zum Götterberg hin. Dort trifft er die *Ischtar*, die Göttin des Venus-Sterns, und dann kehrt er in westlicher Richtung nach Erech zurück. So kommt die Sonne des Morgens vom östlichen Berg des Sonnenaufgangs her; und dort im Osten ist der Venus-Stern als Morgenstern sichtbar. Später zieht *Gilgamesch* dann westwärts zum Himmelsberg, durchquert das dunkle Bergtor, wobei er wohl dem Wege der Sonne folgt, trifft hinter dem Himmelsberge die Venus-*Ischtar* als das verhüllte Mädchen *Siduri*, eine Göttin der Weisheit, dann in Deren Nähe einen *nabu*, *napu*, *nabū* oder *napū*, fährt mit Diesem über das Meer, und kehrt dann in östlicher Richtung nach Erech zurück. So zieht die Sonne täglich westwärts, verschwindet dann hinter dem Himmelsberge und taucht darnach scheinbar in's Meer, um dann wieder zurückzukehren; und dort im Westen leuchtet die Venus als Abendstern, dort funkelt auch der Planet Merkur, der Stern des *Nabū*, der mit seiner Gemahlin *Taschmētu*, der »grossen

Braut«[1]), die also verhüllt ist[2]), Weisheit verleiht; und diese *Taschmētu* ist möglicherweise ebenderselbe Abendstern[3]).

Gilgamesch ist, Das ist ferner zu bedenken, Richter der Erde, Richter sogar der Götter in der Erde, Richter wie der Sonnengott, der ihm sein Richteramt anvertraut hat[4]).

Das weist deutlichst darauf hin, dass *Gilgamesch* jedenfalls nach seinem Tode ein Gott ist so gut wie die Götter in der Erde. Aber schon bei seinen Lebzeiten sind zwei Drittel von ihm Gott und ist nur ein Drittel Mensch[5]). Ist er somit ursprünglich und eigentlich ein Gott, so liegt es wegen seiner Wanderungen und Meerfahrten allerdings äusserst nahe, ihn gerade und geradezu für einen Sonnengott zu erklären.

Sein Freund ist der kraftstrotzende und geile, unmittelbar aus Erde und auf der Trift geschaffene Freund und Beschützer der Tiere, der vor *Gilgamesch* dahingerafft wird und auf uns unbekannte eigenartige Weise, weder durch Krankheit noch etwa durch tötliche Waffen, sondern »durch die Erde« stirbt. Ein solcher Freund der Sonne lässt an einen Pan denken, an einen Gott der tierischen Fruchtbarkeit oder Fruchtbarkeit überhaupt, an einen chthonischen Gott, mit dem es früher aus ist, als mit der Sonnenkraft, — aber im Jahre. Vgl. o. p. 80.

Also Sonne und Erde? Sonnen- und Erdenkraft? Sind das die Gewaltigen, deren Taten und Leiden der Mythus im Epos besingt und beklagt? S. bereits *Keilinschriftliche Bibliothek* VI p. 423.

Seit vielen Jahren streitet man sich über den *Kakkabmeschrē-Schukudu-Tartachu*, den »Lanzenstern«, wie man ihn zu nennen pflegte, den »Pfeilstern«, wie man ihn

1) *Schurpu* Taf. II, 157.

2) *Keilinschr. Bibl.* VI p. 198 f. Z. 19.

3) *Theol. Lit.-Ztg.* 1896 Sp. 67 f.

4) *Keilinschr. Bibl.* VI p. 266 f.

5) O. p. 3 f. und 25.

nennen muss[1]). Nachdem OPPERT in ihm einmal auf Grund eines missverstandenen Textes[2]) mit Unrecht den Nordstern gesehn hatte — und mit Recht wohl noch heute sieht; denn Recht hat jeder eigene Charakter, der übereinstimmt mit sich selbst —, konnte ich in *Zeitschr. f. Assyr.* I, 255 ff. zeigen[3]), dass er rotglänze[4]), und mit Hilfe meines Freundes Dr. TETENS anscheinend auch, dass er nicht fern vom Tierkreis oder im Tierkreis stehe; und glaubte schliessen zu müssen, dass er etwa vor 3000 Jahren in den Tagen der Kälte heliakisch aufging, d. h. wieder im Osten vor der Sonne sichtbar ward. So kam ich nach dem Vorschlage meines Freundes zu dem Schluss, dass der gesuchte Stern der Antares im Skorpion sei[5]). Das war aber ein Fehlschluss, für den indes nicht mein Freund, sondern ich allein verantwortlich war. Neue Texte[6]) erschienen und zeigten, dass ich meiner Theorie zu Liebe in einen anderen unmissverständlichen Text Etwas hineingelesen hatte, das nicht gut darin stehn konnte. Dieser Text[7]) zeigte dem Unvoreingenommenen schon, dass im 7. vorchristlichen Jahrhundert, oder vorher, im Monat *Tammūz*, d. i. Juni-Juli, der (»Lanzenstern«, sage) »Pfeilstern«, die Zwillinge und der *Dāpinu*-Stern heliakisch aufgingen[8]), dass demnach die Tage der Kälte, die in dem o. genannten Texte mit denen des Wiedererscheinens des »Pfeilsterns« koordiniert werden,

---

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 327 f. und p. 563.

2) S. *Keilinschr. Bibl.* I, 124 f. Z. 13 ff.

3) Nicht aber im Anschluss an LOTZ (*Inschriften Tiglathpileser's I* p. 196 f.), wie ich l. c. p. 255 f. irrtümlicher Weise annehme.

4) S. dazu jetzt *Keilinschr. Bibl.* VI, 390.

5) *Zeitschr. f. Assyr.* I p. 263; m. *Kosmologie* p. 53.

6) So der auf p. 461 ff. von HOMMEL's *Aufsätzen und Abhandlungen* III, 1 transskribierte Text.

7) *Western Asia Inscriptions* III, 53 (Z. 62).

8) Damit, dass der Pfeilstern im *Tammūz* heliakisch aufgeht, ist gewiss zu kombinieren, dass dieser Monat dem Gotte »*Ninib*« gehört (*Western Asia Inscriptions* IV[2], 33). Denn dieser Gott ist im Pfeilstern verkörpert. S. u. p. 84.

mit diesen nicht identisch sind, und diese nicht etwa näher bestimmen, sondern von ihnen verschieden, ja ein Korrelat zu ihnen sind. Der »Pfeilstern« ging also vor etwa 650 vor Chr. — denn zu dieser Zeit ungefähr ist der genannte astronomische Text geschrieben, d. h. von einem älteren abgeschrieben — im *Tammūz*, demnach etwa in der Zeit zwischen dem 25. Juni und dem 25. Juli, heliakisch auf, und glänzte in rotem Lichte. Nach diesen Merkmalen musste der interessante Stern von Neuem bestimmt werden.

Ein Assyriologe, der gerne darin schwelgt, meine Errungenschaften mit allerhand Nichtigkeiten totzuschlagen, und welcher der seltsamen Ansicht huldigt, dass er sich um die Kenntnis der assyrisch-babylonischen Astronomie und Astrologie irgend welche, ja unsterbliche Verdienste erworben habe[1]), hat auf Grund gleicher Nichtigkeiten die Entdeckung gemacht und verkündet[2]), der »Pfeilstern« sei endgültig der Procyon, und mit dieser vermeintlichen Entdeckung mich niederzuwerfen geglaubt. Als ob ich nicht vor seiner Geistestat mitgeholfen hätte, der Wahrheit näherzukommen. Aber gehen wir hieran eiligst vorüber und beschränken wir uns darauf, gegenüber HOMMEL's Identifikation absolut darauf zu bestehen, dass der gesuchte Stern »rot«[3]) ist. Das aber ist der Procyon nicht, sondern weisslich; und dass ein Stern, der um 1000 vor Chr. rot war, heute weisslich sein könnte, müsste erst von Physikern und Astronomen nachgewiesen werden[4]), ehe

1) S. HOMMEL's *Aufsätze und Abhandlungen* III, 1 p. 471 f.

2) S. l. c. p. 419.

3) S. o. p. 82 Anm. 4, und bei KÜCHLER, *Beiträge* p. 133 f. Bemerkungen von ihm und von mir zu *ssādu* = »rotglühen«.

4) Dass L. Annäus Seneca dem Sirius, der heute in weissem Lichte erglänzt, eine rote Farbe zuschreibt, ja vielleicht gar ein intensiveres Rot als dem Planeten Mars (Quaest. natur. I, 1), dass Horaz ihn rot nennt (Satiren II, 5, 39), oder dass dann Ptolemäus (Syntaxis *II*) ihn ebenso als *ὑπόκιρρος* bezeichnet wie den roten Beteigeuze oder den roten Antares, ist mir natürlich wohlbekannt; aber auch, dass die Astrophysik diesen Tat-

man der HOMMEL'schen Identifikation nähertreten könnte — vorausgesetzt, dass sich dazu sonst noch ein Grund böte.

Dass HOMMEL zu keinem anderen Resultate kam, ist nun eigentlich befremdlich. Denn es gibt einen sehr schönen, hellen roten Stern erster Grösse, der im ersten Jahrtausend vor Chr. im Monat *Tammūz* heliakisch aufging, und das ist der — Beteigeuze im Orion. Also dürfen wir in erster Linie vermuten, dass er der gesuchte Stern ist. Tiglathpileser I. jagte nun nach der o. p. 82 erwähnten Inschrift, als dieser Stern heliakisch aufging; er heisst »Pfeilstern«; und »*Ninib*«, der als Gott der Jagd fungiert, ist — auch? — in diesem Sterne verkörpert, dieser Stern ist sein Ebenbild, sein *zikru*[1]). Der Stern hat also ganz enge Beziehungen zur Jagd[2]). Nun aber sehn die Griechen in dem Sternbild, zu dem der Beteigeuze als einer der zwei hellsten von dessen Sternen gehört, ihren berühmten Jäger Orion. Das ermutigt uns weiter dazu, an unsre Identifikation zu glauben, wenn auch dies Zusammentreffen vorläufig nicht als ein Beweis betrachtet werden kann.

---

sachen ratlos gegenüberstände, falls daraus auf eine rötliche Farbe des Sirius im Altertum geschlossen werden müsste. Nach der Ansicht der Assyrobabylonier offenbart sich in dem Sirius dieselbe Gottheit, nämlich die Venus-*Ischtar*, welche sich auch in dem weissglänzenden Venus-Stern offenbart. Das lässt nicht grade darauf schliessen, dass auch sie den Sirius in rotem Lichte funkeln sahen.

1) S. den Text auf p. 472 m. *Kosmologie*, und zu *zikru* = »Ebenbild« *Keilinschr. Bibl.* VI p. 401 f. Nach Sm. 954 Revers Z. 1 f. ist ebenso der Venusstern ein »Ebenbild« und eine Erscheinungsform der Göttin *Ischtar*-Venus.

2) Das Rotsein, Rotglühen des Beteigeuze wird im Assyrischen durch *ssādu* ausgedrückt, dasselbe d. h. ein gleichlautendes Wort bedeutet aber »jagen«. Ist das Zufall? Oder ist der Beteigeuze ein Jagdstern, ein Stern des *ssādu* geworden, weil er rotglüht, weil er ein Stern des anderen *ssādu* ist? Die Assyrer dürften wenigstens in späterer Zeit Dgl. angenommen haben, wenn es in dem o. p. 82 in Anm. 2 angeführten Texte heisst, dass ein Assyrer-König der Jagd oblag zur Zeit, als der Beteigeuze heliakisch aufging, welcher rotglühte wie Kupfer. Dass hier für »jagen« nicht das Wort *ssādu*, sondern ein anderes Wort gebraucht wird, macht unsre Vermutung natürlich nicht hinfällig.

Ausser dem Pfeilstern gingen nach Tafeln aus dem Jahrtausend vor Christus die Zwillinge im Monat *Tammūz* heliakisch auf, und zwar, da sie mehrfach als solche sofort hinter dem Pfeilsterne genannt werden[1]), nach dem Pfeilstern. Nun gingen aber um 700 vor Chr., zu der Zeit etwa, zu der das *Gilgamesch*-Epos in der uns erhaltenen Gestalt für die Bibliothek *Aschschurbanaplu*-Sardanapal's abgeschrieben wurde, und vorher, die Zwillinge vollständig und speziell α und β der Zwillinge erst nach dem Wiederscheinen des Beteigeuze und zwar auch im *Tammūz* heliakisch auf[2])!

Als dritter und letzter oder drittes und letztes unter den auffallenden Sternen oder Gestirnen, die im *Tammūz* wiedererschienen, wird hinter den Zwillingen der *Dāpinu*-Stern, d. i. der »Furchtbare«, genannt[3]). Dieser Stern ist bekanntlich eine Erscheinungsform des Lichtgottes *Marduk*[4]), der sich auch im weisslichen Jupiter-Stern zeigt. Der *Dāpinu*-Stern hat also gewiss weisses Licht. Nach ihm geht in dem dem *Tammūz* folgenden Monat *Āb* als erster von drei Sternen oder Gestirnen der »Bogenstern«, bekanntlich der Sirius, auf, und zwischen beiden Aufgängen verstreicht nur eine kurze Zeit[5]). Somit dürfte es kaum zweifelhaft sein, dass — wieder gegen HOMMEL, der den *Dāpinu*-Stern im Krebs unterbringt (l. c. p. 456) — mit dem *Dāpinu*-Stern der Procyon gemeint ist, einer der hellsten Fixsterne, mit weisslichem Lichte, ein Stern, der

1) S. *Western Asia Inscriptions* III, 53, 62 und den o. p. 82 in Anm. 6 genannten Text.

2) Herr Pater KUGLER hat mir liebenswürdigst berechnet, dass um 700 vor Chr. in Ninive zuerst der Beteigeuze, darnach α, darnach β geminorum heliakisch aufging.

3) S. die in Anm. 1 genannten Texte.

4) Gegenteilige Meinungen sind nicht mehr ernst zu nehmen.

5) S. den o. p. 82 in Anm. 6 genannten Text. Darin wird der Bogenstern direkt hinter dem *Dāpinu*-Stern aufgeführt.

nach dem Aufgang der Zwillinge und kurz vor dem des Sirius um 700 vor Chr. im *Tammūz* wiedererschien[1]).

Aus all' Diesem darf nunmehr mit Zuversicht geschlossen werden, dass der assyrisch-babylonische »Pfeilstern« unser Beteigeuze, und der »furchtbare« Stern der Assyrobabylonier unser Procyon ist.

Nach ihm erschien, wie gesagt (o. p. 85), der Sirius, ein Stern der *Ischtar*, der Liebesgöttin von Erech.

Also nach einander gingen in Babylonien um 700 vor Chr. — und vorher — heliakisch auf: der Jagd- und »Pfeilstern« (Beteigeuze im Jäger Orion), die »Zwillinge« (unsre Zwillinge), der *Dāpinu*, d. i. der »Furchtbare« (der Procyon), und der »Bogenstern«, der Stern der *Ischtar* (nämlich der Sirius).

Nun muss Jedem ein merkwürdiges Verhältnis zwischen diesen heliakischen Aufgängen und gewissen Ereignissen des bereits um 2000 vor Chr. existierenden *Gilgamesch*-Epos auffallen: In Tafel I des Epos tritt ein Jäger auf; darnach treffen sich, auch noch in Tafel I, die zwei späteren Freunde und Brüder *Gilgamesch* und *Eabani*[2]); darnach haben wir es mit einem Kriegszug und Kampf gegen einen neu auftretenden, *dāpinu* genannten[3]), grimmen Herrscher, nämlich *Chumbaba*, zu tun; und hierauf wird aller Wahrscheinlichkeit nach die nach dem Osten verschleppte Liebesgöttin *Ischtar* wieder nach Erech zurückgebracht, oder gelangt wenigstens dorthin und tritt dort auf.

---

1) Pater KUGLER bestätigt mir die Richtigkeit des Vorstehenden.

2) Ob nun grade das erste Wiedererscheinen der Zwillinge mit dem ersten Zusammentreffen der zwei Freunde zu kombinieren wäre, könnte ich nicht entscheiden. Denn dazu müsste ich wissen, was ich nicht weiss, ob nämlich auch schon um 2000 vor Chr., zu welcher Zeit das *Gilgamesch*-Epos bereits vorhanden war, und vorher, die Zwillinge in Babylonien nach dem Beteigeuze heliakisch aufgingen. Leider habe ich mich vergeblich bemüht, hierüber von zuständiger Seite eine Auskunft zu bekommen.

3) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 148 f. Z. 17 (25).

Kein Voraussetzungsloser wird diese Koinzidenz von vorne herein für zufällig erklären, vielmehr dürfte Jeder, der nicht ganz halsstarrig ist, zugeben, dass wir damit eine Position gewonnen haben, von der aus wir versuchen können, weitere Vorstösse zu machen. Vorher aber überschauen wir noch einmal die erstrittene Position selbst.

Der am Morgenhimmel neu erscheinende rote Jagdstern Beteigeuze entspricht also wohl dem neu auftretenden Jäger[1]), die wiedererscheinenden Zwillinge wirklich den Freunden und Brüdern *Gilgamesch* und *Eabani*, der wiedererscheinende Procyon dem Tyrannen *Chumbaba* und der wiedererscheinende Sirius der aus dem Osten heim-

1) Auf einen wichtigen Nebenertrag sei schon hier hingewiesen: Der Jäger soll demselben Beteigeuze entsprechen, welcher nach p. 84 o. eine Erscheinungsform des Licht- und Jagdgottes »*Ninib*« provisorischen Namens ist. Also erhebt sich an unserm Horizont eine ursprüngliche Identität des Jägers mit diesem Gotte, dem Kriegsgotte der Assyrer! Der Jäger kommt nach Erech, Erech gehört nach Genesis 10, 10 zum ersten Reiche des grossen Jägers Nimrod und Nimrod zieht nach — Assyrien (l. c. 11) und gründet Ninive. Wer fragt nun nicht: Sind der Jäger des Epos und der Assyrer-Gott wieder Beide mit Nimrod identisch und ist — Nimrod der lange gesuchte Name des assyrischen Kriegsgottes? Er ist es wohl. Denn wir wissen jetzt, dass der Name in spätbabylonischer Zeit die Konsonanten *'-n-w-sch-t* hatte (s. CLAY in *Babylonian Expedition* herausg. von HILPRECHT A Vol. X p. XVIII f. und p. 8 f.). Da nun das *w* in diesem Namen assyrischem *m* entsprechen muss, älteres *r* im Babylonischen häufig genug vor folgender Tenuis und speziell vor folgendem *t* zu *sch* wird (s. JENSEN in der *Zeitschr. f. Assyr.* VII p. 179 ff.) und ein Vokalvorschlag im Neubabylonischen durchaus nicht auffällig ist (vgl. z. B. *aschgandu* für urspr. *schaknu*), so kann ein *'-n-w-sch-t* dem Namen Nimrod sehr angenähert werden. Nun aber ist »*Ninib*« im letzten Grunde ein Lichtgott und zwar ein Gott des Hellwerdens, des *uddazalū*, und ein Synonym von *uddazalū* ist *namirtu* und von ganz ähnlicher oder gleicher Bedeutung wie dies ist *namurtu*. Ich glaube daher, dass das der eigentliche Name des »*Ninib*« ist, dass daraus nach babylonischen Lautgesetzen ein babylonisches *Anwuscht* oder *Enwuscht* und im Assyrischen in Folge einer Beeinflussung des *t* durch das tönende *r* etwa **Namurd* geworden ist. Ist Das richtig, dann wird man noch besser verstehen, warum bei Micha (5, 5) Assyrien das »Land Nimrod's« heisst. Es hiesse dann so als das Land seines Kriegsgottes. Zu Nimrod und Orion s. u. Band II.

kehrenden oder doch von dorther kommenden *Ischtar*. Dieser Sirius ist vorher im Westen verschwunden und hat davor am Abendhimmel gestanden. Währenddem hat er also wohl die *Ischtar* in Erech vor ihrer Entführung dargestellt. Aehnliches mag dann vom Procyon gelten: Ehe dieser am Morgen wiedererschien, war auch er am Abendhimmel verschwunden, und vorher hatte er an ihm geleuchtet. Ehe andrerseits *Chumbaba* im Osten angetroffen, getötet und sein Kopf vermutlich, nein wohl sicher, nach Erech gebracht wird, hat er höchst wahrscheinlich Erech erobert und tyrannisiert und ist wohl mit der Statue der *Ischtar* abgezogen. Wie also der im Osten angetroffene *Chumbaba* dem im Osten wiedererscheinenden Procyon entsprechen dürfte, so dürfte einem Erech erobernden und mit *Ischtar* heimziehenden *Chumbaba* der am Abendhimmel leuchtende und dann verschwindende Procyon gegenüberzustellen sein.

Die *Ischtar* im Epos wäre also nach unsern Schlussfolgerungen am Himmel 1., am Tageshimmel, durch ihren Planeten, die Venus (o. p. 80), und 2., am Jahreshimmel, durch ihren Fixstern, den Sirius, vertreten. Darüber unten Mehr.

Aeusserst wichtig ist nun folgendes Zusammentreffen: Nach der Begegnung mit *Chumbaba* und der *Ischtar* kehrt *Gilgamesch* um und zieht heimwärts. *Chumbaba* soll dem Procyon, *Ischtar* dem Sirius entsprechen. In der Gegend aber der Ekliptik und des Tierkreises, in welcher in vorchristlicher Zeit die Sonne beim heliakischen Aufgang des Procyon und bei dem des Sirius stand, lag damals während einer längeren Periode der Sommersonnenwendepunkt; in der Gegend, d. h. nicht allzuweit davon oder grade dort. Das gilt für die ersten Jahrtausende vor Christus; und für viel älter wird man das Epos a priori nicht halten wollen. Also entspricht der scheinbar umkehrenden Sonne der umkehrende *Gilgamesch* an gleicher Stelle der Kette, und klärlich zeigt sich so der König von Erech als der Sonnengott.

Es ist jetzt möglich, zurückzugreifen und nachzuholen.

Vor dem Auftreten des Jägers ist *Eabani* geschaffen worden. Dieser *Eabani* ist am ganzen Leibe mit Haaren bedeckt und bekleidet wie *Gira*, der Herden- und Flurengott, speziell der Gott des Kleinviehs[1]), also vermutlich mit Fellen, und am Wahrscheinlichsten mit Schafsfellen. Ehe der mit dem Jäger korrespondierende Beteigeuze aber am Himmel wiedererschien, ging der Widder am Morgen heliakisch auf. Dieser Widder gilt dazu sonst wohl als eine Manifestation des chthonischen Gottes *Enmeschara*, eines Gottes der Fruchtbarkeit, also eines dem *Eabani* verwandten Gottes[2]); und ein Schaf ist ein Symbol des oben genannten Doppelgängers *Eabani*'s, des Hirtengottes *Gira*[3]). Allerdings ist nun ein Widder im babylonischen Tierkreis noch nicht sicher bezeugt. Indes spricht für den babylonischen Ursprung unsers Widders im Tierkreis dessen Name bei den Mandäern und den Syrern. Nun aber ging etwa zwei Jahrtausende vor Christus und vorher der Widder um die Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche und darum zu Beginn des babylonischen Sonnenjahrs heliakisch auf, d. h. erschien damals zu dieser Jahreszeit wieder vor der Sonne, und die Erschaffung *Eabani*'s wird gleich im Anfang des Epos berichtet. Also dürfte der zottige Widder am Himmel in der Tat mit dem haarigen und wohl mit Fellen bekleideten *Eabani* des Epos korrespondieren; und somit der Freund des Sonnengottes *Gilgamesch* am Himmel durch einen Sternkomplex vertreten sein, der zu Beginn des babylonischen Jahres heliakisch aufging.

Befremdlich ist, dass das Tierkreisbild des Stiers dort ohne einen Reflex ist, wo man ihn erwartet, nämlich zwischen der Erschaffung *Eabani*'s und dem Auftreten des Jägers, deshalb, weil der Stier nach dem Widder und vor dem

---

1) O. p. 5.

2) M. *Kosmologie* p. 60 ff.

3) ZIMMERN, *Beiträge* p. 134 f. No. 27.

Beteigeuze heliakisch aufgeht. Statt Dessen hat der Stier aber an anderer zunächst auffallender Stelle des Epos seinen Reflex. Darüber s. unten p. 91 f.

Aus Elam nach Erech zurückgekehrt oder doch wenigstens dorthin gebracht bietet *Ischtar Gilgamesch* ihre Liebe dar, aber er stösst sie zurück. Ist *Gilgamesch* die Sonne, und die *Ischtar* des Epos der Sirius, so versteht sich diese Episode leicht als der Reflex eines Ereignisses am Himmel: die Sonne entfernt sich wieder von dem am Osthimmel wiedererschienenen Sirius, dem Stern der *Ischtar*.

Indem sich nun die Sonne immer weiter vom Sirius entfernt, gelangt sie in das Sternbild des Löwen mit dem hellen Regulus; nach der Szene zwischen *Gilgamesch* und *Ischtar* aber wird ein Stier, nicht etwa ein Löwe, vom Himmel herabgesandt und getötet, und zwar ein Himmelsstier oder Stier des Himmelsherrn. Am babylonischen Himmel gibt es nun einen Stern oder ein Gestirn gleichen Namens[1]). In m. *Kosmologie* (p. 63 f.) glaubte ich dieses Gestirn mit unserm Stier, zwischen dem Widder und den Zwillingen, oder dem Aldebaran, dem Hauptstern in unserm Stier, identifizieren zu dürfen, weil nach *Western Asia Inscriptions* III, 68, 64 ein Stier ein Bote der Zwillingsgötter genannt wird. Das sah sehr einleuchtend aus, scheint aber doch garnicht einwandfrei. Nach der genannten Stelle nämlich und den ihr folgenden Zeilen, sowie *Western Asia Inscriptions* V, 46, 22 f. sind diese Zwillingsgötter dieselben, die nach Z. 4 des letztgenannten Textes die »grossen Zwillinge« heissen; die aber werden eben hierin von den in Z. 6 daselbst genannten »kleinen« Zwillingen unterschieden, und in einem anderen Text[2]) von unsern Zwillingen, und erscheinen nach eben diesem Text später als der Sirius

1) S. *Western Asia Inscriptions* II, 49, 45 und THOMPSON, *Reports of the Magicians* etc. No. 106; ferner 85—4—30, 15 und 82—5—22, 512 bei HOMMEL, *Aufsätze* III, 1 p. 466 und 468.

2) S. HOMMEL, *Aufsätze* III, 1 p. 461.

wieder am Morgenhimmel. Allein nach einem weiteren Texte[1]) sind wiederum mit den »grossen Zwillingen« sicher unsre Zwillinge gemeint, und nach eben diesem sowie auch nach dem o. p. 90 in Anm. 1 genannten Text 82—5—22, 512 erscheint der »Himmelsstier« oder »Stier des Himmelsherrn« nach den Plejaden und vor den Zwillingen wieder am Morgenhimmel, ist er also ohne jede Frage wirklich unser Stier.

Dass diesem zugleich der »Himmelsstier« des Epos entspricht, lässt sich nun nach allen bisherigen Ergebnissen nicht gut abweisen. Das würde aber, scheint es, schlecht zu unsern sonstigen Zusammenstellungen stimmen. Denn bisher rückten wir, wie im Epos, zugleich auch am Himmel ohne Digressionen immer weiter vor; der Stier aber befindet sich vor den Zwillingen und geht vor dem dem Jäger entsprechenden Beteigeuze heliakisch auf, nicht aber etwa erst in der Zeit nach dem Wiedererscheinen des Sirius, bis zu der wir bereits vorgedrungen sind. Wir würden also am Himmel plötzlich und scheinbar ganz unmotivierter Weise fast das ganze Stück zurückgeworfen, das wir bis jetzt durchmessen haben. Also wäre der Stier des Epos dennoch nicht der taurus? Das zu leugnen wäre doch wohl voreilig. Und für die Identität spricht ja zunächst schon der Umstand, dass dort im Epos, wo wir einen Reflex des taurus erwarten dürften, falls er in der kontinuierlichen Reihe erschiene, ein solcher vergeblich gesucht wird (p. 89 f.), und dass andererseits die Stelle, an der wir einen Löwen erwarten dürften, oder ein Solcher doch auftreten könnte (o. p. 90), ihn vermissen lässt und statt dessen den Himmelsstier bringt. Und dann noch Eins. Der Kampf gegen den Stier wird von den Freunden *Gilgamesch* und *Eabani* geführt. Diese sollen am Himmel auch durch die gemini vertreten sein (o. p. 86 f.). Und nun sehe man doch die Sternbilderkarte an, auf welcher der taurus mit gesenkten

1) S. HOMMEL, *Aufsätze* III, 1 p. 466.

Hörnern geradeswegs auf die Zwillinge losstürmt! Es würde Einem wirklich schwer werden sich zu denken, dass dieses Bild keine Beziehungen zur Stier-Episode haben soll. Ja, fast könnte es scheinen, als ob das Fehlen des Hinterteils am taurus in der Abtrennung des »rechten Stücks« des Himmelsstiers im Epos zum Ausdruck käme, oder umgekehrt. Nun aber kommt der Himmelsstier, das Erzeugnis des Himmelsherrn, vom Himmel auf die Erde herab, und Das kann nur von einem Gestirn gesagt werden, das schon jenseits des Meridians steht. Wäre also der Himmelsstier im Epos der Reflex eines Sternbilds, so wäre damit ein Stier am Himmel gemeint, der sichtbarlich, also nicht bei Tage, sondern nach allem vorher Erörterten vor Sonnenaufgang zum westlichen Horizont hinabglitt. Das aber fand und findet mit dem taurus nach dem Wiedererscheinen des Sirius statt, also zu einer Jahreszeit, in der wir uns im Epos in der Himmelsstierepisode befinden!

Nach dem Stierabenteuer der Tod des *Eabani*, darnach *Gilgamesch*'s Westreise und auf dieser als erstes Abenteuer die Begegnung mit den Skorpionriesen. Dass diese mit dem heliakischen Aufgang des Skorpions oder dem Eintritt der Sonne in dies Sternbild zusammenhängt, wie man längst vermutet hat (o. p. 79), ist jetzt also mehr als durchaus einwandfrei. Sollte daher der Tod *Eabani*'s am Himmel vertreten sein, so müsste Dies durch ein Ereignis geschehen, das zwischen dem Eintritt der Sonne in den Skorpion und dem heliakischen Aufgang des Sirius, und genauer noch dem Herabgleiten des Stiers zum westlichen Horizont hin vor Sonnenaufgang eintritt bezw. eintrat. Da *Eabani* dem Widder entsprechen soll, so müsste dies Ereignis den Widder treffen. Nun aber geht zur angegebenen Zeit der Widder anthelisch unter, d. h. er geht unter den westlichen Horizont hinab und verschwindet hinter der Erde, wenn die Sonne aufgeht. Dass Das ein treffliches Gegenstück zu dem Tode *Eabani*'s wäre, der durch die Erde seinem Freunde *Gilgamesch*-sol entrissen

wird, ist zweifellos. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass diese Ausführungen auch dann nicht wertlos wären, wenn die Babylonier noch keinen aries gehabt haben sollten. Denn von den Sternen des Widders gilt natürlich hinsichtlich ihres heliakischen Aufgangs und anthelischen Untergangs, einerlei welchen Namen sie tragen, immer Dasselbe: dieselben Sterne, die vor dem Beteigeuze heliakisch aufgehn, gehn nach der Kulmination des Stiers am Morgen anthelisch unter.

Von den Skorpionriesen und dem Skorpion am Himmel war bereits oben die Rede. Nur zufällig scheint es vorderhand zu sein, dass Jene in einer Höhle oder Erdgrube wohnen, der Hauptstern im Skorpion aber, der Antares, »Höhle« oder »Erdgrube«, *churru*, heisst[1]).

Von den Skorpionriesen wird das Bergtor im vorgelagerten Gebirge mit dem Himmelsberg bewacht, das *Gilgamesch*, nachdem er Jene getroffen hat, durchzieht. Und die Sonne rückt durch den Skorpion zu der vorgelagerten Milchstrasse hin und durchzieht diese dann zum zweiten Male im Jahre. Dabei will es ein interessanter Zufall, dass das Gebirge ein Doppelsystem mit einem langen Tal dazwischen ist — Antilibanon, Cölesyrien, Libanon —, von der Milchstrasse aber zwei Arme hinter einander von der Sonne durchquert werden.

Darnach erreicht *Gilgamesch* alsbald das Ufer des Meeres, an dem er die göttliche *Sidūri* trifft. Und die Sonne finden wir darnach östlich von der Milchstrasse am Ufer des »himmlischen Meeres«, der »Wasserregion« des Himmels mit ihren Wassertieren und zum Wasser in Beziehung stehenden Bildern: dem Steinbockfisch, dem Wassermann oder Wasserkrug[2]), den Fischen; und ferner, südlich vom

1) EPPING, *Astronomisches aus Babylon* p. 175.

2) Dass die Babylonier den Wassermann oder Wasserkrug hatten, wissen wir noch nicht; aber die Syrer und Mandäer hatten und haben ihn, d. h. den Krug, und Das garantiert uns wohl, dass er auch den Babyloniern nicht fehlte.

Tierkreis, dem südlichen Fisch und dem Walfisch, die indes beide in der babylonischen Astronomie noch nicht nachgewiesen sind. Aber eine *Sidūri* suchen wir am Ufer des »himmlischen Meeres« zunächst vergebens. Und anscheinend mit gutem Grunde. Denn die Begegnung mit ihr soll ja nach oben p. 80 f. zum Tageslauf der Sonne gehören.

Nahe beim oder am Ufer des Meeres begegnet nun aber *Gilgamesch* darnach dem *nabu*, *nabū*, *napu* oder *napū* und Schiffer des Xisuthros, mit dem er später über das Meer fährt. Und jenseits der Milchstrasse stösst die Sonne zunächst auf den Steinbockfisch (den Ziegenfisch der Babylonier); dieses Gestirn aber gehört mit einem anderen zusammen — gewiss einem »Schiff«[1]) — der *Taschmētu* und ihrem Gemahl, dem Gotte *Nabū*[2])! Es scheint somit eine Figur des Epos am Himmel abermals durch zwei Gestirne vertreten zu sein, nämlich durch den *Nabū*-Planeten Merkur am Tages- (o. p. 80) und durch dessen Sternbild am Jahreshimmel. S. bereits oben p. 88.

Nun scheint nach p. 81 oben *Taschmētu* mit der *Sidūri* identisch zu sein. Also scheint Diese doch, so gut wie der Schiffer und *nabū*, nicht nur durch einen Planeten, sondern auch im Tierkreis repräsentiert zu sein, nämlich durch eines der beiden zusammen genannten Gestirne, des Gestirns, in dem wahrscheinlich ein Schiff zu sehn ist, und des Ziegenfischs. Zum Schiffer würde dann das Schiff,

---

1) Das erste Zeichen der zweiteiligen Gruppe dafür ist wenigstens das für Schiff, = *ma* im Sumerischen. Das zweite sieht aus wie das Zeichen CHAR, welches auch die Lesung *gur* hat (Add. zu *Western Asia Inscriptions* II, 25 No. 4). Nun aber ist *ma-gur*, allerdings geschrieben MA-TU, eine Art Boot oder Schiff (*Keilinschr. Bibl.* VI p. 533 f.). Da in der neubabylonischen Schrift die Zeichen CHAR und TU einander sehr ähnlich sein können, so drängt sich die Frage auf, ob in der neubabylonischen Liste in *Western Asia Inscriptions* V, 46 etwa statt MA-CHAR MA-TU zu lesen ist. Allein auch in dem Text bei HOMMEL, *Aufsätze* III, 1 p. 463 wird der entsprechende Gestirnname MA-CHAR geschrieben.

2) *Western Asia Inscriptions* V, 46, 38.

also zur *Taschmētu* der Ziegenfisch gehören. Aber ist dieser nicht masculini generis?

Darnach fährt *Gilgamesch* mit dem Schiffer des Xisuthros einen Weg von mindestens 1½ Monaten, wenn nicht nur von mindestens 15—30 Tagen[1]) über das Meer, und kehrt dann nach Erech zurück. 1½ Monate oder ungefähr so lange Zeit, nachdem sich die Sonne vom Ufer des himmlischen Meeres, dem östlichen, oder östlich vom östlichen Rande der Milchstrasse entfernt hatte, erreichte sie in vorchristlicher Zeit die Gegend des Wintersonnenwendepunkts, kehrte dort scheinbar um und bewegte sich abermals etwa 1½ Monate lang durch das himmlische Meer. Dem zweiten Kehrpunkt des jährlichen Sonnenlaufs entspricht also wie dem ersten ein Kehrpunkt in den Abenteurerfahrten *Gilgamesch*'s! 1½ Monate oder etwa so lange Zeit, nachdem sie die Milchstrasse zum zweiten Mal durchquert hat, steht die Sonne im Wassermann bezw. im Wasserkrug. Einer Gegend in diesem Gestirn entspricht also der Ort, an dem Xisuthros wohnt, die »Mündung der Ströme« und die Stelle, an der sich *Gilgamesch* wäscht. In derselben Gegend würde nun aber der Kehrpunkt der Sonne und damit das Gegenstück zu dem Orte, wo Xisuthros wohnt, gesucht werden dürfen, wenn der Weg bis zu den Wassern des Todes mit Zimmern statt 1½ Monate nur 15—30 Tage lang wäre. Denn entweder könnte der Weg durch die Wasser des Todes diese 15—30 Tage auf 1½ Monate bringen, oder wir hätten uns das himmlische Gegenstück des Wohnsitzes der Seligen nicht als einen mathematischen Punkt, sondern etwa als das ganze Gebiet des Wassermanns zu denken, das sich über einen

---

1) »Mindestens« und nicht etwa »genau« 1½ Monaten bezw. 15 bis 30 Tagen (s. o. p. 32 Anm. 2). Denn nach dieser Fahrt, die man sonst in 1½ Monaten bezw. 15—30 Tagen macht, gelangt ja *Gilgamesch*, ehe er bei Xisuthros ankommt und dann zurückkehrt, zunächst zu den »Wassern des Todes«; und wie rasch sich eine glatte Fahrt durch diese bewerkstelligen liess, ob in wenigen Stunden ob nur in vielen Tagen, wissen wir nicht.

Monatsweg der Sonne hin erstreckt. Dann würde der westlichste Punkt des Wassermanns in der Ekliptik der Stelle entsprechen, wo *Gilgamesch* nach einer sonst mindestens 15—30 Tage erfordernden Fahrt Xisuthros trifft, und der korrespondierende östlichste Punkt der — vielleicht selben — Stelle, wo *Gilgamesch* ihn wieder verlässt, um vielleicht die gleiche Fahrt noch einmal, nur in umgekehrter Richtung, zu machen. In der Tat braucht nun die Sonne von dem Ostrande der Milchstrasse, welcher wohl der Küste entspricht, von der aus *Gilgamesch* zu Xisuthros fährt, bis zum Wassermann grade etwa 30 Tage[1]). Indes die Zahlen verdienen vielleicht gar keine Berücksichtigung, und, was sich aus ihnen allenfalls schliessen lässt, ist irrelevant gegenüber der ohne sie zu gewinnenden Erkenntnis, dass *Gilgamesch* nach einer Fahrt von der phönicischen Küste aus umkehrt und dass an entsprechender Stelle der Sonnenbahn die Sonne das Gleiche zu tun scheint.

Gewiss darf man nun nicht alsbald den Xisuthros zu einem Gegenstück des Wassermanns machen. Denn es ist noch durchaus fraglich, ob schon die Babylonier einen Wassermann an der Stelle unsers Wassermanns kannten[2]).

Nach der Heimkehr *Gilgamesch*'s wird sein gestorbener Freund *Eabani* zitiert und er erscheint vor *Gilgamesch*, der so wieder mit ihm zusammentrifft. Ihm soll der Widder entsprechen oder doch der Sternkomplex des Widders. Es müsste somit jetzt am Himmel eine Begeg-

1) Aus diesen Tatsachen dürfte man nun nicht etwa einen Schluss ziehen, dass sich *Gilgamesch* 30 Tage lang bei Xisuthros aufgehalten habe. Denn das Epos lässt nur an einen ganz kurzen Aufenthalt denken, und die israelitische und die griechische *Gilgamesch*-Sage schränken ihn in zahlreichen Fällen auf eine einzige Nacht ein. Die griechische kennt zwar einen von grade einem Monat. Aber Das hat, so isoliert, gar keine Bedeutung, ebenso wenig wie der Umstand, dass sie die Fahrt von der Küste zum Xisuthros hin einmal 20 Tage dauern lässt.

2) Der Kuriosität wegen sei aber erwähnt, dass Germanicus Caesar in seinen Aratea Vers 562 den Wassermann Deucalion nennt und so mit einem griechischen Xisuthros identifiziert.

nung zwischen Widder und Sonne oder Dgl. erfolgen. In der Tat tritt ja nun die Sonne, nachdem sie das himmlische Meer passiert hat, wieder an den Widder hinan und in ihn hinein. Also muss wohl jeder Zweifel daran schwinden, dass das himmlische Gegenstück *Eabani*'s dort steht, wo wir den Widder haben, wenn auch freilich damit immer noch nicht festgestellt ist, dass dies Gegenstück nun grade ein Widder ist.

Mit der Zitierung *Eabani*'s ist das Epos zu Ende, und mit dem Ereignis am Himmel, das ihr entsprechen müsste, der Tierkreis bezw. die Ekliptik genau einmal von der Sonne durchmessen!

Damit dürfte ein durchschlagender Beweis dafür geliefert sein, dass zwischen dem Epos und dem jährlichen Sonnenlauf innige Beziehungen bestehen. Ich sehe diesen Beweis erbracht durch den Nachweis 1. eines Parallelismus zwischen langen Reihen einzelner Ereignisse, von denen ich vor Allem eine Umkehr an je zwei Wendepunkten hervorheben möchte; 2. einer gleichen chronologischen Reihenfolge der mit einander vergleichbaren Ereignisse; 3. den Nachweis, dass Sonnenjahr und *Gilgamesch*-Epos restlos in einander aufgehn. Dabei ist es, Dies sei schon hier bemerkt, durchaus möglich, dass die eine oder andere der oben aufgezeigten Parallelen zufällig ist. Das würde aber das Gesamtresultat nicht beeinflussen können. Dass sich ein paar früher schon vorgeschlagene Zusammenstellungen bewährt haben — Zwillinge und das Freundespaar; Skorpion und Skorpionriesen — möchte ich ausdrücklich hervorheben, daran aber auch die Mahnung knüpfen, jetzt Gerechtigkeit zu üben. Wer auf Grund jener einzelstehenden Berührungen bereits von einer Tatsache sprechen konnte, wird zugeben müssen, dass sie nunmehr unanfechtbar bleibt. Aber — wie Viele werden nun grade andrer Meinung zu sein versuchen!

Das oben Vorgetragene habe ich in der Hauptsache bereits im Sommersemester 1902 hier in Marburg in einer

Vorlesung über das *Gilgamesch*-Epos ausgesprochen und Andeutungen darüber bereits im gleichen Jahre in Band XVI der *Zeitschrift für Assyriologie* auf p. 412 veröffentlicht. Das ist der Grund, welcher mich dazu veranlasst, erst an dieser Stelle eine im vorigen Jahre von Pater KUGLER vorgetragene Ansicht über den Weg seiner »Sternenfahrt des Gilgamesch« zu besprechen. Nach ihm[1]) folgt zwar *Gilgamesch* von den Zwillingen bis zu der ihnen gegenüberliegenden Gegend der Ekliptik dem Wege der Sonne, eben der Ekliptik, gelangt aber zu den Zwillingen vom Orion her und biegt in der gegenüber liegenden Gegend von der Ekliptik ab, um nun zum Eridanus hinzustreben. Mit dessen Mündung sei die »Mündung der Ströme« gemeint, an der *Gilgamesch* den unsterblichen Xisuthros aufsucht. KUGLER hat seine auch in den meisten Einzelheiten von der meinigen abweichende Theorie mit viel Scharfsinn und Phantasie durchzuführen versucht, aber, weil von einer unmöglichen, bereits o. p. 37 f. gewürdigten, Ansicht beherrscht, erfolglos. Ich halte es nicht für angezeigt, seine Theorie hier zu kritisieren, da uns das allzuweit in uninteressante Einzelheiten hineinzerren würde, und vorderhand auch nicht für notwendig. Denn ich lebe einstweilen der Hoffnung, dass KUGLER sich meiner, soweit ich sehe, nicht zu widerlegenden Theorie nicht verschliessen und darum gerne zugeben wird, dass er in der Hauptsache geirrt hat; und irren musste, weil sein Scharfsinn nicht durch Vertrautheit mit der Assyriologie ergänzt ward. Hervorheben möchte ich aber, dass er, wie ich, das *Māschu*-Gebirge oder den *Māschu*-Berg, das oder den *Gilgamesch* nach der Begegnung mit den Skorpionriesen durchquert, zur Milchstrasse östlich vom Skorpion in Beziehung setzt. Nur anders als ich. Denn während ich sagen muss: »dem *Māschu* des Epos entspricht die Milchstrasse«, sagt KUGLER: »mit dem *Māschu* ist im Epos nichts Anderes wie nur die Milch-

1) Am o. p. 36 genannten Orte.

strasse gemeint«. Kugler leugnet ja nämlich[1]), dass unser *Gilgamesch*-Epos auf der Erde spielt, und behauptet, nicht etwa nur der zu Grunde liegende Mythus, nein es selbst habe seine Schauplätze am Himmel.

Der *Gilgamesch* des Epos ist also auch die Sonne, die im Jahre durch die Tierkreisbilder hindurch- und an den ihnen benachbarten Sternen vorbeizieht. Aber die Wege, die der Weltwanderer macht, sind doch Nichts weniger als ein Abbild der jährlichen Sonnenbewegung! Diese stellte sich und stellt sich dem naiven Beobachter in ihrem Verhältnis zur Erde dar als ein System von 365 Bogen, den Tagesbogen, welche, der eine vor den andern gezogen, von Süden nach Norden immer höher und grösser und dann in umgekehrter Richtung wieder kleiner und niedriger werden, bis die Anfangsgrösse wieder erreicht ist. Andrerseits aber stellt sich der jährliche Sonnenlauf in seinem Verhältnis zum Tierkreis dem Beobachter dar als eine ununterbrochene Wanderung »von West nach Ost«! Wollte man nun aber selbst mit Kugler (s. oben p. 38) annehmen, dass auch *Gilgamesch*'s Wanderung zu Xisuthros in westöstlicher Richtung geht, so wäre damit die Parallele zwischen dem *Gilgamesch*-Epos und dem jährlichen Sonnenlauf doch nicht auffälliger gemacht. Denn dann hätten wir in dem Epos zwei Wanderungen und Züge nach einer und derselben östlichen Richtung — den Zug gegen *Chumbaba* und die Reise zu Xisuthros — mit daran sich anschliessender Rückkehr in entgegengesetzter Richtung. Und Das wäre durchaus ohne Analogie im jährlichen Sonnenlauf. Also die jährliche Bahn der Sonne hat wohl insofern mit den Wegen *Gilgamesch*'s eine denkwürdige Aehnlichkeit, als sie wie diese grade zwei Kehrpunkte und zwar an offenbar ganz entsprechenden, nämlich einander gegenüber liegenden Stellen hat. Aber Das ist auch Alles. Weiter geht die Aehnlichkeit nicht.

---

1) S. dagegen o. p. 37 f.

Nun dokumentiert sich ja aber *Gilgamesch*, wie oben p. 80 bemerkt ward, auch als die Sonne des Tages. Das soll ja durch seinen Zug nach dem Osten zum Götterberge und zurück und sein Zusammentreffen mit der Venus-*Ischtar* auf dem Götterberge, Das durch seine Reise zum Himmelsberg im Westen und seine Fahrt zu dem Wohnsitz des Xisuthros im äussersten Westen und wieder zurück, sowie sein Zusammentreffen mit der Venus-*Sidūri* und mit dem Schiffer geschehen. Damit dürften die Wanderungen des Helden restlos als solche der Sonne erklärt sein: Sie stellen eine Kombination von Tages- und Jahreskreislauf der Sonne dar: die Abenteuer *Gilgamesch*'s und des *Gilgamesch*-Epos überhaupt entsprechen ohne Frage im Wesentlichen Jahresereignissen, die Richtungen aber und Schauplätze seiner Wanderungen und Fahrten denjenigen des Tageslaufs der Sonne. Aus 365 Kreisläufen der Sonne, zum Osten hin, nach Westen und von da zum Osten zurück, in deren Verlauf sie die Ekliptik mit ihren Konstellationen einmal durchmass, ist ein Kreislauf in gleicher Richtung geworden, der durch die gleichen Sternbilder hindurchführte. Und darnach oder dabei ward dann der aus dem Jahreslauf der Sonne erwachsene Mythus mit dem vom täglichen Sonnenlauf kombiniert und schliesslich mit seinen Schauplätzen auf die Erde hingeworfen.

Eine solche Verquickung zweier Bewegungen oder Reduktion von 365 Kreisläufen auf einen einzigen mag durch verschiedene Einzelheiten befördert oder gar veranlasst worden sein, die den Jahreskreislauf dem Tageskreislauf ähnlich machen: Beide haben zwei Kehrpunkte an entgegengesetzten Stellen; wie die Tagessonne den Götterberg im Osten und den Himmelsberg an entgegengesetzten Punkten ihres Laufs passiert, so wird die Barriere der Milchstrasse von der Jahressonne an zwei einander gegenüber liegenden Punkten durchquert; nach Passierung des Himmelsbergs taucht die Tagessonne dann im westlichen Meere unter, und nach Durchquerung der

Milchstrasse zieht die Jahressonne durch die »Wassergegend« des Himmels; im Jahre erscheint der Sirius, der *Ischtar*-Stern, im Osten wieder vor der Sonne, nachdem die Sonne die Milchstrasse passiert hat, und dabei steht diese südlich von der Sonne und südlich wieder von ihr — der Milchstrasse — der Sirius, und am Morgen kann wenigstens die Venus-*Ischtar* als Morgenstern vor der Sonne erscheinen, und dabei befindet sich dann der Ostberg mit dem Zedernwald westlich von der Sonne und westlich wieder von ihm die Venus; und im Jahre endlich tritt die Sonne an das Gestirn des *Nabû*, wohl ein Schiff in der Nähe des Steinbocks, hinan oder darin hinein, wenigstens ungefähr um die Zeit, nachdem sie die Milchstrasse zum zweiten Mal durchquert hat, dieselbe Sonne aber kann wenigstens bei ihrem Untergang am Tage im Westen beim Himmelsberg den Planeten des *Nabû* treffen[1]). Und dazu kommt noch der auch dem Einfältigsten geläufige Parallelismus zwischen dem Wechsel von Licht und Finsternis, Wärme und Kälte während des Tageskreislaufs und dem während des Jahreskreislaufs.

Dass durch dergleichen Umstände eine Fusion der zwei Scheinbewegungen der Sonne nahegelegt werden konnte, wird man nicht leugnen wollen.

Also ein Tageslauf der Sonne am Himmel und ein Jahreslauf, gleichfalls am Himmel, spiegeln sich im Epos wieder.

Damit aber nicht Genug. *Eabani* begleitet seinen Freund, die Sonne, bis zu seinem Tode ungefähr in der Mitte des Epos, nur eine Unterbrechung ausgenommen. Aber Wer oder Was folgt der Tages-, Wer oder Was der Jahressonne am Himmel nur bis zu einem bestimmten Punkte

1) Dieses letztere scheinbar zufällige Zusammentreffen könnte aber auf einer erst secundären Kombination beruhen: weil man den Himmelsberg mit der Milchstrasse verglich, eignete man eine jenseits der Milchstrasse befindliche Sternkonfiguration dem Gotte, nämlich *Nabû*, zu, der in der Nähe des Himmelsbergs gesehen wurde.

hin, um dann zu verschwinden? Jedenfalls der Widder nicht, der *Eabani* entsprechen soll, und überhaupt Nichts am Himmel. Wie erklärt sich denn aber die Begleitung? Vielleicht ist sie nur ein Zubehör des bereits auf der Erde lokalisierten Epos. Doch erklärt sie sich auch aus dem Jahresmythus. *Eabani* beginnt seine Geschichte als Schützer der Fluren, entfaltet dann eine üppige Zeugungskraft, verlässt hiernach seine Trift und stirbt sodann und lässt seinen auf der Höhe des Ruhms und seiner Kraft stehenden Freund *Gilgamesch* in Trauer und Elend und immer mehr verelendend allein, seinen Freund, der jetzt nur noch von dem einzigen Wunsche beseelt ist, das »Leben zu finden«, dessen Verlust er fürchtet. Ist *Eabani*, wie oben p. 81 vermutet ward, ein Gott der Fluren und der Fruchtbarkeit, dann erklärt sich all' Dies alsbald: Nachdem um die Frühlingszeit herum üppige Fruchtbarkeit im babylonischen Lande, auf dem Acker und auf der Weide, geherrscht hat, kommt gar bald, während die Sonne noch ihre stärkste Kraft entfaltet, die Zeit der Dürre, und das Blühen und Grünen auf der Erde hört auf. Darnach nehmen dann auch der Glanz und die Kraft der Sonne immer mehr ab. Hiermit wissen wir nun wohl wirklich, was es mit dem unzertrennlichen Freundespaar auf sich hat: Ihr Bund ist der zwischen Sonne und Erde, zwischen Sonnen- und Erdenkraft, und dessen Reflex. Es spiegeln sich somit im Epos auch Jahresereignisse auf der Erde wieder.

Darnach ist es nun gewiss auch zu beurteilen, wenn *Gilgamesch* der *Ischtar* zum Vorwurf macht, dass sie u. A. auch den *Tammûz* geliebt und dann zu Grunde gerichtet habe (o. p. 17). Denn in dieser Scene, die sich nach dem Wiedererscheinen des Sirius abspielen soll (o. p. 17 f. und p. 90), entspricht ja *Ischtar* dem Sirius (p. 90), und *Tammûz* ist ein Gott der Frühlingsvegetation (o. p. 17), eine Art Doppelgänger des *Eabani*; und somit reflektiert die Grausamkeit der *Ischtar* gegen *Tammûz* gewiss eine Vorstellung, dass der zur Zeit der glühenden Sonnenhitze auf-

gegangene und »brennende« Sirius die Vegetation auf der Erde vernichtet. Um die Zeit des Sirius-Aufgangs ging nun auch das Sternbild des Löwen auf, und nach dem *Tammūz* nennt *Gilgamesch* den Löwen als (zweiten) Geliebten der *Ischtar*. Also könnte damit ursprünglich der Löwe im Tierkreis gemeint sein, und in dieser Möglichkeit unsre Vermutung über *Tammūz* und *Ischtar* eine weitere Stütze finden.

Wir werden also das Epos jedenfalls als eine Kombination eines Jahresmythus mit einem Tagesmythus bezeichnen dürfen.

Dies selbst dann, wenn Etwas, das wir bisher stillschweigend angenommen haben, nicht zutreffen sollte, nämlich, dass das Epos, soweit ihm Jahresereignisse am Himmel entsprechen, im Wesentlichen oder ganz vom Himmel abgelesen ist. Die Analogie spricht allerdings von vorne herein dafür. Denn die Stücke des Epos, denen Tages- oder Jahresereignisse auf der Erde parallel gehn, sind ja diesen gegenüber sekundär. Aber keine Analogie zwingt. Und es darf und muss daher gefragt werden, ob nicht umgekehrt die Ereignisse und die Gestalten des Epos, soweit sie Parallelen in den Jahresereignissen am Himmel und den zugehörigen Gestirnen haben, an den Himmel versetzt sind, sodass deren Namen gar aus unserm *Gilgamesch*-Epos stammen müssten.

Gegen eine solche Annahme liesse sich nun sofort ein Bedenken geltend machen: Sie würde doch wohl zur Voraussetzung haben müssen, dass das Epos ein Jahresmythus nicht nur etwa einmal war, sondern auch ohne die jetzt zwischen ihm und den Jahresereignissen am Himmel bestehenden Parallelen einem in vergleichender Mythologie Unbewanderten als ein solcher Jahresmythus noch deutlich erkennbar war, und *Gilgamesch* sich in gleicher Weise noch als Sonnengott verriet, als man den Mythus am Himmel projizierte. Das aber wird man von unserm Epos und unserm *Gilgamesch* jedenfalls nicht

behaupten wollen. Indes eine ältere uns verloren gegangene Gestalt des Mythus könnte ja dieser Voraussetzung entsprochen haben, und darum ist unser eben geäussertes Bedenken wenig belangreich.

Aber Anderes wiegt schwerer.

Zunächst: Was für ein sonderbarer Zufall hätte es doch gefügt, dass grade in der Gegend des Himmels, in der man einen symbolischen Ausdruck für die Vereinigung der zwei Brüder mit einander hätte suchen müssen, zwei helle Sterne — die Zwillinge — ganz nahe bei einander stehn und auch dem harmlosesten Beobachter den Eindruck eines zusammengehörigen Paares machen! Und wäre das Epos das prius, die dazu in Beziehung stehende Nomenclatur der Gestirne aber das posterius, dann hätte erst das Epos oder dessen Mythus den Sirius zum *Ischtar*-Stern gemacht, und es wäre somit der höchst merkwürdige Zufall zu verzeichnen, dass in der Gegend des Himmels, in welcher das Epos oder dessen Mythus die *Ischtar* lokalisiert hätte und lokalisieren konnte, die *Ischtar*, deren Planet der hellste unter den Planeten ist, — grade auch der hellste Fixstern steht. Seltsam wäre es dann auch, dass sich für den »furchtbaren« Wächter der *Ischtar* nahe beim Sirius grade ein so heller Stern, wie der Procyon, gefunden hätte. Und Was sollte man dazu sagen, dass das Epos die Rückkehr des *Gilgamesch* berichtet nach seinem Zusammentreffen mit dem *Chumbaba* und der *Ischtar*, grade aber um die Zeit, zu der Procyon und Sirius wieder in der »Nähe« des Sonnenortes zu sehen waren, auch die Sonne umkehrte, nachdem sie nämlich in den Sommerkehrpunkt getreten war? Und wie seltsam wäre es ferner, wenn an gewünschter Stelle der Zurückweisung der *Ischtar* durch den Sonnengott am Himmel ein damit ursprünglich garnicht zusammenhängendes Ereignis, das Zurückweichen der Sonne vom Sirius, parallel ginge! Wäre ferner der Stier aus dem Epos oder doch aus dessen Mythus an den Himmel versetzt, warum steht er nicht an einer solchen Stelle am

Himmel, dass er nach dem Sirius heliakisch aufgehn muss, dem Sirius, dessen Aufgang der Heimkehr der *Ischtar* vor der Sendung des Stiers entspricht? Und weiter: Wie fügsam und zuvorkommend hätte sich doch der Kosmos babylonischen Spekulationen und Wünschen untergeordnet, der den Widder prompt etwa zu der Zeit anthelisch untergehen liess, zu der durch den Mythus ein Reflex des Todes des ihm entsprechenden *Eabani* am Himmel gefordert worden wäre! Und wie befremdlich wäre es doch ferner, dass grade in der Gegend des Himmels, in der die Babylonier die Skorpionriesen des Epos hätten lokalisieren können, eine Sternkonfiguration steht, in der man schon mit nicht allzu viel Phantasie grade das Bild eines Skorpions wirklich erkennen kann! Ja unmittelbar nach der Begegnung mit den zwei Skorpionriesen durchquert *Gilgamesch* das Gebirge mit den Zedernwäldern, und der Skorpion erstreckt sich bis in ein Sterngebilde, die Barriere der Milchstrasse mit ihren unzähligen kleinen Sternen, hinein, das zu einem Vergleich mit einem grossen Walde mit dichtgedrängten zahllosen Bäumen gar leicht anreizen konnte. In $1^1/_2$ Monaten -- wenn nicht in 15—30 Tagen — fährt man in normaler Fahrt vom Ufer der *Sidûri* zu den Wassern des Todes, in gleicher Zeit wohl zurück, und nach der Rückkehr von seiner Fahrt zu den Wassern des Todes und weiter zu Xisuthros hin sieht *Gilgamesch* seinen Freund *Eabani* wieder. Dass die Sonne des Jahres nun an entsprechender Stelle auch eine »Wassergegend« passiert, könnte ja schliesslich dem Epos entstammen. Aber dass sie, ehe sie den Widder, das Gegenstück zu *Eabani*, wieder erreicht, auch eine monatelange Reise durch eine Wassergegend macht, ja dass sie grade in diesem Stück ihrer Bahn ihren Winterkehrpunkt hat, wie *Gilgamesch* in dem entsprechenden Abschnitt seiner Reise umkehrt; und dass gar die Sonne am Ende ihres Jahreslaufs ebenso wieder zum Widder hingelangt, bei dem sie in dessen Anfang stand, wie *Gilgamesch* am Schluss des Epos zu seinem

dem Widder entsprechenden Freunde, mit dem er im Anfang des Epos zusammentraf, — das wären Tatsachen, die uns in maassloses Staunen versetzen müssten, falls sie darauf beruhten, dass das Epos an den Himmel projiziert worden ist.

Nein, mit einer solchen Annahme lassen sich die Beziehungen zwischen dem Epos und dem Sternenhimmel unmöglich erklären, es müsste denn der Weltenherr von Anfang an das Weltall für die Babylonier und ihr *Gilgamesch*-Epos gebaut und geordnet haben!

Nun liesse sich noch ein anderer Versuch denken, die unleugbaren Beziehungen zwischen dem Epos und dem Sternenhimmel zu erklären: Man könnte vermuten, dass die beiden nicht in direkter Beziehung zu einander stehn, sondern dass der Nomenclatur des Sternenhimmels, soweit sie zum Epos Beziehungen hat, und diesem selbst ein Gemeinsames zu Grunde liege, nämlich ein Jahresmythus, der nur die Ereignisse des Jahres auf der Erde berücksichtige. Eine solche Betrachtungsart liesse sich nun in der Tat für manche Stücke des Epos rechtfertigen.

Was sich unter dieser Voraussetzung über den Widder und *Eabani* sagen liesse, übergehe ich, da ich darüber bisher kein klares Urteil erzielen konnte. Beteigeuze im Orion könnte zum Jagd- und Pfeilstern geworden sein, weil ungefähr zur Zeit seines heliakischen Aufgangs die hohe Jagd begann oder doch um diese Zeit gejagt ward (vgl. o. p. 84). Diese Jagdzeit wäre dann am Himmel durch den Namen des Pfeilsterns, im Epos durch den Jäger repräsentiert, freilich gegen o. p. 84 Anm. 2, wonach die Funktion des Pfeilsterns vielleicht in seiner roten Farbe begründet ist. Auch dieses Erklärungsprinzip würde sich aber schon stark daran stossen, dass dort am Himmel, wo etwa ein mythisches Jahresereignis einzutragen gewesen wäre, das der Vereinigung der zwei Freunde entspräche, ein auffallendes Sternenpaar wirklich steht. Und unfähig wäre ich, ein Jahresereignis auf der Erde nachzuweisen, das sich einer-

seits mit dem heliakischen Aufgang des Sirius, vielleicht als des *Ischtar*-Sterns, andrerseits mit der Heimführung der *Ischtar* zusammenstellen liesse; unfähig z. B. auch, eines auf der Erde nachzuweisen, als dessen Reflex sich einerseits das Zurückweichen der Sonne vom Sirius, andrerseits *Gilgamesch*'s Absage an *Ischtar* betrachten liesse. Der fauchende Stier des Epos, dessen Name auch einen Sturmdämon bezeichnet, könnte sich ja wohl so gut wie der Stier am Himmel aus einem über die Erde hinwehenden Sturm, vielleicht einem Samum, entwickelt haben (s. o. p. 19). Nur fragt man sich auch hier wieder, warum er denn an der Stelle des Himmels untergebracht ist, an der er steht, nicht in deutlichem Einklang mit der Stelle, an der der Stier im Epos auftritt. Der Skorpion am Himmel und die Skorpionriesen des Epos könnten, da der Skorpion ein lichtscheues Nachttier ist, gleichermassen den Beginn der dunkleren Jahreszeit andeuten, ohne dass sie direkt zu einander in Beziehung ständen. Aber auffallend bliebe wieder, dass dort am Himmel, wo etwa der Skorpion oder die Skorpionriesen einzutragen gewesen wären oder eingetragen werden konnten, eine Gruppe von Sternen steht, die der Skizze eines Skorpions nicht unähnlich ist. Vergeblich indes würden wir in den Jahresereignissen auf der Erde die Erklärung für ein Meer suchen, das einerseits durch die himmlische Wassergegend, andererseits durch das Meer dargestellt würde, das *Gilgamesch* überschreitet. Etc. etc.

Kurz: Die Hypothese wäre wohl in dem einen oder anderen Falle brauchbar. Aber sie versagt zumeist, so z. B. ohne jede Frage beim Sirius. Die Beziehung zwischen der Rückkehr der *Ischtar* und dem Wiedererscheinen des *Ischtar*-Sternes Sirius erklärt sich also ebensowenig aus der Tatsache eines beiden Ereignissen zu Grunde liegenden Jahresereignisses auf der Erde wie die zwischen der Zurückweisung der *Ischtar* durch *Gilgamesch* und dem Zurückweichen der Sonne vom Sirius. Andrerseits lässt sich (o. p. 104) der Parallelismus in beiden Fällen nicht durch ein

Annahme erklären, dass Ereignisse des Epos an den Himmel projiziert seien. Daraus folgt, dass die Heimkehr der *Ischtar* und deren Zurückweisung durch *Gilgamesch* vom Himmel abgelesen sind. Hieraus aber auch alsbald ein Weiteres: Gewiss wäre es in der Theorie absolut denkbar, dass in ein Epos bezw. einen Mythus nicht astralen eine Episode astralen Ursprungs hineingeraten konnte, und somit deutet die himmlische Herkunft der zwei besprochenen Episoden an sich keineswegs auf gleiche Herkunft des ganzen Epos oder Mythus. Allein sie stehen nicht etwa an irgend einer beliebigen Stelle des Epos, sondern zwischen zwei Ereignissen, zwischen deren Parallelen am Himmel ebendort die himmlischen Urbilder der zwei Episoden sich ereignen, also an der ihnen zukommenden Stelle, falls auch die zwei anderen Ereignisse vom Himmel abgelesen sind. Das deutet somit, will man nicht etwa einen sonderbaren Zufall oder eine sublime gelehrte Spekulation für die Einordnung verantwortlich machen, allein schon darauf hin, dass mit jenen zwei Episoden zusammen ein wesentlicher Teil des Epos vom Himmel abgelesen ist, dass ein solcher nach Ereignissen am Himmel im Laufe eines Jahres zusammenphantasiert und gedichtet ist[1]). Eine derartige Auffassung wird nun aber Allem gerecht, auch solchen Tatsachen, die durch die oben erörterten Vorschläge keine Erklärung fanden, so z. B. auch — Das hier zu wiederholen ist nicht zwecklos — der auffallenden Einordnung des Stierabenteuers hinter die Rückkehr der *Ischtar*, welche dem Wiedererscheinen des Sirius entspricht, obwohl

1) Hiermit will ich nun aber durchaus nicht leugnen, dass doch die eine oder andere Verbindung, die sich anscheinend zwischen Jahresereignissen auf der Erde und Namen von Gestirnen herstellen lässt, wirklich besteht. Aber das braucht für unsre Frage von keinem Belang zu sein. Wir wollen wissen, woher das Epos, d. h. dessen Mythus, zunächst stammt. Wir behaupten: es stammt in der Hauptsache vom Himmel, ist von Sternen und Gestirnen abgelesen und nimmt auf deren Namen Bezug. Woher diese dann wieder kommen, ist uns zunächst gleichgültig. Vgl. dazu m. *Kosmologie* p. 94 Anm., 315 ff. und 498 ff.

doch unser Stier am Himmel vor diesem heliakisch aufgeht. Entspricht er dem Stier des Epos, dann wäre der Platz des Stierabenteuers unbegreiflich, falls jener erst durch das Epos an den Himmel geraten wäre. Hat aber das Bild des gegen die Zwillinge anstürmenden Stiers das Stierabenteuer im Epos hervorgerufen, das Abenteuer mit dem vom Himmel herabgekommenen Stier, gegen den *Gilgamesch* und *Eabani* kämpfen, dann war sein Platz im Epos nicht durch den Platz der Sonne in der Ekliptik bestimmt, sondern in's Belieben gestellt, ja dann ist er sogar, wie oben gezeigt ward, durchaus verständlich: Wenn die Sonne sich bald nach dem Wiedererscheinen des Sirius am Morgen erhebt, steht unser Stier etwa im Meridian, um darnach am Himmel herunterzusteigen.

Wir rekapitulieren die bisherigen Resultate dieses Kapitels: Das *Gilgamesch*-Epos bietet in seinem Kern eine Darstellung der bemerkenswertesten Ereignisse des Sonnenjahrs und des Sonnentages am Himmel und auf der Erde unter Anlehnung an das scheinbare Lokal und die Richtung des täglichen Sonnenlaufs.

Diese Tatsache ist nun nicht nur an sich bemerkenswert, sondern auch wegen mehrerer daraus sich ergebender Konsequenzen.

Unsre Erklärung ist — Dies hier zunächst — geeignet, in das Epos selbst Licht zu bringen. In diesem stellt sich das Auftreten des Jägers als so unmotiviert wie nur möglich dar. Wir begreifen nicht, warum *Eabani* nicht sofort nach seiner, zu einem bestimmten Zweck erfolgten Erschaffung nach Erech kommt, und dass erst ein Jäger auftreten muss, um eine Hierodule aus Erech zu holen und Jene durch Diese nach Erech bringen zu lassen. Man könnte nun eine Zerstörung des ursprünglichen Zusammenhanges annehmen. Aber wenn das Epos vom Himmel abgelesen ist, ist eine solche Annahme nicht nötig. Denn dann erklärt sich das Erscheinen des Jägers sofort: Am Himmel erscheint nach dem, dem *Eabani* entsprechenden,

Widder der gar nicht zu übersehende rote Jagd- und Pfeilstern, die Manifestation des Jagdgottes, in dem prachtvollen Sternbild des Orion. Daher musste oder konnte wenigstens an der Stelle im Epos, an welcher der Jäger erscheint, eine Person oder Etwas auftreten, die oder das mit der Jagd verknüpft war. Damit war dann der Grund zu dem Hierodulenabenteuer gelegt.

Ferner: Das Epos war mindestens bereits zweitausend Jahre vor Christus da (o. p. 1). Es ist im Wesentlichen vom Himmel abgelesen und reflektiert Namen für Sterne und Gestirne. Also gehn auch diese mindestens bis in das Ende des dritten Jahrtausends zurück, somit auch wenigstens einige der Namen für Tierkreisbilder: Widder(?), Stier, Zwillinge, Skorpion (Krug). Im Epos spiegeln sich nun, wie o. p. 88 und 95 bemerkt, die zwei Kehrpunkte des Sonnenjahrs wieder und der heliakische Aufgang der Sterne des Widders zu Jahresanfang, ihr anthelischer Untergang und der Eintritt der Sonne in sie am Schluss des Jahres. Aus der Art, wie Das geschieht, kann man aber Schlüsse auf die oberste und die unterste Grenze für das Alter des Epos und damit auf die unterste Grenze für das Alter der in ihm reflektierten Gestirn- und Sternnamen ziehen. Doch Das zu tun würde hier zu weit führen. Es genüge, die Möglichkeit einer so wichtigen Untersuchung angedeutet zu haben.

Wichtiger ist eine andere Folge, die sich aus dem Nachweis eines »kosmischen Ursprungs« des Epos ergibt.

Aehnliche Stoffe wie im *Gilgamesch*-Epos mögen sich allüberall in der Welt entdecken lassen. Ueberall gibt es in Mythus und Sage oder mag es geben zwei Brüder oder Freunde, die einander im Kampfe helfen, Tyrannen, die getötet, schöne Frauen, die befreit, Ungeheuer, die von Göttern gesendet werden oder einem Helden den Weg versperren, gewaltige Berge, die erstiegen oder durchwandert werden müssen, gefährliche Meerfahrten u. s. w. Wer nun Dgl., wenn isoliert in verschiedenen Sagen auftretend, mit Staunen betrachten und alsbald auf Verwand-

schaft und Entlehnung schliessen wollte, der würde höchst voreilig handeln. Denn die Phantasie, die an verschiedenen Stellen des Erdenrunds gleiche Gedanken kleiner und grosser Denker, gleiche wissenschaftliche Entdeckungen unabhängig von einander erzeugt und erzeugt hat, eben — dieselbe schafft auch gleiche oder ähnliche mythische Gestalten, gleiche oder ähnliche Motive, gleiche oder ähnliche Taten und Leiden ihrer Gestalten hier und dort ohne jede Verbindung mit einander. Aber wenn zwei wesensverwandte wissenschaftliche Entdeckungen nicht nur den einen oder andern gleichen Zug aufweisen, sondern viele oder gar sehr viele, dann stutzt man und erwägt die Möglichkeit eines Diebstahls. Wenn zwei Dichterwerke, zwei Gedichte oder zwei Romane in umfangreichem Maasse dieselben Ideen und Ideengänge zeigen, dann fragt man: Wer von den beiden Urhebern hat von dem andern genommen, oder haben gar beide bei einem Dritten geliehen oder geraubt?

Und Aehnliches gilt auch für die Sage.

Finden sich nicht nur isolierte Einzelzüge zugleich in je zwei Sagen, sondern gleiche Züge in grösserer Anzahl, dann fängt der viel missbrauchte »BASTIAN'sche Völkergedanke« an, eine Erklärung hierfür zu versagen, dann wird die Wahrscheinlichkeit einer geschichtlichen Beziehung zwischen den beiden Sagen um so grösser, je mehr gemeinsame Motive festzustellen sind. Und besonders schwer wiegen müsste etwa eine gleiche längere Reihe gleicher oder doch wesensverwandter Motive, oder gar, wenn etwa je zwei solche Sagen im Wesentlichen nur aus solchen Reihen beständen. Gewiss gibt es schliesslich auch einmal einen Zufall, der selbst die strengsten Schlüsse illusorisch macht. Aber auch dessen Reich hat seine Grenzen. Gewiss kann man die Wahrscheinlichkeit eines Zusammenhangs nicht mit Elle und Wage messen und wägen. Aber die Aehnlichkeit kann im Ganzen und Einzelnen so gross sein, dass man, um eine verwandtschaftliche Zusammengehörig-

keit festzustellen, der Elle und der Wage entraten kann. Derartig sind nun, wie wir erkennen werden, die intimen Beziehungen zwischen vor Allem israelitischen und griechischen Sagen und der von *Gilgamesch*; und dass diese, soweit sie unten von mir festgestellt werden, wenigstens in der Hauptsache nicht zufällig sind, sondern auf Verwandtschaft beruhen, wird vermutlich nach einem Menschenalter, wenn die lästige Pflicht in Wegfall gekommen sein wird, einem unbequemen Lebenden Gerechtigkeit und Achtung zu erweisen, kein Verständiger mehr leugnen.

Das *Gilgamesch*-Epos spiegelt nun nach unsern Darlegungen den babylonischen Himmel und die babylonische Erde, das Jahr und den Tag in Babylonien wieder. Es stellt ferner eine so spezifische Verquickung von Vorgängen am Himmel mit solchen auf der Erde dar — man beachte z. B. den absonderlichen Platz der Stier-Episode — und interpretiert himmlische Geschehnisse und solche auf der Erde in so eigenartiger Weise, dass eine ihm ähnliche, aber von ihm unabhängige Paralleldichtung dazu nach gleichen Vorlagen ganz undenkbar erscheint, ganz undenkbar, solange man nicht den Zufall zum Herrn der Welt erheben darf. Fänden wir darum selbst fern von Babylonien, etwa in Mexico oder in Neuguinea, Sagen wieder, welche alle Hauptzüge oder gar auch viele Einzelheiten des Epos in der darin vorliegenden Reihenfolge aufweisen, so wäre schon deshalb der Schluss unvermeidlich, dass sie 1. in Babylonien zu Hause sind, und 2. dem *Gilgamesch*-Mythus entstammen, so rätselhaft Das auch erscheinen würde. Und wenn wir nun gar derartige Sagen z. B. in Syrien, Israel und Griechenland, im nächsten Umkreis von Babylonien, finden werden, in Gegenden, in denen anerkanntermaassen die babylonische Kultur ihre Schätze reichlich verstreut hat, so wird es auf die Dauer erfolglos sein, eine Entlehnung dieser Sagen grade aus dem babylonischen Mythus und Epos zu bestreiten.

Anhang I.

Der Löwenkampf und die Wasserschlange im Kosmos.

Wir haben oben einen Zusammenhang zwischen dem *Gilgamesch*-Epos und dem Sternenhimmel nachgewiesen. In Band II werden wir zeigen können, dass sich auch das babylonische Schöpfungsepos am Himmel manifestiert. Unter diesen Umständen dürften weitere Beziehungen zwischen Mythus und Sternenhimmel nicht überraschen.

In der Löwenplage tritt ein Löwe, und auch, anscheinend in Verbindung mit dem Meere, eine Schlange auf, und zwar nach o. p. 66 vielleicht als des Löwen Herr oder Herrin, indem der Löwe ein Höllentier und die Schlange eine Höllengottheit zu sein scheint. Der König der Unterwelt, *Nērigal*, ist nun zugleich ein Gott des Feuers (o. p. 66), und als Solcher auch der Gott der glühenden Sommerhitze und der glühenden Sonne. Hierfür ist namentlich zu beachten, dass er am 18. *Tammūz*, also in einem Jahre, das genau mit der Frühlings-Tag-und-Nachtgleiche beginnt, kurz vor Mitte Juli und bald nach dem höchsten Sonnenstande, zur Erde hinabgeht und dort bis zum 28. *Kislēv*, also bis um die Zeit der Wintersonnenwende bleibt[1][2]. Am Himmel steht aber das Sternbild des Löwen im Tierkreis an einer solchen Stelle, dass in den Jahrtausenden vor Christus zur Zeit der grössten babylonischen Sommerhitze die Sonne sich in seiner Nähe oder in ihm befand; und direkt unter dem Löwen steht die Wasserschlange, die Hydra[3]. Da kann ich die Vermutung nicht unterdrücken, dass Löwe und Wasserschlange am Himmel Ausgeburten

1) S. *Zeitschr. f. Assyr.* VI p. 244 Z. 52 ff.

2) Also kennt wohl auch die babylonische Mythologie und Religion ein Höllenfeuer in der Erde!

3) S. auch die bei Boll, *Sphaera* hinten abgebildeten antiken Sternbilderkarten.

der Hölle, des Reiches *Nērigal*'s, darstellen und dem Löwen und der mit dem Meere verknüpften Schlange des babylonischen Mythus entsprechen. In der Tat hat nun ja aber *Bēl* nach dem Mythus die Schlange in der Löwenplage an den Himmel gezeichnet, steht sie also dort als Sternbild; und zu den babylonischen Darstellungen unsrer mythischen Schlange (o. p. 63) stimmen gut die antiken Bilder der Hydra[1]): beide Tiere werden dahingleitend und mit aufwärts gerichtetem Vorderteil dargestellt. Doch darf nicht verschwiegen werden, dass wir am babylonischen Bilderhimmel wohl den Löwen[2]), aber die Hydra, d. h. eine Schlange an der Stelle der griechischen Hydra, noch nicht nachweisen können[3]).

Der Löwe herrscht über die Erde. Ist es nun nur zufällig, dass der Hauptstern im Tierkreislöwen, der Regulus, bereits bei den Babyloniern den Namen »König« führt[4])?

Der Löwe und gewiss auch die Schlange werden von dem Gotte besiegt, den wir noch nicht identifizieren konnten (o. p. 66 f.). Sicher ist, dass Dieser nachher die Weltherrschaft erlangt hat, wie der Gott — wohl ein Lichtgott, und zwar *Marduk*[5]), — welcher den Sturmvogel tötete, der sich gegen *Bēl*'s Herrschaft aufgelehnt hatte[6]), und wie der Lichtgott *Marduk*, welcher das Urweib *Tiāmat* tötete. Nun steht am Himmel vor dem Löwen und der Wasserschlange, dieser näher, der Procyon, der *Dāpinu*-Stern (o.

1) S. o. p. 113 Anm. 3.

2) S. schon m. *Kosmologie* der Babylonier p. 66, vor Allem aber die Texte bei HOMMEL, *Aufsätze* III, 1 p. 466 und 468.

3) Von einem Schlangengestirn wissen wir aus den bei HOMMEL, *Aufsätze* p. 468 f. mitgeteilten Texten, dass es vor den Zwillingen und nach dem Stier heliakisch aufgeht; also kann unsre Hydra nicht damit identisch sein.

4) S. *Zeitschr. f. Assyr.* VII p. 225 (EPPING und STRASSMAIER).

5) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1 p. 369 f., p. 458 f. und p. 567.

6) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1 p. 46 ff. und vgl. dazu in Band II den Mythus von Keyx und Alkyone.

p. 85 f.), und dieser Stern, das Urbild des *Chumbaba* im *Gilgamesch*-Epos (o. p. 86 ff.), ist zugleich, und wohl zunächst wegen seines glänzenden weisslichen Lichtes, eine Manifestation des auch in dem hellen weisslichen Jupiter-Planeten erscheinenden Lichtgottes *Marduk*[1]). Stellen darum Löwe, Hydra und Procyon, dieser als *Marduk*-Stern, den Kampf des Gottes gegen Löwe und Schlange dar, oder ist dieser Kampf nach dieser Konstellation erdacht und erdichtet?

Schliesslich lässt sich für eine Beziehung zwischen dem Löwen des Tierkreises und dem des Mythus noch die immerhin bemerkenswerte Tatsache anführen, dass im *Gilgamesch*-Epos an der Stelle, an der nach o. p. 90 ein Löwe auftreten könnte, auffallender Weise (o. p. 89 f.) der Stier erscheint. Musste jener etwa unberücksichtigt bleiben, da der schon vorhandene und bekannte Mythus vom Löwen von seiner Tötung fabulierte? Und ist dann der Kampf gegen den Stier eine Art Lückenbüsser?

Wie Alledem nun auch sei, dass Löwe und Wasserschlange als Tiere des Glutgottes am Himmel stehn und den zwei Tieren des uns beschäftigenden Mythus entsprechen, Das drängt sich doch mit Gewalt auf[2]), und damit, was der Hintergrund des Mythus ist: Der Löwe, der auf der Erde wütet, ist die Sonnenglut! Als die Welt vom Lichtgott *Marduk* geschaffen, oder besser: gebildet wurde, da war es köstlicher Morgen, da war es wonniger Frühling auf der Erde und paradiesisch schön das Dasein auf ihr. Bis die erste Plage kam, bis Schlange und Löwe die Herr-

---

1) S. m. *Kosmologie der Babylonier* p. 100, 129 f., 133, und dazu *Western Asia Inscriptions* III, 53, 5, wonach *Marduk* im Monat *Tammūz*, in welchem der Fixstern *Dāpinu*-Procyon heliakisch aufging (o. p. 85), *Dāpinu* hiess.

2) Dass die Griechen in dem Löwen den von Herakles getöteten nemeischen Löwen und in der Hydra die auch von ihm getötete lernäische Hydra sahen, und dass die beiden Tiere der Herakles-Sage wieder auf den Löwen und die Schlange der babylonischen Sage zurückgehn (s. Band II), ist gewiss interessant, aber doch noch nicht für unsre Hypothese verwertbar. Denn dass die Griechen jene Verknüpfung von Mythus und Sternenhimmel aus dem Orient haben, ist noch nicht erweislich.

schaft antraten, bis mit anderen Worten die Glut des Sommers zu sengen anfing und die Menschenqual begann[1])!

In dem von ihm gedichteten *Himmels- und Weltenbild der Babylonier* deutet WINCKLER (auf p. 46 der ersten Auflage) die Darstellung eines Kampfes zwischen »Walfisch« und Orion auf einem arabischen(!) Himmelsglobus mit apodiktischer Bestimmtheit auf den zwischen *Marduk* und *Tiāmat*. Mit Unrecht; denn, dass die Weltmutter *Tiāmat* als ein Monstrum wie der »Walfisch« gedacht ward, ist sehr unwahrscheinlich und ganz unerweislich. Nun könnte man aber behaupten, es sei der Kampf zwischen dem Gotte und der Schlange gemeint. Aber wenn auch der »Walfisch« durch seine zwei Vorderfüsse an die o. p. 63 mitgeteilte, von uns auf die mythische Schlange gedeutete Darstellung erinnert, so ist er auf alten Bildern[2]) in seinem übrigen Aussehn von ihr doch recht verschieden, so verschieden jedenfalls, dass uns Nichts dazu zwingt, die beiden mit einander zu identifizieren. Und der Orion aut dem von WINCKLER verwerteten Bilde hat keine charakteristischen Merkmale, aus denen auf eine Identität grade mit dem Schlangenkämpfer zu schliessen wäre, erst recht aber nicht der Orion in antiken Sternbilderdarstellungen. Wir dürfen also trotz des arabischen Globus an unsern oben ausgesprochenen Vermutungen festhalten.

---

1) Vgl. u. das über die Schlange im Paradiese Bemerkte.

2) S. die Tafel I hinten in BOLL's *Sphaera*.

Anhang II.

Xisuthros und die Sintflut im Kosmos.

Xisuthros-*Adapa* ist in *Eridu* zu Hause, ist ein »Kind von *Eridu*«[1]). *Ea*, der Gott von *Eridu*, der Gott des Wassers und zugleich der Weisheit, hat ihn geschaffen oder erzeugt (o. p. 75). Selbst allweise (o. p. 75), verkehrt er mit seinem Schöpfer oder Vater als Freund und Vertrauter (o. p. 40 f., p. 69 ff., p. 75 f.). Er erscheint uns also wie ein menschlicher Doppelgänger des Gottes *Marduk*-Merodach[2]), des Stadtgottes von Babylon, der das Licht beherrscht und das Licht ist. Denn auch *Marduk* ist ein »Kind von *Eridu*«; auch er ist von *Ea* geschaffen, denn er ist sein Sohn; auch er ist allweise; und grade er und nur er unter den Göttern ist der Vertraute *Ea*'s, und vor ihm verbirgt Dieser kein Geheimnis[3]).

Marduk's Sohn ist wiederum *Nabû*, der Merkur-Stern, und Dieser fungiert als sein Bote und Bevollmächtigter[4]). Der Schiffer und Diener des Xisuthros aber ist ein *nabû* und gewiss ursprünglich eins mit dem Merkur als Abendstern (o. p. 31 und 80).

Und weiter: *Marduk* erscheint als der Lichtgott des Morgens über dem Ostgebirge, und ebendort und zu derselben Tageszeit der Merkur. Derselbe *Marduk* muss dann wiederum als Lichtgott des Abends im Westen verschwinden, und der Merkur verschwindet im Osten über dem Gebirge, um darnach des Abends im Westen aufzutauchen und zu verschwinden. Andrerseits werden nun Xisuthros

---

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 92 f. Z. 5.

2) Dass *Marduk* und *Adapa* im Grunde dieselben mythologischen Getalten sind, hat meines Wissens zum ersten Mal ZIMMERN ausgesprochen. S. *Berl. philol. Wochenschr.* 1892 Sp. 1033.

3) S. ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 370 ff.

4) S. ZIMMERN l. c. p. 399 ff.

und sein Schiffer durch die Flut auf das Gebirge östlich vom Tigris emporgetrieben, werden vergöttlicht und verschwinden darauf, und werden dann zur Mündung der Ströme im fernen Westen entrückt.

Irren wir oder haben wir damit, nach dem Vorgange Anderer, wirklich festgestellt, wer Xisuthros eigentlich ist? Ist er wirklich ein zweiter *Marduk*-Merodach und ein Lichtgott wie Dieser? Stellt die Landung auf dem Sintflutberg wirklich den Aufgang des Lichts, die Entrückung des Xisuthros wirklich dessen Verschwinden im Westen dar? Es wäre sicherlich mehr als seltsam, wenn wir mit unsrer im Prinzip nicht neuen Hypothese doch irren sollten. Denn sie wirkt wie ein heller Lichtstrahl weitere einwandfreie Erkenntnis, und gestattet eine durchaus einheitliche Deutung auch der übrigen Hauptmotive der Sintflutsage: sie hilft uns erkennen, aus welcher Wurzel der Mythus von der Sintflut entsprang, warum die Menschheit sündig war, warum sie untergehen musste, und warum nur Xisuthros mit seiner Familie und einer kleinen Schar anderer Menschen dem Verderben entrann.

Denn: *Marduk* ist, wie gesagt, ein Lichtgott und das Licht ergiesst sich ebenso als ein *abūbu*, eine Sturmflut, über die Welt, wie die Sintflut. Darum ist *Marduk*'s Waffe der *abūbu*. So auch in seinem Kampf gegen das Urweib, die *Tiāmat*[1]). Und dieser Kampf ist sicherlich eine mythologische Einkleidung des jährlichen und täglichen, gewaltigen und glorreichen Ringens des Lichts[2]), somit eines *abūbu*, einer Sturmflut. In diesem Kampfe werden nun die Feinde *Marduk*'s und der mit ihm befreundeten Götter überwältigt. Darnach bildet *Marduk* den Himmel und die Erde, indem er die niedergestreckte *Tiāmat* in zwei Teile spaltet, nachdem er ihr Blut, das Salzwasser, vom Nordwind

1) *Keilinschr. Bibl.* VI p. 332 f. und 563 f.

2) S. m. *Kosmologie der Babylonier* p. 307 ff. und vgl. ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 500 f.

hat entführen lassen. So taucht die untere Hälfte des Riesenleibes aus dem Wasser auf und wird zur Erde. Hernach bildet dann *Marduk* die Menschen[1]). Die Herren der neuen Erde sind also Geschöpfe des Lichtgottes *Marduk*.

Und eben dieser *Marduk* soll nun ein göttlicher Doppelgänger des Sintfluthelden und Vaters der nachsintflutlichen Menschheit sein!

Es ist somit wohl keine Frage: Auch die Sintflut ist aus der Lichtflut erwachsen, die alltäglich im Osten aufsteigt und die ganze Erde überflutet. Ferner dürfte es nun kaum zu bezweifeln sein, dass die Opfer der Sintflut, die von den Göttern gehassten sündigen Menschen, ihr Gegenstück haben in den sich gegen *Marduk*'s Freunde auflehnenden Götterfeinden, *Tiāmat* und ihrer Schar, die im Kampf des Lichts bezwungen werden müssen. Des Xisuthros Kinder aber, welche die aus den Wassern wiedererstehende Erde in Besitz nehmen, sind sicherlich dieselben Menschen, wie die, welche von *Marduk* gebildet die aus den Wassern emportauchende neue Erde besiedeln!

Fast scheint es — aber es ist unsre Pflicht, vorderhand noch zu zweifeln —, als ob das uralte Gedankenbild vom Aufsteigen der Lichtflut noch in dem uns erhaltenen babylonischen Sintflutbericht durch die jüngere Uebermalung hindurchblicke: Wie die Katastrophe über die Erde hereinbricht, da gehn *Scharru*, »der König«, d. i. der Lichtgott *Marduk* und sein Bote, der Merkur-Stern *Nabū*, vorne weg über die Erde hin! Ist Das ein Rest von einem Kampf des Lichts von einer Ueberflutung durch eine Lichtflut?

Mit Obigem dürften die im Einzelnen divergierenden, aber in der Hauptsache parallelen Ansichten verschiedener Forscher z. T. eine notwendige Korrektur, z. T. aber auch

---

1) Zu dem *Tiāmat*-Kampf und der Bildung der Welt und der Menschen s. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 2 ff. und King *The Seven Tablets of Creation* Vol. I und II.

eine recht wesentliche Bestätigung erfahren haben. Schon ZIMMERN hat[1]) die Vermutung ausgesprochen, dass der Mythus vom *abûbu* der Sintflut im letzten Grunde ein Parallelmythus zum Weltschöpfungsmythus mit dem Kampf des Licht-*abûbu*-Gottes sei, ohne allerdings in der Lichtflut das Urbild der Wasserflut zu sehn. Vielmehr identifiziert er Xisuthros mit dem Sonnengott, die Flut aber mit dem Himmelsocean, über den Dieser dahinfährt[2]). Ganz ähnliche Ideen äusserte CHEYNE[3]). Fast gleichzeitig mit dem Artikel von CHEYNE und dem erstgenannten von ZIMMERN erschien USENER's Buch über *Die Sintfluthsagen*, in welchem er zu dem Ergebnis kommt, dass auch der babylonischen Sintflutsage der Aufgang des Licht- und Sonnengottes zu Grunde liege, dass speziell die Entrückung des Xisuthros die Erhebung des Sonnengottes in den Himmel bedeute[4]). Diese letztere Ansicht muss ich allerdings ablehnen (s. o. p. 117 f.), wie so vieles Andere, was USENER in seinem feinsinnigen und reichen Buche vorträgt. Aber es freut mich, das Wesentlichste an seiner, wie ZIMMERN's und CHEYNE's Theorie mit neuen Tatsachen stützen zu können, umsomehr, als ich erst durch diese Gelehrten[5]) zu meinen ergänzenden Beobachtungen angeregt worden bin[6]).

---

1) In der *Encyclopaedia Biblica* Sp. 1059 und in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 495 Anm. 1.

2) Ibidem p. 555.

3) *Encyclop. Biblica* Sp. 1063 f. 4) L. c. p. 234, 241, 257 ff.

5) Vorgänger von ihnen (SCHIRREN, GERLAND und HENNE AM RHYN) nennt BÖKLEN im *Archiv für Religionswissenschaft* VI p. 5.

6) BÖKLEN sucht l. c. p. 4 ff. und 97 ff. die Sintflutsage auf einen Mondmythus zurückzuführen. Ich fürchte aber sehr, dass seine Argumentation nicht zwingend ist. Leider verbietet es mir der Plan meines Werks, hier auf sie einzugehn. Ebenso wenig kann ich hier berücksichtigen, was z. B. neuerdings ALFR. JEREMIAS — unter Verwertung von Ideen Anderer — in s. *Alt. Testament* p. 134 ff. über einen astralen Hintergrund der Sintflutsage schreibt. Nur Das muss ich hier hervorheben, dass er so wenig wie BÖKLEN eine einheitliche und dabei ungezwungene Erklärung für alle Hauptmotive der Sage gibt.

Dem Xisuthros, der in *Eridu* zu Hause ist, wird nach der Sintflut die Unsterblichkeit verliehen, und dann wird er nach dem fernen Westen hin entrückt. Nach der babylonischen Sagenchronologie erlebt er dabei fast eine Wiederholung von Etwas, das er als *Adapa* — denn *Adapa* ist ja nur ein anderer Name für Xisuthros[1]) — bereits früher erlebt hatte. Erinnern wir uns daran, dass die Sintflut durch einen Südsturm hervorgerufen wird, dass Xisuthros ihr aber in seinem Schiffe trotzt, indem er den Rat *Ea*'s befolgt, dass schliesslich der Sturm sich legt, und dass dann wohl sieben Tage darnach Xisuthros sein Opfer darbringt und *Bēl*, der Götterherr, ihn verderben will, aber, von *Ea* begütigt, ihm statt Dessen die Unsterblichkeit verleiht und nach dem fernen Westen hin entrückt. Von diesem selben Xisuthros wird nun erzählt[2]), dass er eines Tages in *Eridu* sein Schiff besteigt und auf's Wasser hinausfährt, dass dann ein Südwind sich erhebt und ihn untertaucht (oder anbläst)[3]). Xisuthros aber zerbricht ihm den oder einen Flügel und darum weht der Wind sieben Tage lang nicht über die Erde hin. Nun wird Xisuthros vor den Himmelsherrn, den König *Anu* zitiert und begibt sich zu ihm nach dem fernen Westen hin, dort, wo Himmel und Erde aneinanderstossen[4]). *Anu*

1) S. o. p. 75.

2) S. o. p. 75 f. und Ausführlicheres in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 92 ff.

3) *uddiba* oder *uzziba*. S. dazu o. p. 75 Anm. 3.

4) *Tammūz* und *Gischzida*, chthonische Götter, sind, wie *Adapa* sie am Tore *Anu*'s trifft, von der Erde verschwunden. Beide wohnen nach anderen Texten im Totenreich, ohne Frage nach vorhergehendem Aufenthalt auf der Erde. Also wechselt die Vorstellung von einem Aufenthalt in der Erde anscheinend mit einer solchen von einem Aufenthalt bei *Anu*, dem Himmelsherrn. Die Schatten ziehen nun westwärts zum Totenreich (King *Magic* Pl. 68, 19); ebenso aber *Tammūz*, denn er passiert den *Chubur*-Fluss, über den die Toten hinüber müssen (Craig *Religious Texts* I p. 17 Z. 3; *Keilinschr. Bibl.* VI p. 307 f.). Sind also die beiden Vorstellungen von dem Aufenthalt der beiden Götter nach ihrem Erdenleben nicht ganz unverwandt mit einander — und Das ist doch recht wahrscheinlich — dann trifft Xisuthros-*Adapa* sie und darum auch *Anu* im Westen der Welt.

will ihn zuerst für die gegen den Südwind verübte Untat erbarmungslos(?) bestrafen, wird aber dann durch die Götter *Tammūz* und *Gischzida* begütigt, und will nun Xisuthros gar die Unsterblichkeit verleihen. Dieser aber verscherzt sie, weil er den — vielleicht hinterhaltigen — Rat *Ea*'s befolgt, den er ihm mit auf den Weg gegeben hat, den Rat nämlich, Brot und Wasser des Lebens, das man ihm bei *Anu* anbieten werde, nicht anzunehmen.

Die Aehnlichkeit der beiden Geschichten springt in die Augen, und es scheint deshalb so, als ob auch der »*Adapa*-Mythus« im letzten Grunde ein Mythus vom Aufgang und vom Untergang des Lichtes wäre. Wenn in diesem Mythus *Adapa*-Xisuthros die Unsterblichkeit nicht erlangt, im Unterschiede vom Sintflutmythus, so würde sich dieser Unterschied als eine Konsequenz verstehen lassen, welche durch das Nebeneinander der zwei Geschichten von derselben Person einfach notwendig geworden wäre: Wenn Xisuthros erst nach der Sintflut unsterblich geworden sein soll, so musste eine andere Verleihung der Unsterblichkeit bei einer anderen Gelegenheit gestrichen werden. Die blosse Absicht, ihn unsterblich zu machen, konnte aber natürlich beibehalten werden, und wurde beibehalten. Und so musste dann die Phantasie auf Mittel und Wege sinnen, wie sie ihm gleichwohl die Unsterblichkeit vorenthalten konnte. Wie sie Das fertig gebracht hat, ward oben erzählt.

Die Erkenntnis des Ursprungs der babylonischen Sintflutsage hat nicht unwichtige andere Erkenntnisse im Gefolge. Wir wissen nun, dass die Strafe für Sünden gegen die Götter nicht erst sekundär mit der Sintflutsage verknüpft, sondern ein organischer Bestandteil von ihr ist, sogut wie die Bestrafung der sich gegen *Marduk* und seine Freunde auflehnenden Feinde im *Tiāmat*-Kampf.

Und damit scheint nun ein Zweites nahegelegt. In der jetzigen Strafenreihe, welche die sündige Menschheit

über sich ergehen lassen muss, bildet die Sintflut den Abschluss und Gipfelpunkt zugleich, und gewiss den ersteren, weil den letzteren. Möglich nun, dass man zugleich vorhandene Sagen von einer Reihe von Plagen und von einer Sintflut in der Art in ein chronologisches System gebracht hat, dass man die Sintflut als das furchtbarste und verderblichste Strafgericht hinter die Plagen stellte. Aber auch ein Anderes wäre denkbar, dass nämlich erst der Mythus vom Strafgericht der Sintflut oder dieser und der von der Löwen- und Schlangenplage zur Erfindung weiterer der Sintflut vorhergehender Strafgerichte veranlassten, welche die unbegreifliche Ungeheuerlichkeit des letzten grossen Strafgerichts rechtfertigen sollten. Ohne diese vorhergehenden Strafen ein Zeugnis unerhörter Grausamkeit und Rachsucht der Götter gegen die ohnmächtige Menschheit, wäre so die Sintflut zu einem notwendigen Akt göttlicher Gerechtigkeit geworden.

Und noch ein dritter nicht unwichtiger Schluss wird uns zugleich mit der Deutung der Sintflutsage ermöglicht. Oben auf p. 37 mussten wir die sich uns aufdrängende Frage unentschieden lassen, ob der Wohnsitz des entrückten Xisuthros erst durch ihn zum Seligenland geworden oder bereits vor seiner Entrückung dorthin ein seliger Ort gewesen sei. Jetzt ist es möglich, auf die Frage einzugehn. Ist Xisuthros ein Lichtgott, so weilt er im Westen, weil dort das Licht, weil dort Sonne, Mond und Sterne verschwinden. Zu einem Wohnsitz seliger Götter ist also das ferne Gestade im Westen nicht nur durch Xisuthros geworden. Aber der Mensch Xisuthros ist andrerseits, wenigstens, soweit wir wissen, ausser den zusammen mit ihm Entrückten der einzige Mensch, der zu diesem Seligenlande entrückt worden ist Und so ist dies wohl erst durch ihn und die mit ihm Entrückten ein Aufenthaltsort seliger Menschen geworden.

Schliesslich noch eine Frage. Mit Xisuthros zugleich werden nach dem fernen Westen entrückt sein Weib,

seine Tochter und sein Steuermann. Warum mit ihm sein Steuermann, ward oben p. 117 f. festgestellt; warum zugleich sein Weib, bedarf keiner Erörterung, wohl aber, warum auch seine Tochter. Denn wo der Mann wohnt, da hat auch das Weib zu sein, nicht aber notwendiger Weise auch die Tochter, zumal in unserm Falle nicht, wo sie nicht etwa alternde, der Pflege bedürftige Eltern zu versorgen hat. Ist somit die Entrückung auch der Tochter dadurch bedingt, dass sie, wie der Vater und der Steuermann, ein Reflex einer Licht- oder Sterngottheit ist, die am Abend im Westen verschwindet, also etwa ein Reflex der Venus am Abendhimmel?

Moses, Aaron und Elieser.

Die *Gilgamesch*-Sage im Stamme Levi.

I.

Im Anfang des zweiten Buchs Moses finden wir die Kinder Israel in derselben Situation, wie die Bewohner von Erech im Anfang des *Gilgamesch*-Epos: Beide seufzen unter hartem Joche. Ja aller Wahrscheinlichkeit nach unter einem ganz gleichartigen: Die Bewohner von Erech werden, scheint's, von ihrem Könige *Gilgamesch* dazu gezwungen, an den Mauern ihrer Stadt mit dem Provianthaus (o. p. 3 f. und p. 19 Anm. 4) zu bauen; und die Israeliten haben für ihren Pharao die Proviantstädte Pithom und Ramses *(Raᶜ(a)msēs)* also vor Allem deren Stadtmauern zu erbauen. Und wenigstens Ramses ist auch ihre eigene Stadt: Denn aus dieser Stadt ziehn sie nachher aus[1]). Dass die Bewohner von Erech für ihren stammverwandten König *Gilgamesch* bauen, die Israeliten aber nicht für Moses, der sich als der *Gilgamesch* der im Folgenden analysierten Sage ausweisen wird, sondern für einen Tyrannen aus fremdem Volk, ist dabei gegenüber der fortlaufenden Parallelität zwischen der *Gilgamesch*- und der Moses-Sage (s. u.) natürlich eine belanglose Verschiedenheit, und erlaubt es darum nicht, diese Parallelität von

---

1) Exodus 12, 37. S. zu Pithom und Ramses HOLZINGER in s. *Hand-Commentar* zum Exodus p. 2 f.

vorne herein für zufällig zu erklären und als eine quantité négligeable zu behandeln[1]).

Um der drückenden Lage in Erech ein Ende zu machen, wird der Hirte *Eabani* geschaffen. Eine Hierodule zieht zu ihm hinaus in seine Steppe. Er ergibt sich ihr und macht sich dann mit ihr nach Erech auf zu *Gilgamesch*. Hier treffen Dieser und *Eabani* zusammen und schliessen brüderliche Freundschaft mit einander. Und um die Israeliten von ihrem Joche und Frondienst zu befreien, zieht der Hirte Moses[2]), aus dem Stamme Levi, mit seinem Weibe aus der Steppe nach Aegypten zu, trifft seinen Bruder Aaron, der ihm zum Genossen und Helfer bestimmt ist, und gelangt dann nach Aegypten zu Dessen Wohnsitz[3]).

Gilgamesch und *Eabani* ziehn darnach zum Götterberg im Osten, besiegen den Elamiter-König *Chu(m)*-

---

1) Vgl. unten die Jerobeam-Sage!

2) Allgemein wird angenommen, dass Mosis Name — *Mōschä* — ägyptischen Ursprungs ist und darum »Sohn« bedeutet. In diesem Sinne hat sich auch noch unlängst der Aegyptologe SPIEGELBERG ausgesprochen (*Aufenthalt Israels in Aegypten* p. 23. Vgl. Denselben in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LIII p. 633 f.). Dieser Ansicht gegenüber möchte ich auf einen Punkt aufmerksam machen, der sie bedenklich erscheinen lässt: Das *sch* im Worte *Mōschä* soll einem *s* in dem mit ihm zusammengestellten ägyptischen Worte — *Mōs-w* — entsprechen. Aber eben dieses *s* wird fraglos in dem Namen *Raᶜm(e)sēs-Raᶜamsēs* im Hebräischen nicht durch *sch*, sondern durch *s* wiedergegeben; und ob dabei das zweite *s* in dem Namen mit im Spiele ist, dürfte doch zum mindesten ungewiss sein. Freilich stützt man nun eine Gleichung: ägyptisches *s* = hebräischem *sch*, wie sie sich im Namen *Mōschä* offenbaren soll, mit dem Hinweis darauf, dass der ägyptische Gauname *G-s-m* im alten Testament als *Gōschen* (= Gosen) erscheine. So auch SPIEGELBERG in Band LIII p. 633 der o. in dieser Anmerkung genannten Zeitschrift. Aber eine solche Wiedergabe würde schon deshalb Garnichts besagen, weil es fraglos in Südpalästina einen Bezirk des Namens *Gōschen* gibt und darum ein hebräischer Reflex des ägyptischen *G-s-m* unter Anlehnung an jenen Namen entstanden sein könnte. Hieraus folgt, dass die ägyptische Herkunft von Mosis Namen nicht über jeden Zweifel erhaben ist.

3) Exodus 3 f.

baba und führen dann mit höchster Wahrscheinlichkeit die nach Elam entführte Stadtgöttin *Gilgamesch*'s, die Liebesgöttin *Irnina-Ischtar* von dort wieder zurück. Moses aber und Aaron ziehn mit den Israeliten zum Gottesberge Sinai-Horeb hin — wohl nur zufälligerweise grade auch östlich von ihren vorherigen Wohnsitzen —, besiegen nicht allzuweit davon die Amalekiter südlich von Palästina, und nach der Schlacht bringt der unter den Amalekitern lebende[1]), möglicherweise zum Amalekiter-Verbande gehörige, midianitische oder kenitische Priester Jethro[2]) dem Moses, seinem Schwiegersohne, seine von ihm geschiedene Frau Zippora wieder zurück. Darnach kommen die Israeliten zum Sinai[3]).

Im *Gilgamesch*-Epos folgt der Heimkehr der zwei Helden vom Götterberge nach Erech die Szene, in der *Ischtar* den *Gilgamesch* um seine Liebe bittet, aber von ihm verschmäht und gescholten wird, wobei er ihr ihre früheren Liebschaften aufzählt und vorhält. In der Moses-Geschichte aber haben wir bald nach dem Aufbruch von Sinai ein Analogon zu dieser Episode: In Hazeroth[4]) tadeln Mirjam und Aaron den Moses[5]), weil er ein kuschitisches[6]) Weib genommen hat[7]).

---

1) I Sam. 15, 6.

2) Nach anderer Ueberlieferung soll dieser Schwiegervater *Chōbāb* geheissen haben (Numeri 10, 29; Richter 4, 11). Das klingt, worauf mich einmal Herr Dr. KÜCHLER aufmerksam machte, merkwürdig an *Chu(m)baba* an, dessen genauere Aussprache gewiss *Cho(m)baba* war (vgl. *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes* VI p. 57 ff. und 222). Doch ist hierauf schon deshalb vorderhand nicht Viel zu geben, weil die Träger der so ähnlichen oder gleichen Namen nicht den gleichen Personen der Sage entsprechen.

3) Exodus 17 ff.

4) Hazeroth bedeutet »Höfe«. Dass dies nicht nur zufälligerweise in der Bedeutung mit *supūri* übereinstimmt, nach dem in dem Epos Erech *Uruk supūri*, d. i. »Hürden-Erech«, heisst, ist ganz unerweislich.

5) Diesem müssen also im letzten Grunde einer der oder die Geliebten der *Ischtar* entsprechen, während Aaron hier mit *Gilgamesch* korespondiert.

Der Szene mit der *Ischtar* folgt die Sendung und Tötung des heiligen Himmelsstiers. Und nach der Begebenheit, die wir eben mit jener Szene zusammen gestellt haben, wird die fehlerlose rote Kuh geschlachtet, deren Asche zu heiligem Gebrauche an einem reinen Orte aufbewahrt wird[1])[2]).

---

6) Da hier der *Ischtar* das kuschitische Weib, vorher aber die Midianiterin oder Keniterin Zippora entsprechen soll, so scheinen die Beiden identisch zu sein. In der Tat nehmen Alttestamentler Das an (s. HOLZINGER in s. *Hand-Commentar* zu Numeri, p. 47), obwohl Midianiter oder Keniter doch eigentlich keine Kuschiten sind. Denn Was beweist dafür, dass in Habakuk 3, 7 *Kūschān*, nicht etwa *Kūsch*, im Parallelismus mit Midian steht? Die alttestamentlichen Parallelen — s. u. — zeigen aber klar, dass die beiden Frauen nicht identisch sind: In ihnen wird die heimgeholte *Ischtar* von der um Liebe werbenden fast stets unterschieden, wie auch mehrfach in griechischen *Gilgamesch*-Sagen. Der letzte Grund hiervon ist wohl, dass im babylonischen Epos die heimgeholte *Ischtar* anders wie in ihrer Szene mit *Gilgamesch* ihren Nebennamen *Irnina* führt; vielleicht weil man sie sich in dieser Szene in einer anderen Erscheinungsform dachte. In einem Text (s. *Keilinschr. Bibl.* VI, I p. 584 f.) scheint *Innina* — Deren Name ist aber sicher mit dem Namen *Irnina* identisch — von der *Ischtar* sogar schlechthin unterschieden zu werden.

7) Numeri 12.

1) Auf sie wird Wasser gegossen und mit der Mischung wird zum Zweck der Reinigung und Entsündigung besprengt. Ob dazu und zur Aufbewahrung an einem reinem Orte zu stellen ist, dass Oel oder Fett aus den Hörnern des Himmelsstiers dem Gotte *Lugalbanda* zum Salben geschenkt, also auch an heiliger Stätte aufbewahrt wird, bleibt abzuwarten. — Vielleicht könnte gegen eine Zusammenstellung der roten Kuh mit dem Himmelsstier eingewendet werden, dass sich an jene eine rituelle Vorschrift knüpfe, die doch nicht erfunden sein könne. Allein, dass diese wirklich bestanden hat, leugne ich natürlich nicht. Ich denke mir, dass das rituelle Kapitel von der roten Kuh deshalb grade dort steht, wo es steht, weil die Ursage dort die Tötung des heiligen Stiers hat. Aehnliches werden wir später zum Gesetz über die Lösung der Erstgeburt in der Moses- und zum Beschneidungsgebot in der Abraham-Sage bemerken dürfen. Dass das Kapitel von der roten Kuh zu der späten Quelle P (Priesterkodex) gehört, darf man nicht gegen unsre Zusammenstellung anführen. Denn P hat auch sonst gelegentlich Stücke aus der Ursage erhalten, die in den älteren Quellen jetzt nicht vertreten sind, von denen aber Reflexe hierin durch Parallelen dazu aus P verdrängt sein können. Und somit kann an der Stelle unsres Kapitels auch in älteren Quellen Etwas

Nach der Tötung des Himmelsstiers stirbt *Gilgamesch*'s Freund und Bruder *Eabani*, und nach der der roten Kuh Mosis Genosse und Bruder Aaron[1]).

Darnach zieht *Gilgamesch* durch die Wüste, in welcher es kein Brot gibt und in der er nur vom Fleisch sonst verpönter Tiere leben muss, zu dem »Bergtor« vor und in dem Lande Amurru, dem Libanon-Antilibanon-Lande, mit den zwei den Durchgang verwehrenden Skorpionriesen, Mann und Weib, dabei. Und die Israeliten unter Moses ziehn nach Aaron's Tod weiter — dass die Wüste das Lokal bleibt, ist natürlich belanglos — und beklagen sich über den Mangel an Brod und ihre ekelhafte Speise[2]), und kommen dann zu dem Gebiet von zwei Königen, dem des Amoriter-Königs Sihon, der ihnen den Durchzug verwehren will, und dem des Amoriter-Königs Og, des Riesen[3])[4]).

---

gestanden haben, was dem Stierabenteuer entspricht. Es darf bemerkt werden, dass man in dem Gesetz über die rote Kuh den Rest eines alten von dem der Quelle P verschiedenen Kultussystems sieht. S. Holzinger, zu Numeri, p. 78 u. 80. Nach Demselben, ebendort p. 79, soll Haggai 2, 13 auf das Gesetz Bezug nehmen; was aber doch wohl eine willkürliche Annahme ist. — Das goldene Kalb (Exodus 32) erinnert natürlich auch an das Stierabenteuer. Allein es steht — was allerdings Wenig besagt — erstens nicht an dessen Platz; zweitens aber zeigen die Jerobeam- und die Gideon-Sage, wie auch die Jakob-Sage und andere Sagen, dass das goldene Kalb und der Himmelsstier grundverschiedene Dinge sind, obwohl die Verbrennung des goldenen Kalbes durch Moses an die durch Eleasar veranlasste Verbrennung der roten Kuh erinnert.

4) Numeri 19.

1) Numeri 20, 28. Nach diesem Verse — zur Quelle P gehörig — stirbt er auf dem Berge Hor, nach einer anderen Quelle (E?), die in Deuteronomium 10, 6 benutzt ist, zu Mosera.

2) Diese Parallele ist an sich natürlich ganz wertlos. Sie wird erst verwertbar durch die Stelle, an der sie steht.

3) Man hält es für nicht unwahrscheinlich, ja für augenscheinlich, dass Og von Basan dem Zusammenhang von Numeri 21 ursprünglich fremd ist und aus Deuteronomium 3, 1—3 stammt (Bertholet, zu dieser Stelle im *Hand-Commentar* zum Deuteronomium, p. 10; Holzinger, im *Hand-Com.* zu Numeri, p. 101). Allein der Riese Og wird durch das babylonische Epos

Gilgamesch erlangt aber trotz anfänglicher Verweigerung die Erlaubnis, das »Bergtor« des Amurru-Landes zu passieren, geht hindurch und gelangt darnach in einen Wundergarten mit Götterbäumen in der phönizischen Küstenebene, und findet darin das göttliche Mädchen *Sidūri*, die Liebesgöttin, die vom Himmelsberge. Und Moses erzwingt durch Kampf und Schlacht den Durchzug durch das Land der beiden Amoriter-Könige, und gelangt darnach in die moabitische Steppe am Jordan, nach Sittim, d. i. »Akazien«, und dort tritt das hurerische midianitische Weib, Kosbi-*Kozbī*[1]), die Tochter des Zur, d. i. »Fels, Felsenberg«, auf, mit der Simri, der Sohn Salu's, vom Stamme Simeon, hurt[2]). Die letzte Episode wird zu P gerechnet. Die Quelle JE berichtet nun von Hurereien mit Moabiterinnen. Diese scheinen also vorerst ein Gegenstück zu der Kosbi-Episode zu sein[3]).

Hier müssen wir abbrechen, da es den Anschein hat, als ob die Parallele in Moab, dem Lande, in dem Moses bald darnach seinen Tod findet, aufhöre. Obwohl ohne jede Frage manche der oben aufgezeigten Parallelen vorerst etwas kümmerlich, ja vielleicht gar etwas weither geholt aussieht, so werden mir Nachdenkliche doch wohl

und andere israelitische *Gilgamesch*-Sagen (s. u.) für den Zusammenhang von Numeri 21 gesichert. — Man wird vielleicht fragen, warum ich kein Wort über die von Mosis Kundschaftern angetroffenen Riesen von Hebron verliere. Antwort: weil ich Das erst später kann. S. zunächst die Jakob-Sage.

4) Numeri 21.

1) Ob *Kozbi* mit assyrischem *kuzbu* = »Geschlechtskraft« zusammenhängt?? Siehe aber zu dem Namen unten die Jakob-Sage.

2) Numeri 21 und 25.

3) In den israelitischen und den griechischen Sagen ist die *Sidūri* sonst stets nur durch eine Frau vertreten. Darnach hätte die Moses-Sage aus dem jüngeren P anscheinend einen treueren Reflex des *Sidūri*-Abenteuers als aus dem älteren JE. S. aber zunächst die Jakob-Sage. — Lehrreich ist es zu sehen, wie man sich wegen der keiner Erklärung bedürftigen Sittim-Episode den Kopf zerbrochen hat. S. Holzinger zu Numeri p. 127.

zugeben, dass die ganzen Reihen durch ihre Parallelität auffällig sind, und geneigt sein, mir ohne allzu grossen Widerwillen noch ein Stück weiter zu folgen. Ich kann doch Nichts dafür, dass die babylonische Sage auf dem israelitischem Boden der Moses-Sage so sehr zusammengeschrumpft, verkrüppelt und verstümmelt ist, und ich kann doch das Beweismaterial nicht erdrückender machen, als es bei einem ersten Vorstoss zu sein scheint. Unsre weiteren Untersuchungen dürften diesen Mangel mehr als ausgleichen.

Kehren wir zum Anfang des *Gilgamesch*-Epos und zu dem der Moses-Geschichte zurück.

Zwischen der Schilderung der Not im Anfang des Epos und dem Zuge nach dem Götterberge erzählt jenes, wie *Eabani* auf der Trift geschaffen wird; wie er von seinem Berge oder seiner Trift zu einem Ort in der Nähe einer Tränke kommt, sich dort mit den Tieren der Wildnis, z. B. den Gazellen, als ihr Hirte und Beschützer herumtreibt und wie er sie bei der Tränke vor dem ihnen feindlichen Jäger schützt; wie er dann zu der Tränke kommt und dort die von Erech gekommene Hierodule trifft, ihre Liebe geniesst und auf ihre Aufforderung mit ihr nach Erech zieht, wie Mädchen oder Frauen ihnen begegnen und ihm zu *Gilgamesch* hinzeigen, wie er mit Diesem zusammentrifft; wie Dieser vorher von einem Ringkampf geträumt hat mit einem vom Himmel gefallenen Stern wie eine Heerschar des Himmelsherrn, und von einem Manne, die seine Mutter beide auf *Eabani* deutet; wie *Eabani* dann Freund und Bruder *Gilgamesch*'s wird; wie er darnach, des Lebens in der Stadt überdrüssig und sich nach seiner Wüste sehnend, zu ihr zurückflieht, und dort vielleicht seine Tiere wiederfindet, aber durch den Sonnengott, der ihn an all' Das erinnert, was er durch die Freundschaft mit *Gilgamesch* geniesst, dazu bewogen wird, nach Erech zu seinem Freunde und Bruder zurückzukehren; wie er Diesen, sei es in Erech sei es in der

Wüste, wiedertrifft, und darnach einen (?) schrecklichen Traum hat, in dem ihm vermutlich eine Gestalt aus der Unterwelt erscheint und Jemand ihn bewegen will, zur Unterwelt hinabzugehn. — Und andererseits wird uns, und zwar zwischen der Erzählung von der Bedrückung der Israeliten und dem Zuge zum Gottesberge Sinai, berichtet, wie Moses aus seiner Heimat in die Wüste Midian flieht und dort bei einem Brunnen verweilt; wie die sieben Töchter Reguel's[1]), darunter Zippora, mit ihrem Kleinvieh zum Brunnen hinausziehn, wie Moses ihnen und damit ihrem Vieh gegen herzukommende Hirten hilft; wie er, dazu durch die Mädchen aufgefordert, zu Reguel kommt, Zippora heiratet und Hirte bei seinem Schwiegervater wird; wie er mit seiner Herde zum Berge Gottes, dem Horeb, d. i. »Wüste«, kommt, ihm dort Gott im flammenden Busch erscheint und ihm befiehlt, nach Aegypten zurückzukehren und sein Volk als dessen Führer zu befreien, und ihm, dem Verzagenden, seinen Bruder als Genossen und Helfer zuweist, und wie er mit seinem Weibe aufbricht; wie ihn Gott unterwegs am Rastort töten will, aber dann von ihm ablässt; wie Gott — vielleicht in einem Traume — Aaron befiehlt, Moses entgegenzugehen, wie er Folge leistet und dann Moses beim »Berge Gottes«, vielleicht dem Horeb, trifft und mit ihm heimzieht[2]).

Diese beiden Ausschnitte stehn an gleicher Stelle in zwei Geschichten, zwischen denen wir schon eine grosse Analogie im Verlauf konstatiert haben. Es darf darum ignoriert werden, dass in dem zweiten Stück der Zusammenhang durchaus nicht grade derselbe ist und dass die Personen und Ereignisse in ihm nicht genau in der Weise mit einander verknüpft sind und diese nicht genau dieselbe

---

1) Diesen Reguel identifiziert die Moses-Sage mit dem o. p. 127 genannten, einer anderen Quelle zugerechneten Jethro. Ursprünglich bezeichnen aber die Beiden ganz verschiedene Persönlichkeiten. S. u. z. B. die David- und die Tobit-Sage.

2) Exodus 2 ff.

Folge zeigen wie im *Gilgamesch*-Epos, und somit dürfen wir annehmen, dass das Verhältnis zwischen beiden Sagenstücken sich so stellt:

Eabani, der in der Wüste zu der Gegend mit der Tränke und zum letzten Mal zu der Tränke hinzieht, ist Moses, der in die Wüste zieht und bei dem Brunnen weilt; *Eabani* als Hirte ist Moses als Hirte seines Schwiegervaters; *Eabani*, der bei der Tränke seine Tiere vor dem Jäger schützt, ist Moses, der am Brunnen den Töchtern Reguel's und so ihrem Kleinvieh gegen die Hirten hilft; *Eabani*, der an der Tränke die Hierodule trifft und sich ihr ergibt, ist Moses, der am Brunnen die Zippora trifft und sie dann zum Weibe nimmt; der Aufforderung der Hierodule an *Eabani*, mit ihr zu *Gilgamesch* nach ihrer Stadt Erech zu gehn, entspricht die Zippora's (und ihrer Schwestern) an Moses, mit ihr (bezw. ihnen) zu ihrem Vater und zu ihrem Wohnsitz zu gehn, der gemeinsamen Reise *Eabani*'s und der Hierodule nach Erech jedenfalls auch die Mosis mit seiner Frau nach Aegypten[1]); den Mädchen oder Frauen, die *Eabani* zu *Gilgamesch* hinzeigen, entsprechen wohl die Schwestern Zippora's oder alle sieben Töchter Reguel's, die Moses zu ihrem Vater und zu ihrem Wohnsitz führen; den Träumen *Gilgamesch*'s von *Eabani* und deren Deutung, die von *Gilgamesch*'s Mutter gegeben wird, dürfte einerseits die — vielleicht in einem Traume erfolgte — Weisung Gottes

1) Diese Frau ist also mit derjenigen, welche Jethro dem Moses zurückbringt (o. p. 127) ursprünglich nicht identisch; denn die von Moses entlassene und ihm zurückgebrachte Zippora entspricht ja einer *Ischtar*. Schon deshalb ist übrigens, gegen die Annahme von Alttestamentlern (s. HOLZINGER zu Exodus 18, 2 ff.), das »nachdem er sie entlassen hatte« in Vers 2 l. c. (s. dazu o. p. 127) durchaus nicht grade ein Notbehelf zum Ausgleich von zwei Quellen, nach deren einer Moses sein Weib in Midian zurückgelassen hätte, als er nach Aegypten heimkehrte, und nach deren anderer er sie mit sich genommen hätte. Wie in der Moses-Sage aus zwei Frauen — einer »Hierodule« und einer »*Ischtar*« — eine werden konnte, werden unten z. B. die Jakob- und die David-Sage zu zeigen imstande sein.

an Aaron parallel sein, Moses entgegenzugehn[1]); dem Ringen mit dem einer Heerschar des Himmelsherrn vergleichbaren Stern vom Himmel aber im Traum des *Gilgamesch* mag dabei zugleich Gottes Angriff auf Moses entsprechen[2]); das Zusammentreffen von *Eabani* und *Gilgamesch* kehrt in dem von Moses und Aaron wieder (s. dazu aber auch unten); wenn hierauf *Eabani* wieder in die Wüste entweicht und vielleicht wieder seine Tiere trifft, so entspricht Das der Flucht Mosis in die Wüste und seiner Wanderung zum Horeb[3]), d. i. Wüste, mit seiner Herde; und wenn dann der Sonnengott sich *Eabani* offenbart, ihn ermutigt, ihm von seinem Freunde und Bruder *Gilgamesch* spricht und ihn implicite nach Erech zurückkehren heisst, und *Eabani* das ihm Angeratene tut, so ist das Pendant hierzu, dass dem Moses beim Horeb[3]) Gott im flammenden Busch erscheint, ihn zurückkehren heisst, ihn ermutigt und ihm seinen Bruder als Genossen und Helfer in Aussicht stellt, und dass Moses daraufhin zu seinem Schwiegervater und dann nach Aegypten zurückkehrt. Das zweite Zusammentreffen der beiden Freunde *Gilgamesch* und *Eabani*, in der Wüste oder in Erech,

---

1) Vgl. unten die Saul- und die Jesus-Sage.

2) Vgl. unten die Jakob-Sage.

3) Der Horeb entspricht hier also der Wüste im Süden und im Westen von Erech, und sonst (s. o. p. 127) — in der sogenannten E-Quelle und beim Deuteronomiker — auch dem Götterberg im Osten. Die sogenannte J-Quelle nennt diesen ebenso wie der sogenannte Priesterkodex (P) Sinai. Es ist zu untersuchen, ob nicht erst durch die Moses-Sage eine Identifizierung des Horeb mit dem Sinai zustande gekommen ist. Diese zeigt sich in unsrer Moses-Sage wohl auch darin, und Das wäre für eine solche Untersuchung wichtig, dass Moses 40 Tage fastet, nachdem er mit den Israeliten zum Gottesberg gekommen ist, während er Das nach dem Epos tun müsste, nachdem er dorthin mit seiner Herde gekommen war (s. unten). In der Elias-Sage fastet Elias an der ursprünglichen Stelle der Sage, auf dem Wege zum Horeb, 40 Tage lang, ebenso Jesus in der Jesus-Sage, nämlich in seiner Wüstenepisode, und an entsprechender Stelle Buddha 28 Tage. S. unten und Band II.

muss dann, wie das erste, in der einmaligen Begegnung zwischen Moses und Aaron enthalten sein[1]).

Ob der furchtbare Traum oder die furchtbaren Träume *Eabani*'s von der Gestalt vielleicht aus der Unterwelt und von der Person, die ihn bewegen will, zur Unterwelt herabzukommen, auch noch darin erhalten ist bezw. sind, dass Gott Moses töten will, ist noch höchst zweifelhaft.

Alle wesentlichen Züge der zwei Episoden aus dem *Gilgamesch*-Epos kehren also in der Hauptsache in dem damit zusammengestellten Abschnitt der Moses-Geschichte an gleicher Stelle der Sage wieder[2]) und dieser lässt sich umgekehrt in der Hauptsache in jenen wiederfinden.

Wie in der Moses-Geschichte zwei Stücke der *Gilgamesch*-Sage so in einander geschoben werden konnten, ist klar: Aus einem zweimaligen Aufenthalt in der Wüste konnte einer werden und die erste Begegnung zwischen *Gilgamesch* und *Eabani* nach dem ersten Aufenthalt mit der zweiten nach dem zweiten Aufenthalt zusammenfliessen.

Damit wären die Ereignisse der *Gilgamesch*-Sage bis zu des Helden Ankunft in Phönizien bei der Liebesgöttin *Sidūri* im Wesentlichen in der Moses-Sage nachgewiesen. Es braucht nicht bemerkt zu werden, dass darin Moses, ihr Hauptheld, vor Allem dem Haupthelden des Epos, *Gilgamesch*, entspricht und Aaron dem *Eabani*; nicht aber in allen Teilen. Denn fast in dem ganzen zuletzt behandelten Abschnitt ist nicht Moses, sondern vielmehr Aaron der *Gilgamesch*, dagegen nicht Aaron, sondern vielmehr Moses der *Eabani* des Epos. Und ebenso entspricht Aaron als der, welcher Moses wegen einer Ehesache tadelt, nicht dem *Eabani*, sondern dem *Gilgamesch*. Diese zwei Ver-

---

1) Also »soll das Entgegenkommen Aaron's bis an den Berg Gottes ihn« vielleicht nicht »natürlich an Bedeutung dem Moses möglichst nähern« (s. Holzinger, zum Exodus, p. 17). Vgl. u. die Jakob-Sage.

2) Zum Hungern des *Eabani* in der Wüste, das sich aus Mosis erstem Aufenthalt am Horeb herausgelöst und in die Horeb-Sinai-Episode hinein verirrt hat, s. vorläufig o. p. 134 Anm. 3.

schiebungen in grade diesen Stücken der Sage sind für die israelitische *Gilgamesch*-Sage charakteristisch (s. unten). Die erste der zwei Verschiebungen beruht vielleicht auf dem unbewussten Bestreben, die Rolle des Hauptthelden der Sage auf Kosten seines Partners zu bereichern. Wenigstens lässt sich die Tatsache dieser Verschiebung vorläufig nicht besser erklären. Was aber die zweite anbetrifft — nicht der *Gilgamesch*, sondern der *Eabani* tadelt ein Liebesverhältnis zu der *Ischtar* —, so mag sie damit zusammenhängen, dass in der Stierepisode, welche der Szene zwischen *Gilgamesch* und der *Ischtar* folgt und ihre Folge ist, *Eabani* Diese auf's schwerste mit Worten beleidigt.

Namentlich wegen der Jesus-Sage müssen wir hieran noch eine Bemerkung über Mosis und Aaron's Schwester Mirjam knüpfen. Wir sahen o. p. 133, dass Zippora zwei Gestalten des Epos entspricht, der Hierodule und der *Ischtar*. Andrerseits hat nun die Moses-Sage in Mosis Verwandtschaft eine weibliche Figur neben der Zippora, nämlich seine Schwester Mirjam. Diese tritt — ausser in Numeri 20, 1, wo lediglich ihr Tod mitgeteilt wird — 1. in der Kindheitsgeschichte Mosis auf (Exodus 2), 2. in der Schilfmeerepisode (Exodus 15), 3. in Numeri 12. No. 1 entstammt wohl nicht dem Epos, No. 2 gehört, wie wir sehn werden, ursprünglich nicht zur *Gilgamesch*-Sage, sondern zu einer Sage, die keine Figur wie die Mirjam kennt. Nur in No. 3 also könnte Diese zweifellos als eine Figur der *Gilgamesch*-Sage auftreten. Nach Numeri 12 redet nun Mirjam übel von Moses, wird zur Strafe dafür aussätzig und, wohl deshalb, aus dem Lager ausgesperrt, und muss dann sieben Tage lang draussen in der Wüste bleiben. Nach dem *Gilgamesch*-Epos aber lässt wohl *Gilgamesch* die Hierodule »Schmutz tragen«, worauf sie in die Wüste hinausgeht oder hinausgejagt wird. Allerdings stehn die beiden Episoden an ganz verschiedenen Stellen ihrer Sagen. Aber gleichwohl könnten sie wenigstens zusammenge-

hören[1]), und könnte darum Mirjam die eigentliche bezw. auch eine Repräsentantin der Hierodule sein.

Zwischen Mosis und Aaron's Ankunft in Aegypten und der Amalekiter-Schlacht und dann wieder hinter dieser Schlacht finden sich höchst bemerkenswerte Ereignisse, nach denen wir im Leben *Gilgamesch*'s ganz vergeblich ausspähen, nämlich die ägyptischen Strafplagen[2]) und der wunderbare Untergang der Aegypter im Schilfmeer[3]), dann die Sinai-Episode mit der Gesetzgebung[4]). Aber im *Gilgamesch*-Epos wird dem Helden von Xisuthros ein gewaltiges Ereignis aus seinem Leben erzählt, das man früher schon einmal mit dem Ereignis beim und im Schilfmeer verglichen hat, wir meinen die Sintflut, die Geschichte vom Untergang in der grossen Wasserflut. Dieser aber gingen, wie wir oben p. 55 ff. ausgeführt haben, aller Wahrscheinlichkeit nach die grösserenteils in der Sintflutgeschichte vorausgesetzten grossen, allgemeinen Strafplagen vorher, wie dem Untergang im Schilfmeer die ägyptischen. Und dass zunächst diese im Wesentlichen mit jenen ursprünglich identisch sind, ist eine Tatsache, die sich jedem Unbefangenen sofort aufdrängen muss.

Zwar gleich im Anfang eines Versuchs, die Identität nachzuweisen, scheinen wir stocken zu müssen und nicht weiter zu können. Die babylonische Plagenreihe wird, wie wir o. p. 55 f. vermuteten, eröffnet mit der Löwenplage, an der auch eine mythische Schlange irgendwie beteiligt

---

1) Zum Aussatz als Reflex von Schmutz wäre dann die Naeman-Geschichte in der Elisa-Elias-Sage zu vergleichen. S. dazu unten. Wie in der Sage aus Schmutz Aussatz werden konnte, kann man sich erklären, wenn man z. B. bedenkt, dass für das Behaftetsein mit einer bestimmten Hautkrankheit, vielleicht Aussatz, ein Wort von demselben Stamm *malū* gebraucht wird, von dem das Wort für den oben erwähnten Schmutz abgeleitet ist (ZIMMERN, *Beiträge* p. 118 Z. 32).

2) Exodus 7 ff.

3) Exodus 14.

4) Exodus 19 ff.

sein dürfte. Aber in der Moses-Sage Nichts von einem Löwen. Die erste Plage ist die Blutplage: alles Wasser im Nil (JE), beziehungsweise das gesamte Wasser über der Erde in ganz Aegyptenland (P), wird in Blut verwandelt[1]). Das scheint doch etwas ganz Anderes zu sein. Indes ehe die Blutplage herbeigeführt wird, wirft nach P Aaron seinen Stab auf den Boden unter ihm vor den Pharao, nach JE Moses (?) vor die Aeltesten der Israeliten hin, und wird dieser zu einer Schlange, bezw. grossen, mythischen Schlange[2]). Das erinnert aber an die Löwenplage, in deren Verlauf der Götterherr *Bēl* gewiss eine gewaltige Schlange[3]), wohl mit einer Art Stab, an den Himmel unter ihm zeichnet[4]). Und nun können wir auch gerade aus der Löwenplage die Parallele zu der Blutplage anführen: drei Jahre und drei Monate floss das Blut des getöteten Löwen zur Erde hin, wird somit die Erde weithin überschwemmt haben und auch in die Flüsse geflossen sein[5]).

Das Schlangenwunder wird also zuletzt von Aaron vor dem Pharao, vorher nach einer anderen Quelle von Moses (?) vor den Aeltesten Israels gezeigt. Aber nach einer »dritten« Quelle, J, ist es schon einmal vorher verrichtet worden. Wie Gott dem Moses am Horeb erscheint, beruft er ihn zum Befreier seines Volks aus der ägyptischen Knechtschaft, aber Moses ist verzagt und kleinmütig. Dabei gibt ihm Gott an, durch was für Zeichen er bei

---

1) Exodus, 7.

2) Exodus, 7 und 4.

3) Die Quelle J nennt die Schlange *nāchāsch*, d. h. »Schlange« schlechthin, P, der Priesterkodex, aber *tannīn*, d. h. »eine grosse, mythische Schlange«. Dieser bietet also hierin Aelteres als die andere, ältere Quelle.

4) Das Zeichen mit der Schlange mag gleichwohl den heute noch in Aegypten üblichen Schlangenbeschwörungen nachgebildet sein (s. Holzinger, zum Exodus, p. 15); aber jedenfalls gab die Sage Anlass dazu, dass gerade ein solches Zeichen gewählt ward.

5) Mit einer rationalistischen Erklärung der Blutplage — s. dazu Holzinger, zum Exodus, p. 23 — ist es also Nichts.

den Israeliten den Glauben an seine göttliche Mission erwirken könne, und lässt ihn seinen Stab zur Erde werfen, und nun wird dieser zu einer Schlange, vor der Moses erschrocken davonläuft[1]). Das Schlangenwunder vor den Aeltesten und vor dem Pharao sollte nun der Einzeichnung der Schlange durch den Gott *Bēl* entsprechen (o. p. 138); den Gott *Bēl*, der zum Kampf gegen den Löwen aufruft. Ist Das richtig, dann kann es nicht zweifelhaft sein, in welchem Verhältnis die Szene am Horeb zur Löwenplage steht: Dann wird der Gott *Bēl*, der die Schlange an den Himmel zeichnet, in und über dem er zu denken ist, in erster Linie durch Jahve, den Gott Israels, repräsentiert, der den Stab auf den Boden werfen und daraus eine Schlange werden lässt[2]); dann ist Moses, der sich vor ihr flüchtet, ein Reflex der Götter, die sich offenbar vor der Schlange am Himmel flüchten; dann entspricht Jahve's Aufforderung an Moses, sein Volk zu befreien, der *Bēl*'s an den Gott *Tischpak*[3]), die Menschen von dem Löwen zu befreien und ihn zu töten; und dann lebt der — vielleicht nur zuerst — zaghafte Gott *Tischpak*, an den der Aufruf zur Befreiung ergeht, lebt der — vielleicht mit ihm identische — Löwentöter fort in dem zuerst zaghaften Moses, der nachher sein Volk befreit; und der Löwe, wenn nicht die Schlange der ersten Plage in dem zweiten Pharao der Bedrückung, von dem die Israeliten befreit werden sollen und befreit werden!

---

1) Exodus 3 f.

2) Wenn es noch eines Beweises dafür bedürfte, so beweist also die Moses-Sage, dass während der Löwenplage *Bēl* in der Tat eine gewaltige Schlange an den Himmel zeichnet.

3) Die oben p. 57 (wegen eines nur vielleicht aus *Tischpa-ki-im* verlesenen Personennamens *Tischpa-d(!)i-im*) von uns befürwortete Lesung *Tischpak* wird wegen des Personennamens *Te-isch-chu-um* (Bu. 88—5—12, 719 Z. 20, veröffentlicht in *Cuneiform Texts* Band VIII) einer Lesung *Tischchu* weichen müssen. Vgl. *Babylonian Expedition* Series D Vol. III (Hermann Ranke) p. 169 und 207.

Somit steckt in der Szene am Horeb zum mindesten[1]) Zweierlei, nämlich erstens die Szene zwischen dem Sonnengotte und *Eabani* in der Wüste (o. p. 134), und zweitens die Szene im Himmel vor dem Löwenkampf[2]).

Moses-*Gilgamesch* hat also aus der mit der *Gilgamesch*-Sage verschmolzenen Löwenplage eine Rolle übernommen, die ursprünglich der *Gilgamesch*-Sage ganz fremd gewesen ist. Es wird sich zeigen, dass diese Erscheinung nicht etwa isoliert dasteht, sondern dass eine solche Verschmelzung in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage zu konstatieren ist. Und ebenso ist in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, mit nur einer deutlichen Ausnahme, aus dem Löwen bezw. der Schlange der ersten Plage ein menschlicher Tyrann, einmal noch mit dem Namen »Schlange«, geworden[3]).

Auf die Löwenplage folgte nach o. p. 55 f. vermutlich die eines »wilden Hundes«. Aber auch diese suchen wir

---

1) Zu weiteren Komponenten der Episode siehe unten (p. 144 f.) in diesem Kapitel und die Analyse der Gideon-Sage.

2) Die Quelle P hat in Exodus Kap. 6 f. einen Reflex dieser Szene — Berufung Mosis zur Befreiung seines Volks und Anweisung wegen des Schlangenwunders —, der nicht mit einer Wüstenszene verknüpft ist und in Aegypten spielt. Die nach allgemeiner Annahme jüngere Quelle P hat hier demnach anscheinend relativ Ursprünglicheres, als die, somit auch nach allgemeiner Annahme, ältere Quelle J oder J E in Kap. 3 f. mit Mosis Berufung in der Wüste. Allein auch bei der zweiten Berufung wird Aaron erwähnt und Das stammt nach p. 134 aus der Wüstenszene im Epos. Ist also die Erwähnung Aaron's nicht etwa erst sekundär aus Kap. 4 hereingetragen, dann liegt auch in Kap. 6 f. eine Verquickung der zwei Episoden mit einander vor.

3) S. unten die Sagen von Daniel, Jerobeam, Hadad, Jakob, Abraham, Isaak, Saul, David, Elias, Gideon, Jephthah, Tobit und Jesus. Wenn darum Aegypten und der Pharao, der Löwe oder die Schlange der Moses-Sage, gelegentlich die »(grosse) Schlange« oder der »(grosse) Drache« heissen (Jes. 51, 9; 27,1; Ez. 29, 3; 32, 2; an den letzten zwei Stellen ist ja *tannîm* fraglos in *tannîn* d. i. »grosse Schlange« zu verbessern), so lässt Das jedenfalls keinen sicheren Schluss auf einen Zusammenhang mit der Löwenplage innerhalb der Moses-*Gilgamesch*-Sage zu. Vielleicht hat gar zu dieser Bezeichnung einfach das Nilkrokodil Veranlassung gegeben. Aber dass die Löwenplage an sich mit im Spiele ist, kann man natürlich nicht schlechthin leugnen.

zunächst vergebens in der Moses-Sage. Indes der Blutplage — welche dem Blut entsprechen soll, das dem getöteten Löwen entströmt (o. p. 138) — folgen wenigstens Tierplagen, und zwar solche durch Frösche, Stechmücken, und vielleicht Hundsfliegen, jedenfalls Tiere[1]), welche die Aegypter »fressen« (Psalm 78, 45). Immerhin also entsprechen, scheint es, einem Raubtier u. A. auch Tiere, welche »Menschen fressen«, und nicht unmöglich ist es daher, dass aus einem die Menschen fressenden »wilden Hunde« deshalb grade Hundsfliegen geworden sind, weil sie mit Hunden zu tun haben. Nun stammen nach der Ansicht der Alttestamentler die Stechmücken aus P, die Hundsfliegen aber aus einer anderen Quelle, nämlich JE. Die beiden Insektenplagen sind also wohl Varianten von einander, und haben wir für einen Archetypus der Sage nur zwei Tierplagen anzunehmen, von denen die Insektenplage dann vermutlich auf die Plage des »wilden Hundes« zurückzuführen wäre.

Stellen dann die Frösche, die dem Wasser entsteigen, einen Zuwachs zu der babylonischen Sage dar, für den diese gar keinen Keim in sich trug? Fast sieht es so aus. Indes an der Löwenplage ist auch irgendwie das Meer beteiligt, und die an den Himmel gezeichnete Schlange der Löwenplage ist eine Wasserschlange. Es scheint daher nicht unmöglich, dass die dem Wasser entsteigenden Frösche[2]) für den Löwen oder die Schlange der Löwenplage eingetreten sind, und dass ihr Sterben[3]) darum auch die Tötung des Löwen oder etwa eine der Schlange wiederspiegelt.

Auch die Zauberer Aegypten's können ihre Stäbe zu Schlangen werden lassen, Blut machen, und Frösche über Aegypten bringen. Dann hört ihr erfolgreicher Wettbe-

1) Exodus 7 f.

2) Vgl. u. die dem Meere entsteigenden vier Tiere im Buch Daniel und das dem Meere entsteigende Tier der Johannes-Apokalypse.

3) Exodus 8, 9.

werb auf und sie versagen (P)[1]. Das mag auch für eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit der drei Wunder und für deren Zusammenhang mit der einen Löwenplage angeführt werden.

Der Plage des »wilden Hundes« sollen in der babylonischen Sage nach oben p. 55 f. vermutlich gefolgt sein zwei Hungerplagen durch einen so furchtbaren Misswachs, dass kein Korn und kein Kraut gerät, eine Fieberplage und wieder eine Hungerplage wie die beiden vorhergehenden; in Aegypten aber reihen sich an die Insektenplage, welche ein Echo der Hundsplage zu sein scheint, 1. eine Viehsterbe, 2. eine Geschwürkrankheit, dann 3. ein Hagelwetter und 4. eine Heuschreckenplage an, welche die ganze Ernte und alles Grün von Kräutern und Bäumen vernichten[2].

Die Viehpest gehört zur Quelle JE, die Geschwürkrankheit aber zu der Quelle P, sodass beide auf eine ursprüngliche Krankheitsplage zurückgehn könnten, also die babylonische Vorlage erst durch Zusammenarbeitung zweier Quellenschriften gesteigert worden wäre. Wie die babylonische Sage, so hat, wie man sieht, die Moses-Sage auf einander folgende Plagen, welche Hungersnot zur Folge haben müssen. Nur hat diese aus zwei vor und einer nach einer Seuchenplage zwei nach dieser gemacht.

Hiernach in Aegypten eine Finsternisplage[3], von der die babylonische Legende Nichts weiss. Doch aber erklärt sie ihren Ursprung. Denn sowohl die Hungerplagen als auch die Fieberplage haben einen *asak(k)u* zur Folge. Das heisst hier zwar sicher »Elend« und »Unglück«, aber eigentlich »Finsternis«, genau wie das für die ägyptische Finsternis gebrauchte Wort *chōschek* eigentlich »Finsternis«, dann aber auch »Unglück« bedeutet[4].

---

1) Exodus 7 f. 2) Exodus 9 f.

3) Exodus 10.

4) Rationalistische Erklärungen der ägyptischen Finsternis bei HOLZINGER, zum Exodus, p. 31. Diese dürften sich also jetzt erledigen.

Zuletzt (o. p. 55 f.) wütet nach der babylonischen Legende vermutlich die Plage des Würgegottes *Ira*, der mit seinem Berater und Boten *Ischum*, dem »furchtbaren Schlächter(?)«, und den Sieben mordend und verwüstend durch die Länder zieht oder auch *Ischum* zu diesem Zerstörungswerk aussendet. Niemand wird darin die letzte, furchtbarste[1]) der ägyptischen Plagen verkennen: Gott zieht umher in ganz Aegyptenland und tötet alle Erstgeburt[2]). Aber an den Häusern der Israeliten, an deren Tür die Pfosten und Oberschwellen mit Blut bestrichen sind, geht er vorüber und lässt den »Verderber«[3]) nicht in die Häuser hineinkommen[4]). Wer denkt da nicht an die letzten Verse in dem *Ira*-Mythus: »Im Hause, wo jene Tafel hingelegt ist, möge *Ira* auch ergrimmen, und mögen die Sieben auch niedermetzeln, — das Schwert des Strafgerichts wird ihm nicht nahe kommen, Unversehrtheit ist ihm bereitet«[5]).

Den babylonischen Plagen scheint wenigstens mehrmals durch Xisuthros' Fürsprache Einhalt getan worden

---

1) Die Erzählung von den ägyptischen Plagen zeigt deutlich die allgemeine Tendenz fortwährender Steigerung der Schrecknisse, was man von der babylonischen Plagenreihe nicht so bestimmt sagen kann. Diese Tendenz mag nicht ohne Einfluss auf die Umbildung des Originals gewesen sein.

2) Vielleicht durch eine Pestplage (vgl. II Kön. 19, 35 und Jes. 37, 36). Aber möglicherweise denkt der Erzähler garnicht an eine ganz bestimmte Todesursache. Die Sage von Josua II (s. u.) hat für diese Plage indes wirklich eine Beulenpest.

3) D. h. das »Verderben«, vielleicht die »Krankheit«. Wegen *hammal'ak hammaschchīt*, d. i. der »verderbende Engel«, der »Würgengel« (II Sam. 24, 16), kann man aber fragen, ob damit ursprünglich etwa ein göttliches Wesen bezeichnet ward, welches das Verderben brachte, vergleichbar dem *Ischum*, der in der babylonischen Plage vom Würgegott Dessen Botschafter und »Engel« ist.

4) Exodus 12.

5) Die letzte ägyptische Plage ist also ebenso gut wie alle anderen ägyptischen Plagen mythisch, und nicht etwa die geschichtliche Ursache des — übrigens auch ungeschichtlichen — Auszugs der Israeliten aus Aegypten.

zu sein; jedenfalls ist er während derselben, wohl wiederholt, bei seinem Gotte *Ea* als Fürsprecher für die Menschen eingetreten. Ebenso sehn wir während der ägyptischen Plagen Moses bei Gott Fürbitte für die Aegypter einlegen, und zwar mit Erfolg[1]). Moses tritt also während der Plagen als ein Xisuthros auf.

Damit dürfte die Herkunft der ägyptischen Plagen nachgewiesen sein. Und damit nebenbei zugleich, dass die o. p. 56 von uns für die babylonischen Plagen erschlossene Reihenfolge den Tatsachen entspricht. Und aus dem Folgenden wird sich ergeben, dass sie, ebenfalls unsrer Annahme gemäss, wirklich insgesamt der Sintflut vorangegangen sind.

Auch die Plagen haben die Menschen *Bēl's* nicht besser gemacht. Darum wird, so mussten wir o. p. 74 folgern, zuletzt die Sintflut beschlossen. Der Gott *Ea* aber rät Xisuthros, ein Schiff zu bauen und sich mit seiner Familie darauf zu retten, und den Leuten seiner Stadt, dem Volk und den Aeltesten, die ihn nach dessen Zweck fragen sollten, lügend und doch nicht lügend zu antworten, dass er, weil ihn der Gott *Bēl* hasse, ihre Stadt und die Erde *Bēl*'s verlassen wolle, um zu *Ea*, seinem Herrn, zum Süsswasserbereich hinabzufahren. Dann werde sich über sie ein reichlicher Segen ergiessen; wie wir aus Berosus l. s. c. entnehmen können, weil er *Ea* — vielleicht unter Darbringung eines Opfers — darum bitten werde. Nachdem dann ein Fest wie ein Neujahrsfest[2]) gefeiert worden ist, steigt Xisuthros, nach Berosus gewiss nicht lange vor Mitte des Monats Daisios, d. i. etwa unsers Mai, mit seiner Familie in das Schiff und wird durch die Flut von Babylonien fortgetrieben. Und nach den ägyptischen Plagen bricht Moses mit dem Volk der Israeliten im Frühling, nach dem Anbruch des Passahfestes, aus dem Lande des sie

---

1) Exodus 8 ff.

2) Gleich nach der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche.

bedrückenden Pharao auf[1]). Vorher aber ist Gott dem Moses am Horeb erschienen und hat ihm die Herausführung seines Volks aus Aegypten befohlen, und ihn dabei angewiesen, mit den Aeltesten zusammen beim Pharao den Auszug lügend damit zu motivieren, dass die Israeliten in die Wüste hinausmüssten, um ihrem Gotte zu opfern[2]).

Hieraus folgt: der Szene am Horeb entspricht drittens (s. o. p. 140) das etwas verdunkelte Zwiegespräch zwischen *Ea* und Xisuthros vor der Flut; und wie Moses abermals auch als Xisuthros auftritt (s. o. p. 143 f.), so ist der Pharao, aus dessen Bereich die Israeliten sich entfernen sollen, diesmal ein Reflex des Gottes *Bēl*, aus dessen Herrschaftsgebiet Xisuthros fliehen soll. Der Pharao, der ja auch dem Löwen oder der Schlange der ersten Plage entsprechen soll (o. p. 139), repräsentiert also zwei Gestalten der babylonischen Sage.

Nach Beginn des Passahfestes bald nach der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche — das somit dem vor dem Hereinbrechen der Sintflut gefeierten Fest wie ein Neujahrsfest entsprechen könnte — brechen also die Israeliten aus Aegypten auf. Mit sich nehmen sie goldene und silberne Geräte, die ihnen interessanter Weise die Aegypter gegeben haben, viel Klein- und Rindvieh, und ihnen schliessen sich Leute an, die nicht ihres Stammes sind. Aufgezählt werden die fortziehenden Menschen und die fortbewegte Habe in dieser Reihenfolge: Silber, Gold, das Volk Israel, beigemischtes Fremdvolk (jedenfalls geringen Standes), Vieh[3]). Wer verkennt darin die Aufzählung des Archeninhalts im *Gilgamesch*-Epos: Silber, Gold, Familie des Xisuthros, Vieh und »Handwerksmeister«[4]). Diese, die nicht zur Familie des Xisuthros gehören, entsprechen also

1) Exodus 12. 2) Exodus 3. 3) Exodus 12.

4) Im Assyrischen *mārē ummāni*, was an sich auch »Kinder des Volks« bedeuten könnte. Dies heisst im Hebräischen in wörtlicher Uebersetzung *benē hā-ʿām*, und das bedeutet auch »das gewöhnliche Volk«. Daher das mitziehende Fremdvolk bezw. die mitziehende Rotte??

dem Fremdvolk, die Israeliten aber jener Familie, und Moses — sonst meist ein *Gilgamesch* — wieder dem Xisuthros!

Die Arche mit den Archengenossen entkommt über das Wasser, aber die anderen Leute ihrer Stadt, ja alle anderen Menschen ausser ihnen, ertrinken in der durch einen Orkan herbeigeführten Sintflut. Dem entsprechend entkommen die Israeliten, trocknen Fusses durch das Schilfmeer ziehend. Die Aegypter aber, die ihnen nachjagen, ertrinken in dessen Fluten, die über sie hereinbrechen, nachdem ein Sturm vorher die Wasser aufgestaut hat[1]). Diese Aegypter repräsentieren also die Bewohner der Xisuthros-Stadt oder die ganze Menschheit ausser den Archengenossen, und die Sintflutsage innerhalb der Moses-Sage kennt somit nur noch eine partielle Flut. Aehnliches gilt, wie wir sehn werden, von allen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, soweit darin die Sintflut zum Ausdruck kommt.

Auf dem Sintflutberge landet dann die Arche, und nach sechs Tagen, also am siebenten Tage darnach, (?!) verlässt Xisuthros sie und bringt den Göttern ein Opfer dar. Der Gott *Bēl*, der Anstifter der Flut, kommt darüber zu, ergrimmt über die Rettung des Xisuthros und will ihn und die anderen geretteten Menschen auch noch verderben, wird aber von dem Gotte *Ea* besänftigt und söhnt sich mit Xisuthros aus; und dann macht er ihn und sein Weib — und nach Berosus auch seine Tochter und seinen Steuermann — unsterblich und zu Göttern, die verschwinden und zur Mündung der Ströme entführt werden. Berosus weiss noch, dass Xisuthros, nachdem er entschwunden, den Archengenossen zuruft, sie sollten fromm sein, und lässt Xisuthros und die mit ihm Entrückten zu den Göttern gehn. Von Alledem hat die Moses-Sage sofort nach der Katastrophe im Schilfmeer Nichts. Aber bald darnach, nach Besiegung der Amalekiter, erreichen die Israeliten den Gottesberg Sinai, und bei ihm und auf

1) Exodus 14.

ihm spielen sich dann Dinge ab, die ohne Frage die Ereignisse auf den Sintflutberg reflektieren. Wir werden Das alsbald besonders klar erkennen, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie sich diese in der Noah-Sage, zweifellos und anerkanntermaassen einem Absenker der babylonischen Sintflutsage, wiederspiegeln.

Nach der Quelle J baut Noah, nachdem er die Arche verlassen hat, auf dem Sintflutberge einen Altar und bringt Opfer dar und Gott riecht den Opferduft und gelobt, die Erde in Zukunft nicht wieder zu verfluchen. P aber hat hiernach einen Bund Gottes mit Noah und allen übrigen Archengenossen, der Gott dazu verpflichtet, fürderhin keine Sintflut mehr über die Erde zu bringen. Diese Bundesschliessung erfolgt im Anschluss an den Erlass der »noachischen Gebote«[1]), und Zeugen der feierlichen Handlung sind ausser Noah seine drei Söhne, dazu sein Weib und seine Schwiegertöchter[2]). Es scheint klar: aus der Versöhnungsszene zwischen Xisuthros und *Bēl* ist der Bundesschluss zwischen Noah und Gott, aus der Mahnung des Xisuthros zur Frömmigkeit der Erlass von Geboten geworden!

Und nun hören wir, was vor Allem von JE in Exodus 24[3]) berichtet wird: Am Sinai trägt Moses dem Volk alle Worte Jahve's und alle Satzungen vor. Das Volk verpflichtet sich dazu, Alles zu tun, was er befohlen hat, und

1) Somit reflektiert (s. sofort) der spätere Priesterkodex, nicht aber die ältere J-Quelle, also der Priesterkodex vielleicht im Gegensatz zu dieser, die separate Sintflutepisode in mehreren Punkten in Uebereinstimmung mit der Moses-*Gilgamesch*-Sage nach einer älteren Quelle (»JE«)!! Das ist um so beachtenswerter, als diese wieder mit einer ganzen Reihe anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen, ja deshalb wohl mit der ältesten erreichbaren israelitischen Urform davon harmoniert. Es müsste denn sein, dass der Erlass der Gebote und der Bund in dem Stück aus J vom Redaktor ausgelassen sind, weil er sie aus P nahm.

2) Genesis 8 f.

3) Wie man dessen Komponenten von einander abspaltet, muss und kann ich unberücksichtigt lassen.

Moses schreibt die Worte auf. Darnach erbaut Moses am Fuss des Berges einen Altar und errichtet zwölf Malsteine[1]), lässt Jahve Brandopfer opfern und Farren als *schälem*-Opfer schlachten, liest dem Volk das »Bundesgesetz« vor und dieses verpflichtet sich dazu, es zu halten. Nach Besprengung des Volks mit Blut von den Opfertieren erklärt Moses hierauf, dass der Bund zwischen ihnen und Jahve geschlossen sei. Darnach steigt er mit den drei Männern, Aaron sowie Nadab und Abihu[2]), zwei Söhnen Aaron's, dazu 70 »Aeltesten« der Israeliten, auf den Berg, und nun erblicken sie den Gott Israel's, und ihn anschauend essen und trinken sie das Bundesmahl. Jahve befiehlt dann Moses, zu ihm auf den Berg hinaufzukommen, damit er ihm die Gesetzestafeln geben könne, und Moses steigt hinauf[3]). Darnach kommt die Quelle P zum Wort und erzählt, wie Moses allein auf den Berg gestiegen sei, habe Jahve sechs Tage lang eine Wolke eingehüllt. Am siebenten[4])

---

1) Text: »Zwölf Malstein«. Man möchte daher — aber mit allem Vorbehalt — die »zwölf« streichen (Holzinger, zum Exodus, p. 105) und auf Josua 4, 20 zurückführen. Indes eine Zwölf-Zahl von Steinen haftet ohne Frage an der Sintflutepisode. Vgl. ausser Josua 4, 20 auch die Elias-Sage. Die zwölf Malsteine aber mögen nicht echt sein.

2) Man will hier die drei Namen Aaron, Nadab und Abihu streichen (Holzinger, zum Exodus, p. 104). Dagegen will ich nicht protestieren. Aber die drei Männer sind hier durchaus am Platz, wie nicht nur die Noah-Sage, sondern auch die Jesus-Sage lehrt.

3) Das Obige ist vermutlich nicht einheitlich, sondern Mosaikwerk. Auf eine Quellenkritik und Kritik einer Quellenkritik kann ich mich hier aber nicht einlassen und darf ich verzichten, da ich für meine Zwecke mit dem uns gegebenen Bibeltext auskomme. Ich möchte nur dagegen Einspruch erheben, dass Holzinger (zum Exodus, p. 103) von einer ungeschickten »Kombination« einer Gottesoffenbarung mit einem Bundesschluss in Kap. 24, 1—11 redet. Denn diese Kombination liegt nach dem oben Angeführten jenseits des Erzählers und hat bereits in der ältesten erschliessbaren Gestalt der israelitischen Sintflutsage bestanden.

4) Dieser siebente Tag ist also (s. u.) der siebente Tag, an (oder nach) dem Xisuthros die Arche verlässt und entrückt wird, und erklärt sich nicht daraus, dass Moses sich erst langsam für die Nähe Gottes bereiten muss (Holzinger, zum Exodus, p. 106).

aber habe er Moses aus der Wolke zu sich gerufen und Der habe sich dann in die Wolke hinein und auf den Berg hinauf zu Gott begeben und sei 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berge geblieben. Dort übergibt ihm dann Gott zwei von ihm selbst geschriebene Gesetzestafeln[1]).

Es ist deutlich: Moses bei und auf dem Sinai ist als der, welcher den Altar errichtet und opfern lässt, welcher den Bund mit Gott schliesst, welcher mit den drei Männern auf den Berg geht und Gott schaut, dann allein zu ihm hinaufsteigt und nach P in der Wolke verschwindet, abermals ein Xisuthros. Da haben wir die Entrückung des Xisuthros an (oder nach) dem siebenten Tage nach seiner Landung auf dem Berge, seine Entrückung zu den Göttern, nach dem Epos allerdings zur Mündung der Ströme im fernen Westen hin; aber Berosus erwähnt hiervon Nichts. Und die Gesetzgebung auf dem Sinai, d. h. der Akt der Gesetzgebung, hat seine Wurzel in der Mahnung des scheidenden Xisuthros, gottesfürchtig zu sein. Ohne die Xisuthros-Sage gäbe es keine Gesetzgebung auf dem Berge Sinai. Was als relativ ältester Inhalt dieser Gesetzgebung anzusehen ist, ist eine zweite Frage. Da Moses als Xisuthros nach dem Opfer zu Gott hinaufgeht und in der Wolke verschwindet, um von Gott die Tafeln mit den zehn Geboten zu erhalten, so mögen diese der Kern sein, an den sich schliesslich die ganze Sinai-Gesetzgebung ankristallisiert hat. Dafür spricht auch der geringe Umfang des Dekalogs, wie auch die Parallelen. S. unten, und beachte, dass das fünfte Gebot des Dekalogs mit den noachischen Geboten im Zusammenhang steht (s. o. p. 147). Indes scheint auch dieser Kern aus einem kleineren, schon gemein-israelitischen erwachsen zu sein. Befiehlt doch Xisuthros auf dem Sintflutberge ganz allgemein, gottesfürchtig zu sein[2]). In unserm Text freilich wird bei der Bundes-

1) Exodus 24; 31, 18.

2) Vgl. unten die Sagen, von Josua I, Josua II (in der Analyse der Saul-Sage), (Josua III und) Esra, Jakob, Abraham, Elias, Tobit und Jesus.

schliessung auf dem Sinai das Volk nicht auf den Dekalog, sondern auf das Bundesbuch (Exodus, 20 ff.) verpflichtet[1]. Aber Das könnte sekundär sein.

Wie Moses vom Berge herunter kommt, ist mittlerweile das goldene Kalb[2] gemacht. In heiligem Zorn darüber zertrümmert der Prophet die zwei von Gott angefertigten Gesetzestafeln[3]. Und dann[4] hebt das Spiel von Neuem an. Als ob die erste Gottesoffenbarung nie stattgefunden hätte bezw. garnicht vorher erzählt worden wäre, bittet Moses Jahve, ihn seine Majestät schauen zu lassen. Gott gewährt den kühnen Wunsch, und Moses steigt, diesmal von Anfang an allein, mit zwei Tafeln auf den Berg, Jahve zieht in einer Wolke vorüber und Moses sieht ihn, aber nur von hinten. Darnach wird ihm ein sogenannter »verhüllter« Dekalog, wieder als Grundlage für eine Bundesschliessung, verkündet, und auf Jahve's Befehl schreibt Moses die Gebote auf die zwei Tafeln[5]. Wieder bleibt er 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berge, und zwar ohne Speise und Trank zu geniessen. Darnach geht er, nach P, wieder hinunter, und nun heisst es, dass von der Haut seines Antlitzes Lichtstrahlen ausgehn, sodass man sich fürchtet, ihm nahe zu kommen.

Man wird nicht leugnen können, dass wir hier lediglich eine Parallelerzählung zu dem in Exodus 24 Berichteten haben, und dass die Zusammenarbeitung der zwei Berichte, die beide von zwei Gesetzestafeln, sei es von Gott oder von Moses beschrieben, wussten, die Erzählung von der Zertrümmerung der ersten zwei veranlasst hat. Der zweite Bericht enthält nun zwei beachtenswerte Motive, welche dem ersten fehlen, 1. nämlich das 40tägige

---

1) Holzinger, zum Exodus, p. IX.

2) Dazu unten in den Kapiteln über Jerobeam, Jakob, den Leviten aus dem Gebirge Ephraim und Gideon.

3) Exodus 32.

4) Exodus 33 f.

5) Gegen Vers 1 von Kap. 34, wonach Gott sie einschreiben will.

Fasten, wozu o. p. 134 f. zu vergleichen ist, und 2. Mosis »Verklärung«. Was dieser nun zu Grunde liegt, kann kaum zweifelhaft sein: Ist Moses bei Gott auf dem Sinai der nach seiner Vergöttlichung auf dem Berge entrückte Xisuthros, so ist er »verklärt«, strahlenden Antlitzes als der auf dem Berge vergöttlichte Xisuthros[1])!

Der Exodus hat noch den Rest einer dritten Relation von Xisuthros auf dem Sintflutberg, nämlich in Kap. 19 f. Nach diesem Text, dessen kritische Analyse ich für unsern Zweck ignorieren kann, führt Moses, beim Sinai angelangt, das Volk an den Fuss des Berges. Jahve fährt auf den Berg hernieder und Moses steigt hinauf. Darnach werden von Jenem die zehn Gebote verkündet. Diese Version hat vorläufig kein Interesse für uns[2]).

Xisuthros verschwindet auf dem Sintflutberge, ermahnt die Archengenossen zur Frömmigkeit und geht zu den Göttern. Seine Archengenossen aber kehren in ihr Land zurück. Jenem Xisuthros entspricht, wie wir sahen, der Gesetzgeber auf dem Sinai, der in der Wolke verschwindet, um ein Gesetz zu empfangen und, nachdem er dem Volke eines verkündet hat. Moses aber kehrt von dem Gipfel des Sinai zurück zu seinem Volk und andrerseits dieses nicht etwa alsbald zu seinem Lande zurück. Und er muss zurückkehren, da er ja nicht der Xisuthros allein, sondern auch der *Gilgamesch* ist, der zu weiteren Taten und Leiden bestimmt ist und darum nicht entrückt werden darf! Wie sich aber von der Rückkehr der Archengenossen nach Babylonien in der Moses-Sage vielleicht ein Reflex erhalten hat darin, dass Gott nach einer Rückkehr Mosis vom Bergesgipfel ihm befiehlt, aufzubrechen und Israel in das Land der Verheissung zu führen[3]), so mag, nein: dürfte höchst wahrscheinlich auch die Entrückung des Xisuthros ohne

---

1) S. unten die Jesus-Sage.

2) S. unten die Sagen von Josua II (in der Analyse der Saul-Sage), Jakob und Jesus.

3) Exodus 33. Vgl. unten die Jakob-Sage.

eine Rückkehr zu seinen Archengenossen in der Moses-Sage nicht spurlos verklungen sein: Nach einer zweiten Gesetzgebung, in Moab[1]), steigt Moses auf den Berg Nebo und stirbt, wird von Gott begraben und Niemand kennt sein Grab[2]). Denn — es ist ihm nicht bestimmt, in das Land der Verheissung zu kommen. Also die zweite Gesetzgebung, d. h. der Akt der zweiten Gesetzgebung, eine Parallele und Dublette zur ersten, wie der Sinai zum Nebo, und der von Gott begrabene Moses, dessen Grab Niemand kennt, — weil er als Xisuthros nie eines hatte — der von den Göttern und zu den Göttern entrückte Xisuthros[3])! Wir wissen jetzt auch, warum im letzten Grunde Moses Kanaan nicht betreten hat: Weil die Sage ihn auch zum Xisuthros gemacht hatte, der in seine Heimat nicht zurückkehrt[4])! Wenn nun aber Moses allerdings vom Nebo nicht wieder zu seinem Volk zurückkehrt, doch aber nicht auf dem Berge entrückt wird, sondern des Todes stirbt, und zwar am Ende der Moses-Sage, so dürfte er Das als *Gilgamesch* tun.

---

1) Der deuteronomischen, aus anderer Quelle und jüngerer, als den Hauptquellen für die Moses-*Gilgamesch*-Sage. Es verbietet aber Nichts die Annahme, dass diese schon von dem Akt einer Gesetzgebung in Moab erzählten. Und die parallele Sage von Josua II dürfte Dies beweisen.

2) Deuteronomium 34.

3) Nach Josephus, Antiquitäten IV, VIII, 48 verschwindet Moses unter einer Wolke, ehe er stirbt und begraben wird. Josephus scheint also einen alten Zug der Sage im Gegensatz zur biblischen Sage bewahrt zu haben. Allein Wer garantiert dafür, dass der nicht eine sekundäre Akquisition ist? An derselben Stelle weist übrigens Josephus implicite eine etwaige Annahme zurück, dass Moses zur Gottheit entrückt worden sei. Es ist vielleicht nicht überflüssig zu betonen, dass der jüdischen und der christlichen Ueberlieferung eine eigentliche Himmelfahrt Mosis im mythologischen Sinne unbekannt ist. Mein Kollege Dr. Westphal hatte die Freundlichkeit, Dies für mich festzustellen.

4) Allerdings ist ja in unsrer Moses-Sage Aegypten das Land, aus dem Moses als Xisuthros auszieht, und genauer Gosen in Aegypten. Aber dieses Gosen ist ursprünglich mit Gosen in Südpalästina identisch (s. u. in Band II), und somit kehrt Moses, insofern er von Moab aus nicht in das West-Jordan-Land kommt, in der Tat nicht in seine Heimat zurück.

Also Mosis Tod auf dem Nebo ein Rest, der bei dem Ausgleich und der Verschmelzung von *Gilgamesch*- und Xisuthros-Sage übrig geblieben ist, oder besser: ein Resultat dies Ausgleichs[1]).

Der Moses der »Sintflut« ist somit ein Xisuthros, und im Reflex der Sintflut ist der Xisuthros mit dem *Gilgamesch* zu einer Person verschmolzen worden; die Erlebnisse des Xisuthros in der Sintflutepisode, die im Epos dem *Gilgamesch* von Jenem erzählt werden, sind in der Moses-Sage[2]) zu Erlebnissen *Gilgamesch*'s geworden. Moses erlebt aber auch alle Plagen, wie ein Xisuthros wenigstens einen Teil der Plagen. Das dürfte unsre Vermutung weiter bestätigen, dass es nur einen *Atrachasīs*-Xisuthros gibt, der, wie die Sintflut, so auch einen Teil der Plagen oder gar alle Plagen erlebt. Damit nun, dass Moses auch die Löwenplage erlebt, steht im Zusammenhang, dass er zugleich den göttlichen Löwentöter absorbiert hat (o. p. 139). Und so stellt er in der Hauptsache dar: 1. den *Gilgamesch* der *Gilgamesch*-Sage, also im letzten Grunde einen Sonnengott (o. p. 77 ff.), 2. den Xisuthros der Plagen und der Flut, also im letzten Grunde einen Lichtgott (o. p. 117 ff.), und 3. den göttlichen Sieger im Löwen- und Schlangen-Kampf, vermutlich auch einen Lichtgott (o. p. 66 f.)[3]).

Warum die Plagen und die Sintflut grade zwischen *Eabani*'s Wiedervereinigung mit *Gilgamesch* und die *Chum*-

---

1) Vgl. hierzu vor Allem unten die Sagen von Josua I und Jesus und in Band II die von Menelaus, Rhadamanthys, Herakles und Romulus. In den letzten fünf Sagen fährt der *Gilgamesch* am Schluss seiner Sage als Xisuthros gen Himmel oder wird zum Elysium im Westen der Erde gebracht.

2) Und so in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, und darnach auf griechischem Boden.

3) Einen analogen Tatbestand werden wir in der israelitischen — wie auch der griechischen — *Gilgamesch*-Sage feststellen. Dabei ist — das sei hier auch gleich bemerkt — die Einreihung der Plagen und der Sintflut, wie sie in der Moses-Sage vorgefunden ward, für die israelitische — und die griechische — *Gilgamesch*-Sage charakteristisch.

baba-Episode eingestellt sind und das Epos grade zwischen diesen beiden Ereignissen auseinander gesprengt haben, lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten. Mag sein, dass der furchtbare Traum *Eabani*'s von dem Wesen mit Adlerkrallen und der — möglicherweise derselbe — Traum von der Person aus dem Totenreich alsbald nach dieser Wiedervereinigung einst der ersten Plage, der des höllischen Tiers mit den Adlerkrallen, den Platz hinter dem Traum zugewiesen haben und damit den folgenden Plagen und der Sintflut; vorausgesetzt, dass zur Zeit, als die Plagen an ihrer jetzigen Stelle eingeschoben wurden, die beiden Wesen mit Adlerkrallen in der Sage noch als solche vorhanden waren. Aber es gibt auch noch andere Möglichkeiten, die Stelle des Einschubs zu erklären.

Die Ereignisse auf dem Sintflutberg haben dann in der Moses-Sage[1]) eine chronologische Verschiebung erlitten, indem sie hinter die *Chumbaba*-Episode geraten sind. Schuld daran ist vielleicht eine Vereinerleiung des Götterbergs, des Wohnsitzes der Götter, in der *Chumbaba*-Episode mit dem Sintflutberg, auf dem die Götter sich um Xisuthros scharen, vorausgesetzt, dass die israelitische Sage zur Zeit der Vereinerleiung in ihrer *Chumbaba*-Episode noch einen Götterberg gehabt hat oder überhaupt einen Berg.

Der *Gilgamesch* hat also in der Moses-Sage den Xisuthros absorbiert. Doch aber nicht vollständig. Dieser findet sich in ihr auch für sich in Sonderexistenz, ausserhalb der Verbindung mit dem *Gilgamesch*. Aber als Was, darüber kann uns erst später Klarheit werden[2]).

Die Moses-Sage ist eine *Gilgamesch*-Sage, mit der die Sagen von den Plagen und der Sintflut zur Zeit des Xisuthros auf's innigste verschmolzen sind. Diese *Gilgamesch*-Sage ist aber in der Moses-Sage nicht vollständig.

1) Und nächstverwandten Sagen. 2) S. unten die Jakob-Sage.

Sie bricht vielmehr anscheinend mit der *Sidūri*-Episode ab (o. p. 130) und lässt, so scheint es, ganz die Westfahrt des *Gilgamesch* zu Xisuthros hin, seine Rückkehr und die Zitierung des Freundes und Bruders *Eabani* vermissen. Warum, ist oder wäre natürlich nicht mit mathematischer Sicherheit festzustellen. Doch liesse sich aussprechen: Eine Sage, in der einerseits Moab östlich vom Jordan das Lokal der *Sidūri* am östlichen Ufer des Mittelmeers war, von dem aus *Gilgamesch* westwärts fährt, und in der andererseits Moses als Xisuthros nicht nach dem Lande der Verheissung, dem West-Jordan-Lande, gelangen durfte (o.p.152), konnte ihn nicht die Westreise machen lassen, falls diese sich als Westreise reflektieren musste, da er dann ja eben in's West-Jordan-Land gekommen wäre. Dann konnte auch die Totenzitierung darnach unter den Tisch fallen. Ob aber der angegebene Grund zuträfe, könnte Niemand wissen. Und nach Analyse der Sage von Josua I dürften sich weitere Möglichkeiten ergeben, das anscheinende Fehlen des ganzen Stücks zu erklären[1]). Im Uebrigen fehlt, wie eine Analyse der Jakob-Sage zeigen wird, nicht so Viel, wie es den Anschein hat.

So Viel vorläufig von dem uns bekannten babylonischen *Gilgamesch*-Epos in der Moses-Sage. Damit ist aber bei weitem noch nicht namentlich Alles beleuchtet, was in ihr speziell zur israelitischen, in Israel weitergebildeten, *Gilgamesch*-Sage gehört. Wie Viel und Was, wird sich erst unten nach und nach bei einer Analyse der israelitischen Parallelsagen herausstellen, und es wird sich so ergeben, dass — abgesehen natürlich von so gut wie Allem, was zu Gesetz, Ritus und Kultus gehört, — nur ganz wenige unabhängige Stücke und Stückchen Sondergut und Neubildungen der Moses-Sage sind.

1) Merkwürdiger Weise hat der Koran einen Teil des fehlenden Stücks als eine Moses-Sage erhalten. S. dazu Band II.

Für sich steht vorläufig Mosis Aussetzungsgeschichte[1]), die gewiss nicht in Israel heimisch ist, sondern, da eine ganz ähnliche auch schon in Babylonien — von dem ersten Sargon — erzählt wurde (s. u.), wohl von dorther stammt[2]), die aber das *Gilgamesch*-Epos nicht erzählt zu haben scheint und die auch nicht zweifellos aus einer babylonischen *Gilgamesch*-Sage entnommen ist. Denn sie wird nur von Moses und sonst von keiner der zahlreichen israelitischen *Gilgamesch*-Gestalten erzählt, und zudem kennt zwar Aelian[3]) eine Bedrohung des Lebens eines nachmaligen Königs Gilgamos, aber diese und seine Rettung werden ganz anders wie in der Moses-Sage erzählt.

Nach Aelian ist Gilgamos ein Enkel des Königs Sevechorus von Babylonien. Diesem prophezeien Chaldäer, dass ein Sohn seiner Tochter ihn vom Trone stossen werde. Sie wird darum in die Burg eingesperrt und scharf bewacht, aber gebiert gleichwohl von einem Manne niederer Herkunft heimlich einen Sohn. Ihre Wächter

---

1) Exodus 2.

2) Denn ich kann mir wenigstens nicht denken, warum einander so ähnliche Sagen in Nachbarländern unabhängig von einander entstanden sein sollen; und durch diese meine Untersuchungen wird doch wohl festgestellt, dass die alte Entlehnungstheorie mehr Respekt verdient, als man ihr neuerdings zu erweisen für angebracht hält. Und dann noch Eins: Das merkwürdige Motiv, dass ein Kind in einem Kasten in's Wasser gelassen wird, um es zu retten, erklärt sich nur aus der Sintflutsage: Weil einmal Menschen nur dadurch vor dem Untergange in der in Aussicht stehenden Flut gerettet wurden, dass sie auf göttlichen Befehl ein grosses Schiff bestiegen, darum liess die Sage Verfolgte durch einen mit ihnen in's Wasser gelassenen kleinen Kasten gerettet werden. Nun ist es aber doch wahrscheinlicher, dass dies Motiv aus der Sintflutsage nur an einem Orte und nur durch Einen diese Umwandlung erfuhr, als dass Dies mehrmals und an mehreren Orten geschah. Usener *(Sintfluthsagen)* ist zwar auch der Meinung, dass dgl. Aussetzungssagen und die Sintflutsagen mit einander verwandt seien, aber nur insofern, als sie beide in dem täglichen Erlebnis des Sonnenaufgangs ihrer Ursprung hätten; und ist darum weiter auch der Ansicht, dass sie unabhängig von einander genau überall auf der Erde entstehen konnten. Ich fürchte aber, dass sein Beweis hierfür noch aussteht.

3) De natura animalium XII, xxi.

werfen dann das Kind von der Burg herab. Aber ein Adler fängt es auf, bringt es in einen Garten und legt es dort sanft und behutsam nieder. Der Aufseher des Gartens sieht das schöne Kind, gewinnt es lieb und zieht es auf. Später wird Gilgamos König von Babylonien.

Das ist also, obwohl eine Sage von der Rettung des kleinen *Gilgamesch*, nicht schlechthin die Geschichte von Mosis Errettung. Bekanntlich stehen dieser manche Sagen in einigen wichtigen Punkten viel näher, so die bereits o. erwähnte von dem alten König Sargon von Akkad in Nordbabylonien[1]): Dessen Mutter ist eine »Herrin« oder »Priesterin«[2]), Dessen Vater unbekannt. Seine Mutter gebiert ihn heimlich und setzt ihn in einem verpichten Kasten aus Schilf auf den Euphrat. Der Strom treibt den kleinen Sargon zu einem »Wasserausgiesser« hin, welcher ihn aus dem Wasser nimmt, als seinen Sohn aufzieht und zum Gärtner oder Parkarbeiter macht. Die Göttin *Ischtar* gewinnt Sargon — deshalb? — lieb, und später wird er König.

Man sieht, diese Sage, die sich ebenfalls mit der Gilgamos-Sage berührt, und Das zwar auch, wo die Moses-Sage abseits steht[3]), darf man mit mindestens soviel Berechtigung zu der Moses-Sage stellen, wie die von Gilgamos. Möglicherweise ist die Moses-Sage durch eine Kontamination beider mit einander entstanden, möglicherweise aber gab es verschiedene Kindheitssagen von *Gilgamesch*, nicht nur die von Aelian erzählte, sondern auch eine ähnliche wie die Sargon-Sage, und ginge somit auch die Sage von Mosis Kindheit doch auf eine von *Gilgamesch*'s

1) S. *Keilinschr. Bibl.* III, 1 p. 100 ff.

2) *enitu.*

3) Zu Sargon und *Gilgamesch* mag erwähnt werden, dass auch des Letzteren Mutter als Priesterin auftritt. S. o. p. 13 f. Die dort genannten Priesterinnen, die bei einer Opferhandlung mit ihr zusammenwirken, sind *enitu*'s, wie die Mutter Sargon's eine *enitu* ist. Dass Mosis Mutter eine Levitin ist, hat hiermit Nichts zu tun. Denn als Solche gehört sie lediglich dem Stamme Levi an, ist sie aber keine Priesterin; und keines israelitischen *Gilgamesch* Mutter verrät sich irgendwie als einstige Priesterin.

zurück[1]). Die ägyptische Königstochter, die Moses an Kindes Statt annimmt, dürfte dann die Königstochter der babylonischen Sage vertreten, die den nachmaligen König gebiert, und möglicher Weise zugleich die Göttin *Ischtar*, welche Sargon liebgewinnt[2]).

In der Ueberschrift dieses Kapitels liest man auch den Namen Elieser. Warum Dies, obwohl der damit Gemeinte, nämlich Mosis zweiter Sohn[3]), ausser durch seine Existenz nirgends in die Moses-Sage eingreift, wird man erst später erfahren[4]).

Was sich schon aus den obigen Ausführungen für die »Geschichte Israel's« ergibt, wäre eigentlich keiner Erwähnung bedürftig. Doch werden wir darüber gleichwohl noch sprechen, und zwar in Band II in einem Kapitel über »Mythus und Geschichte«.

---

1) Zu ähnlichen Sagen im Orient und im Occident s. USENER, *Sintfluthsagen*, p. 80 ff., ALFR. JEREMIAS, *Das Alte Testament*, p. 256 f. und Desselben *Babylonisches im Neuen Testament*, p. 30 f. In der Theseus-Sage finden sich das Einsperrungs-Motiv der Gilgamos- und das Kasten-Motiv der Sargon-Sage mit einander vereinigt.

2) Zum ägyptischen Kindermord zur Zeit von Mosis Geburt vgl. unten die Hadad-Sage und die Jesus-Sage.

3) Exodus 18, 4.

4) S. unten die Sagen von Josua I, Josua II, Josua III und Daniel, Abraham, David, Tobit und Jesus.

Josua I und Eleasar I.

Die *Gilgamesch*-Sage in Ephraim.

I. Teil b[1]).

Wie nach der Auswanderung aus Aegypten unter Moses durch das Schilfmeer, so zieht das Volk Israel aus Moab unter dem Ephraemiten Josua[2]), einem Sohne des Nun[3]), trocknen Fusses durch den Jordan. Das

---

1) Teil a s. zunächst unten unter dem Titel: Jerobeam und Ahia.

2) Den zweiten Teil des Namens Josua *(Jehō-schūᶜa)* hat man bisher nicht einwandfrei erklären können. Wir werden unten nachweisen, dass die Tochter Sua*(Schūᶜa)*'s in der Jakob-Sage der Tochter Zur*(Ssūr)*'s (s. o. p. 130) in der Moses-Sage entspricht, und es damit nahelegen, dass neben dem Worte *ssūr* = »Felsen« im Hebräischen, wie im Aramäischen ein Wort *schūᶜā*, ein *schūᶜa* = »Felsen« vorhanden gewesen ist. Darnach bedeutet *Jehō-schūᶜa* vielleicht »Jahve ist ein Fels«. Vgl. die mit *ssūr* zusammengesetzten hebräischen Namen.

3) Nun *(Nūn)* bedeutet vermutlich wegen des assyrischen und aramäischen *nūn* = »Fisch« ebenfalls »Fisch«. Wegen dieser für den Namen vermuteten Bedeutung hat man an ihn allerlei tiefsinnige mythologische Spekulationen geknüpft; aber vielleicht ohne jeden Grund. Denn Nichts liegt näher als der Vergleich eines zappeligen Kindchens mit einem Fisch. Und wenn Das, wie leicht konnte man darum einem Kinde den Namen »Fisch« geben? Freilich könnten nun grade unsre Untersuchungen eine mythologische Erklärung des Namens Nun befürworten: Josua, Sohn des Nun, ist auch ein Xisuthros (s. u.), und Dieser ist ein Sohn des Fischgottes *Ea* (o. p. 75 und 117). Also könnte Josua ein Sohn des Nun sein, weil er auch ein Xisuthros, Sohn *Ea*'s, ist, und somit z. B. JEREMIAS in s. *Babylonisches im Neuen Testament* p. 92 halbwegs im Rechte sein, wenn er dort im Anschluss an

Wasser staut sich dabei im Meere zu beiden Seiten auf, im Flusse nördlich von der Stelle des Durchzugs. Der zweite Durchzug wird wie der erste zur Frühlingszeit ausgeführt[1]), und der erste soll, wie oben p. 146 dargelegt ward, der Ueberfahrt der Arche über die Wasser der Sintflut entsprechen.

Nach dem Durchzug der Israeliten durch's Schilfmeer kommt ein Aegypter-Heer in eben diesem Meere durch ein göttliches Wunder um. Dieses Heer soll nach dem o. p. 146 Bemerkten den sündhaften Bewohnern der Stadt des Xisuthros oder der sündhaften Menschheit überhaupt entsprechen, welche in der Sintflut ertrinken. Nach dem Durchzug durch den Jordan aber ereignet sich eine andere wunderbare göttliche Katastrophe, nämlich die von Jericho. Sechs Tage lang ziehen sieben Priester, vor der Bundeslade her und zwischen zwei Heeressäulen, täglich einmal unter Posaunengeblase um die Stadt herum. Dann am siebenten Tage geschieht Dies siebenmal, und während des siebenten Umzugs stürzt die Stadtmauer beim Schall der Posaunen und beim Kriegsgeschrei der Israeliten zusammen. Alle Einwohner der Stadt werden dann getötet, ausser einem Mädchen Namens Rahab, einer Hure, mit ihrer Familie, Vater, Mutter, Brüdern und entfernteren Verwandten, die aus der Stadt herausgeführt und verschont werden. Und alle Habe wird verbrannt oder erbeutet und dem Schatze des Hauses Jahve's einverleibt, ausser vielleicht der Habe der Rahab[2]). Die Sintflut hatte am siebenten Tage alle Menschen,

---

Andere behauptet, dass Josua als Gesetzgeber Israels und als Drachenkämpfer(!) »Sohn des Fisches« d. i. des Ea-Oannes sei. Bedenklich ist nur, dass die israelitische *Gilgamesch*-Sage sonst Nichts mehr davon weiss, dass der Vater ihres *Gilgamesch* als eines Xisuthros ein Fischgott ist. Vgl. aber unten das zu Abraham's Vater Tharah Bemerkte.

1) Josua 3 f. und 5, 10 f.

2) Josua 6. Auf die schwierige Analyse dieses Kapitels kann ich keine Rücksicht nehmen. S. HOLZINGER, zum Buch Josua, p. 15 ff.

auch die der Stadt des Xisuthros, vernichtet und Dessen Stadt dazu. Aus dieser Stadt hatte sich aber vorher Xisuthros mit seiner Familie, einschliesslich auch seines Weibes und einer Tochter, und seiner Habe heraus- und auf ein Schiff begeben und so gerettet. Es scheint demnach schon jetzt so, als ob die Zerstörung von Jericho so gut wie der Untergang der Aegypter im Schilfmeer mit dem Untergang der Menschheit und ihrer Wohnstätten, speziell dem der Stadt des Xisuthros, parallel wäre; und die Hure Rahab mit Familie dem Xisuthros mit seiner Familie, somit Rahab, die einzige Tochter ihrer Eltern, der, von Berosus ausdrücklich erwähnten, Tochter des Xisuthros entspräche. Das Blasen und der Schall der Posaunen sowie das Kriegsgeschrei, wodurch schliesslich die Katastrophe herbeigeführt wird, wären dann ein Reflex des Sturms, der die Sintflut erregte, wenn nicht von Sturm und Donnerschlägen, von denen der keilinschriftliche Sintflutbericht erzählt[1]).

Hiergegen könnte nun aber ein Einwand erhoben werden: Aus der oben vorgetragenen Erklärung würde notwendig folgen, dass 1. der Xisuthros der Flut im Josua-System zweimal vertreten wäre, nämlich a) durch Josua, der trocknen Fusses durch den Jordan zieht, wie Moses-*Gilgamesch* als ein Xisuthros durch das Meer, und b) durch den Vater der Rahab, der allein mit seiner Familie der Vernichtung entgeht, wie Xisuthros mit seiner Familie. Diese Konsequenz wäre aber schon deshalb ganz unerheblich, weil die Beiden dem Xisuthros in verschiedenen Stücken der Sintflut-Sage entsprechen würden: der, von den zwei Kundschaftern geführt[2]), seine Stadt verlassende Vater der Rahab wäre der seine Stadt verlassende, der über den Jordan ziehende Josua jedoch der über das Sintflutwasser fahrende Xisuthros. Gewiss. Aber nun

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 236 f., 99.

2) Josua 6, 23.

schiene 2. Xisuthros, der seine Stadt verlässt, nicht nur durch den Vater der Rahab vertreten zu sein, sondern auch durch Josua. Denn Dieser soll ja als der aus Moab Ausziehende, ebenso wie der aus Aegypten ausziehende Moses, ein Xisuthros sein. Freilich. Aber der Moses, der nach den Plagen Aegypten verlässt, ist allerdings fraglos ein Xisuthros; indes eben dieser Aufbruch, weil nach dem Frondienst für den Mauerbau und vor der Amalekiter-Schlacht und in Begleitung Aaron-*Eabani*'s erfolgend, entspricht ja auch dem Aufbruch nach dem Götterberge und nach Elam (o. p. 126 f.)! Also liesse sich der anscheinend doppelte Reflex des Aufbruchs aus der Sintflutstadt in der Josua-Sage durch die Annahme erklären, dass in dem einen, dem Auszug aus Moab, auch oder nur der Aufbruch nach dem Götterberge steckt.

Doch das sind Quisquilien, die gegenüber der Tatsache nicht in Betracht kommen, dass zu dem Durchzug durch's Schilfmeer und der Schilfmeerkatastrophe der Durchzug durch den Jordan und die Jericho-Katastrophe Gegenstücke zu sein scheinen.

Darum dürfte es nun nicht notwendiger Weise zufällig sein, wenn Jericho, wohin die Israeliten nach dem Durchzug durch den Jordan über Gilgal ziehn, die Palmenstadt ist und heisst[1]), und andererseits die Israeliten gerade kurz nach dem Durchzug durch's Schilfmeer zu einer Oase mit 70 Palmen gelangen[2]).

Die erste Schlacht, die Moses schlägt, ist die hiernach gegen die Amalekiter gewonnene, welche auf die gegen *Chumbaba* zurückgehn soll (o. p. 126 f.). Und der erste Kampf Josua's nach der wunderbaren Eroberung Jericho's ist der gegen Ai[3]). Moses nimmt an der Schlacht gegen die Amalekiter nur in der Art Teil, dass er mit dem Stab Gottes in der Hand diese — oder seine zwei Hände — hochhält.

1) S. Deuteronomium 34, 3; Richter 1, 16; 3, 13; II Chron. 28, 15.

2) Exodus 15, 27. Vgl. unten die Elias-Sage.

3) Josua 7 f.

So lange er Das tut, siegt Israel[1]). Und in dem zweiten Kampf gegen Ai, der zum Siege führt, hält Josua seine Lanze so lange hoch, bis alle Bewohner der Stadt in die Hände der Israeliten gefallen sind[2]). Josua verliert eine erste Schlacht gegen Ai, bei der er wohl nicht zugegen ist, und siegt erst in dieser zweiten. Und die Moses-Sage kennt zwei Schlachten gegen Amalek, eine, die mit Hilfe von Mosis Stab zum Siege führt, und eine allerdings spätere[3]), die gegen den Rat Mosis geschlagen[4]) und verloren wird[5]).

Zum Parallelismus der je zwei Kämpfe, der gegen die Amalekiter und der gegen Ai, schon hier, dass der Name Amalek nicht nur, wie in der Moses-Sage, im Süden von Palästina erscheint, sondern auch in der Gegend von Ai: Es gibt einen Amalekiter-Berg im Gebiet des Stammes Ephraim (Richter 12, 15), und nach Richter 5, 14 hat Ephraim seine Wurzel in Amalek.

Aus dem oben Erörterten würde also zu folgern sein, dass auch Josua's Kämpfe gegen Ai ein Reflex von *Gilgamesch*'s und *Eabani*'s Kampf gegen den Elamiter *Chumbaba* sind, und dass, wie in der Moses-, so in der Josua-Sage ein Reflex der Sintflutkatastrophe vor einen Reflex des *Chumbaba*-Kampfes eingeschoben ist!

Nach der Schlacht gegen die Amalekiter gelangt Moses zum und auf den Gottesberg Sinai, der dem Götterberge des *Gilgamesch*-Epos und dem Sintflutberge ent-

---

1) Exodus 17.

2) Der Stab in der Hand Mosis in der Amalekiter-Schlacht hat die Alttestamentler schon längst an die Lanze in der Hand Josua's in der Schlacht bei Ai erinnert (eine Notiz darüber neuerdings bei HOLZINGER, zum Buch Josua, p. 26), als man noch nicht ahnen konnte, dass die beiden Schlachten gleichen mythischen Ursprungs seien.

3) Numeri 14.

4) Dass sie gegen den Rat Mosis geschlagen ward, dürfte nach der Parallele in der Josua-Sage — und den unten eruierten Parallelen hierzu — also wohl sekundär und aus dem Misserfolg geschlossen sein.

5) Vgl. u. die Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim.

sprechen soll (o. p. 126 f. und 146 ff.), und nach der Schlacht bei Ai kommt Josua auf den (heiligen) Berg Ebal[1]). Dieser wäre also ein zweiter Ersatz für den Götterberg des *Gilgamesch*-Epos und den babylonischen Sintflutberg.

Beim Sinai als dem Sintflutberg errichtet Moses einen Altar und lässt Brandopfer opfern und *schälem*-Opfer schlachten, nachdem er die »Gebote Jahve's« vorgetragen und darnach niedergeschrieben hat. Alsdann liest er — unserm Text zufolge — auch noch das Bundesgesetz vor (o. p. 147 f.). Auf dem Ebal aber, der dem Sinai entsprechen soll, errichtet Josua grade so einen Altar, lässt Brandopfer opfern und *schälem*-Opfer schlachten, schreibt das Gesetz Mosis — wenn nicht speziell die Gesetze des Deuteronomium's[2]) — auf »die«[3]) Steine und liest es darnach dem Volke vor[4]).

Es ist somit nicht zu bezweifeln: Wir befinden uns wirklich auf Josua's Sintflutberg, und Josua als Vorleser des Gesetzes wie als Opferer ist so gut ein Xisuthros, wie Moses auf dem Sinai einer ist (o. p. 149). Und seine Stelle in der Sage, weil die nämliche wie die der Parallele in der Moses-Sage, sichert das auf dem Ebal Geschehene in der Hauptsache als originalen Bestandteil der Josua-Sage[5]),

1) Josua 8.

2) *mischnē tōrat Mōschä*. Das deutet man als Kopie des Gesetzes Mosis, aber auch als das »andere« Gesetz Mosis, d. i. das Deuteronomium (s. Holzinger, zum Exodus, p. 28).

3) Nach Holzinger (l. c., p. 29) die Altarsteine. Das wäre aber, mit Holzinger, gewiss nicht das Ursprüngliche, wie auch Exodus 24 lehren könnte.

4) Josua 8.

5) Holzinger (zum Exodus, p. 29) ist also im Recht, wenn er den Altarbau und das Opfer auf dem Ebal für ein »gegebenes Fragment« hält, aber im Unrecht, wenn er dies als »versprengt und mühsam untergebracht«, ja seine Stellung für sachlich unmöglich hält. Dagegen ist er wiederum im Recht, wenn er (l. c. VIII) die Ebal-Episode für eine böse Unterbrechung des Zusammenhangs erklärt. Denn — wie wir sofort sehn werden — sollte sich die Geschichte mit den Gibeoniten, welche in unsrer Josua-Sage der Ebal-Episode folgt, eigentlich unmittelbar an die Eroberung von Ai anschliessen und darnach erst die Ebal-Episode folgen.

dürfte also beweisen, dass Josua ursprünglich nicht das Gesetz Mosis und speziell das Deuteronomium, sondern — sein eigenes Gesetz bezw. ein ihm selbst, Josua, von Gott offenbartes promulgiert hat. Dass die Episode »deuteronomistisch bearbeitet« ist, will ich darum nicht leugnen.

Also in der Sage von Josua I die Geschehnisse auf dem Sintflutberg hinter der *Chumbaba*-Episode, wie in der Moses-Sage, während darin die Sintflut selbst, wie in dieser, der *Chumbaba*-Episode vorhergeht!

Im Zusammenhang ihrer Sintflutepisode bringt nun die Josua-Sage eine Einzelheit, welche in der Moses-Sage der Sinai-, somit einer Sintflutbergepisode, zugewiesen ist. Moses errichtet am Fuss des Sinai wie den Altar so »zwölf Malstein«. Zwölf Steine aber werden von Josua alsbald nach dem Durchzug durch den Jordan und vor der Katastrophe von Jericho errichtet[1]), also nach und vor je einem Teil seiner Sintflut. Entsprechen diese den zwölf Steinen beim Sinai — und Das ist doch naheliegend —, so erhebt sich die Frage, wo die ursprüngliche Stelle der zwölf Steine in der Sage ist[2]).

---

1) Josua 4.

2) Die Jakob- und die Elias-Sage werden zeigen, dass sie auf dem oder beim »Sintflutberg« ihren primären Platz haben. Es ist also die Zwölfzahl der Steine beim Sinai nicht »vielleicht eine an Josua 4, 19 (!) sich anlehnende absichtliche Paralyse des heidnischen Charakters dieser Beigabe zum Altar« auf dem Sinai (so HOLZINGER, zum Exodus, p. 105). Indes ist es möglich, dass Josua 4, 20 den »Steinkreis« von Gilgal erklären will (s. ibidem). D. h., wenn einer da war! Jedenfalls würde aber diese Erklärung aus einer *Gilgamesch*-Xisuthros-Sage schöpfen, und nicht mehr verraten, dass die zwölf Steine Symbole des Tierkreises waren, die GUNKEL, zur Genesis[2], p. 282, darin vermutet. Allein ist es den wirklich so sicher, dass *Gilgal* eigentlich einen heiligen Steinkreis bezeichnet? Wenn man nun schon nicht recht begreift, wie GUNKEL die oben erwähnte Ansicht über die zwölf Steine äussern konnte, Was soll man dann sagen, wenn man lesen muss, wie noch neuerdings Phantastereien wie die folgenden der staunenden Laienwelt als ewige Wahrheiten verkündet werden: »Wenn Josua für die zwölf Stämme zwölf Steine nach Durchschreitung des Jordans errichtet, so entspricht das dem Aufrichten der zwölf Tierkreiszeichen am Grenzwasser

Nach der Eroberung von Ai und dem Opfer und der Gesetzesverlesung auf dem Ebal begeben sich die Bewohner von Gibeon in der Nähe von Ai — und von den Nachbarorten Kaphira *(Hakkefîra)*, Beeroth nnd Kiriath-Jearim — zu Josua und erlangen durch List und Trug einen Vertrag, wodurch ihnen ihr Leben garantiert wird. Sie erscheinen vor ihm in abgetragener Kleidung und bringen ihm Wein in schadhaften und zusammengeknoteten Schläuchen und trocknes, zerkrümeltes Brot in abgenutzten Säcken, und machen ihm so weis, dass sie aus fernem Lande gekommen seien, statt aus dem West-Jordan-Lande, dessen Bewohner dem Schwert verfallen sind. Man nimmt deshalb auf Treu und Glauben Etwas von ihrer Reisekost, d. h. man isst doch wohl mit ihnen das Bundesmahl — denn wozu sonst hatte man ihr trocknes Brot nötig? — und sichert ihnen Unverletzlichkeit zu; und der Vertrag wird auch dann aufrecht erhalten, nachdem der Betrug offenbar geworden ist. Doch wird ihnen als Strafe auferlegt, in Zukunft für das Haus Gottes — bezw. die Gemeinde — das Holz zu hauen und das Wasser zu schöpfen[1]). Etwas Aehnliches ereignet sich nun aber nach Mosis Amalekiter-Schlacht, die mit der zweiten Schlacht bei Ai parallel sein soll (o. p. 162 f.). Der Priester Jethro, der Midianiter oder Keniter, der als Solcher mit seinem Stamm unter den Amalekitern wohnt, welche zur Ausrottung bestimmt sind[2]), wie später die Bewohner von Ai, kommt nach der Schlacht gegen Amalek zu Moses, bringt Vieh zu einem Brandopfer und Schlachttiere herbei und lädt Aaron und die Aeltesten zu einer Opfermahlzeit und Diese »essen mit ihm das Brot vor Gott«[3]). Und wie

---

der Welt nach dem Siege des Jahrgottes über den Wasserdrachen im babylonischen Mythus, wie ja der Zug Josuas über den Jordan deutlich die Motive des Drachenkampfes zeigt« (so ALFR. JEREMIAS, *Babylonisches im Neuen Testament*, p. 88)! Dass JEREMIAS diese Gedankenperlen in fremden Meeren gefischt hat, stimmt uns kaum milder gegen ihn.

1) Josua 9. 2) Exodus 17, 14. 3) Exodus 18.

die Israeliten vom Sinai aufbrechen, schliessen sich Stammesgenossen von ihm an sie an und ziehn mit ihnen fort[1]). In der Moses-Sage entspricht also wohl das Mahl, das Jethro Aaron und den Aeltesten zurüstet, der Reisekost, bestehend in Brot und Wein, welche die Gibeoniten darbieten, und der Anschluss der Keniter, mit dem Priester Jethro, an die Israeliten dem der Gibeoniten, die dann Kultusdiener werden[2])[3])[4]).

Die Gibeoniten kommen zu Josua erst nach der Ebal-Episode, Jethro zu Moses bereits sofort nach der Schlacht gegen Amalek vor der Parallele zu der Ebal-Episode, der Sinai-Episode. Die Moses-Sage erklärt die Differenz: Jethro — bezw. Hobab[5]) — bleibt bei den

---

1) Numeri 10; Richter 1,16 und 4,11.

2) Der Anschluss der Gibeoniten an die Israeliten bildet also — wie übrigens auch noch zahlreiche Parallelsagen zeigen werden — einen ursprünglichen Bestandteil der Josua-Sage und ist, z. B. gegen WELLHAUSEN (in d. *Jahrb. f. deutsche Theol. XXI* p. 594), nicht etwa zugleich ein Stück einer Erzählung, welche Josua nicht kennt.

3) Der Anschluss stellt sich in der Moses-Sage als ein den Israeliten erwünschter dar, anders aber in der Josua-Sage. Die Parallelsagen gehn, wie wir sehen werden, teils mit dieser, teils, und zwar grösserenteils, mit jener.

4) Die Gibeoniten haben den Israeliten Nichts zu geben ausser ihrem trocknen Brot und ihrem Wein in alten Schläuchen. Von ihren Brüdern in der Sage aber, den Kenitern, behauptet man wohl, dass sie den Israeliten nicht Weniger als ihren Gott Jahve gegeben hätten. Und Das auch auf Grund der Jethro-Episode (s. z. B. BUDDE, *Religion des Volkes Israel*, p. 17 f.). Aber schon die Parallele in der Josua-Sage zeigt, dass man in den Text Nichts hineinlesen darf, was nicht drin steht. Jethro hat mit Aaron und den Aeltesten ein von ihm offeriertes Bundesmahl gegessen. Das ist Alles. Und statt dass die Israeliten Jethro's Gott angenommen hätten, sagt Exodus 18 doch nur oder grade im Gegenteil, dass Dieser Jahve als Grössten unter allen Göttern gepriesen, also wohl seinen Kult angenommen hat, wie die Gibeoniten. Nur Das würde auch im Einklang mit den Parallelsagen stehn. Wenn grade die Keniter als besonders eifrige Jahve-Verehrer gelten, dürfte Das der Grund sein, weshalb die Moses-Sage grade sie in der Rolle der Gibeoniten auftreten lässt.

5) Nach dem uns jetzt vorliegenden Text kommt ein Jethro zu Moses, zieht aber ein Hobab mit ihm nach Palästina.

Israeliten und zieht nach der Sinai-Episode mit ihnen, wie die Gibeoniten nach der Ebal-Episode bei den Israeliten bleiben.

Nachdem das Gesetz auf dem Ebal auf den Steinen kodifiziert und dann verlesen worden ist und die Gibeoniten mit Israel den Vertrag geschlossen haben, versammeln sich fünf »amoritische« Könige des Südens, die von Jerusalem, Hebron, Jarmuth, Lachis und Eglon, und belagern Gibeon. Josua aber zieht eilends heran, schlägt die fünf Könige und tötet sie. Bei Gibeon nun ereignet sich ein gewaltiges Wunder: Josua fleht zum Herrn und befiehlt: »Sonne, steh' still zu Gibeon und, Mond, im Tale Ajalon«. Da stehen Sonne und Mond still, bis das Volk Rache an seinen Feinden genommen hat, oder, wie in Prosa erzählt wird: die Sonne steht mitten am Himmel still und es vergeht fast ein ganzer Tag, bis sie untergeht[1]). Die nächsten grossen zum *Gilgamesch*-Epos in Beziehung stehenden Kämpfe, welche die Kinder Israel nach ihrem Abzug vom Sinai — dem Gegenstück zum Ebal der Josua-Sage — zu bestehen haben, sind nach unsern Darlegungen die gegen die Amoriter-Könige Sihon und Og, den Riesen, (in dem oder) in denen wir nach o. p. 129 die zwei Skorpionriesen des *Gilgamesch*-Epos wiederzuerkennen haben. Sie, die Amoriter, stellen die Skorpionriesen im *Amurru*-Lande dar, die den Eingang zum Bergtor am Himmelsberg bewachen. Auf diesem, hoch wie der Himmel, sind natürlich die Tage länger, als irgendwo sonst. In der nächsten Nähe von Gibeon aber ist eine Erhebung, 914 m hoch, die weithin die ganze Gegend beherrscht. Von dort kann man Jerusalem sehn[2]). Darum scheint es mir schon jetzt nicht zweifelhaft sein zu können: Der Kampf bei Gibeon gegen die Amoriter-Könige entspricht dem gegen die Amoriter-Könige Sihon und

---

1) Josua 10.

2) Buhl, *Geographie des alten Palästina*, p. 167 f.

Og, und das Lokal des Kampfes dem Bereich des im *Amurru*-Lande belegenen Himmelsbergs des *Gilgamesch*-Epos; und die wunderbare Mär vom überlangen Tag und Stillstehn der Sonne am Himmel hätte eine ausserordentlich einfache gewissermaassen rationalistische Erklärung gefunden: der überlange Tag ist ein überlanger Tag auf dem Himmelsberge[1])[2]).

Als hierher gehörig und bemerkenswert mag schon an dieser Stelle vorgebracht werden, dass nach Josua 11, 19 die Bewohner von Gibeon Heviter sind, die wir ausser in Sichem — darüber später in Band II — sonst nur unterhalb des Hermon nördlich von Palästina und im Libanon finden[3]), also in dem Gebirgssystem, dem der babylonische Himmelsberg angehört[4]).

Die Anzahl der bei Gibeon streitenden und darnach getöteten Könige ist fünf. Gegen Deren Gebiet zum Teil und das ihrer Nachbarn zieht Josua nach der Schlacht bei Gibeon[5]). Nach den entsprechenden Kämpfen gegen Sihon und Og aber schlägt und tötet Pinehas zu Mosis Zeit fünf Könige der Midianiter[6]), die

---

1) In der Odyssee entsprechen die langen Tage im Lande der riesigen Laistrygonen. S. Band II.

2) Dass sich an dem Kampfe bei Gibeon ein König von Hebron, der Riesenstadt (Numeri 13, 22), beteiligt, scheint zufällig zu sein, ist es aber nicht. Denn wir werden später erkennen, dass damit die Begegnung mit den Riesen in Hebron zu Mosis Zeit zusammengehört und dass diese auch ein Reflex der Skorpionriesen sind.

3) Josua 11, 3; Richter 3, 3; II Sam. 24, 7.

4) Man kann deshalb schon hier die Vermutung aussprechen, dass die Heviter in Gibeon wohnen, weil auch in dessen Nähe der Himmelsberg der Sage lokalisiert ist. Es scheint auch naheliegend, dass mit dieser Versetzung des Himmelsbergs aus dem fernen Norden in die Nähe von Gibeon die Vorspiegelung und Lüge der Gibeoniten, sie kämen von fernher, zusammenhängt. Dieser Zug ist aber wohl daraus herausgesponnen, dass sie in abgetragenen und zerlumpten Kleidern zu Josua kommen; wie die Elisa-Elias-Sage zu zeigen scheint.

5) Josua 10. 6) Numeri 31.

ausser durch ihre gleiche Anzahl zunächst noch eine Beziehung zu den fünf Amoriter-Königen haben: Einer der Midianiter-Könige, Zur, d. i. »Fels«, soll als Vater der Kosbi dem Himmelsberge im *Amurru*-Lande entsprechen (o. p. 130), die fünf Amoriter-Könige aber stehn ja auch in einer Beziehung zu diesem Berge (o. p. 168 f.). Weiter aber darf vielleicht verwertet werden, dass nach Josua 13, 21 die fünf Midianiter-Könige im Lande des Amoriters Sihon wohnen, gegen den Moses als gegen einen der Skorpionriesen kämpft, und dass in der parallelen Schlacht bei Gibeon grade die fünf Amoriter-Könige kämpfen, in deren Land Josua darnach zieht. Endlich aber: Die fünf Midianiter-Könige heissen Evi, Rekem, Zur, Hur und Reba, und von diesen Namen finden wir zwei genau und einen dritten mit nur einer geringen Modifikation in einem Gebiete wieder, das, wie das der fünf Amoriter-Könige, im Südteil von Palästina liegt: Rekem ist auch einer der »Söhne« Hebron's[1]), dessen König zu den fünf Amoriter-Königen gehört; Hur heisst auch ein »Sohn« des in Juda ansässigen Kaleb[2]); und Arba *(Arbaʿ)*, wenigstens anscheinend mit Reba *(Rebaʿ)* etymologisch verwandt, soll der Name eines Riesen sein, nach dem grade wieder Hebron *Qirjath-Arbaʿ*, d. i. Stadt des *Arbaʿ*, geheissen haben soll[3]). Dass ein Beth-Zur *(Bēt-ssūr)* im Gebiet des Stammes Juda liegt (Josua 15, 58 etc.), dessen Name »Haus von *ssūr*, d. i. Fels«, bedeutet, ist natürlich unverwertbar. Denn der Name von Kosbi's Vater, Zur, soll ja im letzten Grunde aus der babylonischen Sage stammen, Beth-Zur ist aber eine Realität und dabei sicher nicht ein »Haus des Zur genannten Mannes«, sondern ein »Felsenhaus«[4]).

1) I Chron. 2, 43. 2) I Chron. 2, 50. 3) Josua 14, 15 u. s. w.

4) Aus dem oben Dargelegten ergibt sich, dass der Kriegszug gegen die fünf Midianiter-Könige in der Moses-Sage zum Urbestand der Moses-Sage gehört, einerlei, ob dessen Darstellung in Numeri 31 einem Redaktor zuzuschreiben ist oder im Ganzen die Art von P aufweist (so HOLZINGER, zu Numeri, p. 148).

Die Schlacht bei Gibeon erwies sich als eine Parallele zum Kampf gegen Sihon und Og, d. h. im letzten Grunde als ein Reflex des, zuerst von den Skorpionriesen verwehrten, Eintritts *Gilgamesch*'s in das Bergtor beim Himmelsberge (o. p. 130). Wenn nun darauf der Krieg im Gebiet der fünf bei Gibeon bezwungenen Amoriter-Könige — in Südpalästina — und dessen Eroberung folgen, Dem aber in der Moses-Sage parallel geht der Kampf gegen die fünf Midianiter-Könige, deren einer Zur, d. i. »Fels«, dem Himmelsberge entsprechen soll (o. p. 130), so müssten Südpalästina in der Josua-Sage und Midian in der Moses-Sage dem ganzen Amoriter-Lande entsprechen, das *Gilgamesch* nach dem Eintritt in's finstere Bergtor durchquert. Nun aber erreicht *Gilgamesch* darnach die phönizische Küste mit der *Sidūri*. Und ganz in Uebereinstimmung damit zieht Josua nach Besiegung der Südkönige nach dem Norden, besiegt die Nordkönige und dringt, sie verfolgend, bis Sidon an der phönizischen Küste vor[1]). Sidon aber liegt dazu noch etwa westlich von und nahe der Gegend, in welcher die Heviter zu Hause sind, die Heviter, die auch in Gibeon wohnen (o. p. 169), und ein Berg bei Gibeon soll ja ein Gegenstück zum Himmelsberg im Libanon-Antilibanon-System sein (o. p. 168 f.)[2]).

In der Josua-Sage finden wir also *Gilgamesch*'s Eintritt in das Bergtor beim Himmelsberg im *Amurru*-Lande, seine Wanderung durch das Bergtor hindurch und seine Ankunft bei der *Sidūri* an der phönizischen Küste durch Gegenstücke dazu mit gleicher Reihenfolge vertreten. In der Moses-Sage aber ist die ursprüngliche Folge der Gegenstücke dazu gestört. Denn die Schlacht gegen die Midi-

1) Josua 11.

2) Holzinger, zum Buch Josua, p. 45, nennt eine Verfolgung bis Sidon hin von seinem Standpunkt aus mit Recht eine Ungeheuerlichkeit. Man wird darin aber jetzt nicht mehr eine Ungeschicklichkeit des Erzählers erkennen dürfen. Denn der Erzähler war an die Sage gebunden, welche verlangte, dass Josua bis nach Sidon vordrang.

aniter im Lande des Amoriters Sihon, der Reflex von *Gilgamesch*'s Wanderung durch das Bergtor, wird geschlagen, nachdem Moses nach Moab, einem Reflex von Phönizien im *Gilgamesch*-Epos, gekommen ist, und nach der Kosbi-Episode, dem Reflex des *Sidūri*-Abenteuers (o. p. 130). Einen Grund für diese Umstellung finde ich nicht; es sei denn, dass sie im Zusammenhang damit stände, dass man gemäss Numeri 31 den Zug gegen die Midianiter als Strafakt ansah, den das Huren mit der Midianiterin Kosbi veranlasst hatte. Nachdem sich dieses propter einmal eingeschlichen hatte, musste es natürlich das post, falls noch nicht da, unmittelbar nach sich ziehen.

Nach der Kosbi-Episode in der Moses-, und nach der Erreichung der phönizischen Küste in der Josua-Geschichte müssten nun eigentlich Moses und Josua als *Gilgamesch*e über's Meer, zu »Xisuthros«, dem Sintfluthelden, fahren. In beiden Sagen scheint diese Episode indes ganz fortgefallen zu sein. Aber es scheint nur so. Denn wenigstens in der Josua-Geschichte ist sie noch recht deutlich erhalten. Zwar nicht an der Stelle, an der sie im Original steht, doch aber an einem Platze, der sich aus dem im Original ohne Weiteres erklärt. *Gilgamesch* fährt über das Meer zu Xisuthros hin, mit einem Begleiter, nämlich mit Dessen Schiffer. Xisuthros soll nun aber nach o. p. 161 f. durch den Vater der Rahab repräsentiert sein; und in Dessen Stadt und zu dem Hause seiner Tochter kommen, über den Jordan gehend, zwei Kundschafter des Josua vor der Katastrophe von Jericho[1]), einem Reflex des Untergangs der Xisuthros-Stadt in der Sintflut (o. p. 160 f.). Der Besuch bei dem entrückten Xisuthros ist also im Josua-System[2]) zu einem bei ihm unmittelbar vor der Flut geworden.

---

1) Josua 2.

2) Wie in noch drei anderen israelitischen Sagen. S. u. die Sagen von Abraham, vom Leviten im Gebirge Ephraim und von Simson. Vgl. in Band II die Sagen von Philemon und Baucis und von Hyrieus.

Josua-*Gilgamesch* ist hier somit durch einen seiner Volksgenossen ersetzt worden, wie Moses in der Kosbi-Episode durch Simri aus dem Stamme Simeon. Aehnliches, ja ganz Analoges, wird uns noch genugsam begegnen.

Uebrigens verbirgt sich unter dem Kundschafterbesuch wohl sicher noch Mehr: Die Kundschafter verlangen, dass sich die Familie der Rahab in einem Hause — nämlich Rahab's — versammeln solle, und sagen ihr für den Fall, dass Das geschähe, Unverletzlichkeit zu, wenn das Verderben über Jericho — die Sintflutstadt — hereinbreche. Darin steckt gewiss die Offenbarung *Ea*'s an Xisuthros vor der Flut, die Aufforderung, ein Schiffshaus zu bauen und darin mit allen Hausgenossen hineinzugehn, um mit ihnen vor dem Verderben bewahrt zu werden. Aus *Ea*'s Offenbarung an Xisuthros vor der Flut und dem Besuch *Gilgamesch*'s mit dem Schiffer bei Xisuthros nach der Flut ist also der Besuch der zwei Kundschafter in der Stadt des »Xisuthros« vor einem Gegenstück der Sintflutkatastrophe geworden, und vermutlich dieser Besuch *Gilgamesch*'s durch Einwirkung jener Offenbarung *Ea*'s aus seiner ursprünglichen Stelle verdrängt und auf seinen neuen Platz versetzt worden[1]).

Es scheint nun — und Das ist für spätere Untersuchungen von Belang — möglich, den Namen eines der Kundschafter festzustellen. Nach Matthäus 1, 5 — man erschrecke nicht — ist Boas ein Sohn des Salmon und der Rahab. Die zwei Kundschafter sind bei der Hure Rahab eingekehrt, und von ähnlichen Begegnungen mit ihr weiss wenigstens das alte Testament Nichts. Es ist daher erwägenswert, ob nicht Salmon einer der Kundschafter war[2]). Das würde sehr gut mit der Chronologie stimmen: Salmon ist der Sohn Nahesson's[3]), Eliseba-Elisabeth aber,

1) S. unten die Abraham-Sage und in Band II die Sage von Philemon und Baucis.

2) S. unten die David-Sage.

3) Ruth 4, 20; Matthäus 1, 4.

die Schwester Nahesson's, ist die Gattin Aaron's[1]). Also gehören Nahesson und Moses, folglich auch des Ersteren Sohn Salmon und Josua etwa einer gleichen Generation an. Mit Salmon wechselt der Name Salma für den Vater des Boas[2]), und ein Salma ist der »Vater von Bethlehem«[3]) in Juda, aus dem David stammt. Es sei darum schon hier auf die Möglichkeit hingewiesen, dass einer der zwei Kundschafter, vielleicht der, welcher Josua, bezw. *Gilgamesch*, vertritt, der »Vater von Bethlehem« ist, von wo die jüdische Königsfamilie stammt bezw. sich herleitet[4]).

Nachdem Josua 1. die fünf Südkönige besiegt hat und 2. bis zur phönizischen Küste vorgedrungen ist, erfolgt die Aufteilung des West-Jordan-Landes[5]). Ganz ebenso aber wird das Ost-Jordan-Land verteilt nach den jenen Ereignissen parallelen Geschehnissen in der Moses-Sage (s. o. p. 169 f. und p. 171 f.), der Besiegung der fünf Midianiter-Könige und der — vorher erfolgenden — Ankunft in Moab in der Jordan-Niederung[6]).

Darnach versammelt Josua kurz vor seinem Tode ganz Israel nach Sichem, erzählt ihnen in Kürze ihre Geschichte bis auf seine Gegenwart, vermahnt sie zur Treue gegen ihren Gott und zur Abschaffung der ausländischen Götter, macht einen Bund mit (?) ihnen, bestimmt ihnen Gesetz und Recht, schreibt Alles in ein Buch, nämlich in das »Buch des Gesetzes Gottes«, stellt als Zeugen einen grossen Stein unter dem heiligen Baume im Heiligtum Jahve's auf, entlässt das Volk und stirbt[7]). Ganz wie Moses, der kurz vor seinem Tode die Kinder Israel im Moabiter-Lande versammelt,

1) Exodus 6, 23. 2) Ruth 4, 20 f.

3) I Chron. 2, 51 und 54.

4) Diese Möglichkeit wird späterhin zur Gewissheit werden. S. u. die Sagen von Jakob, Saul und David.

5) Josua 14 ff. 6) Numeri 32. 7) Josua 24.

ihre Geschichte von Begebenheiten am Sinai an bis zu seiner Gegenwart kurz erzählt, sie zur Bundestreue gegen ihren Gott vermahnt und vor Götzendienst warnt, ihnen das sogenannte deuteronomische Gesetz gibt, es niederschreibt[1]) und darnach stirbt[2]). Hier haben wir also, genau wie in der Moses-Sage, eine zweite Gesetzgebung und eine zweite Fixierung eines Gesetzes. Sind diese Akte in der Moses-Sage Dubletten zu gleichen auf dem Sinai, wie wir oben p. 152 schliessen mussten, so gilt Analoges von den entsprechenden Akten kurz vor dem Tode Josua's[3]). Und Das zeigt sich nun auch noch daran, dass sich die zwei parallelen Sichem-Episoden (s. o. p. 164) gegenseitig ergänzen: Moses errichtet beim Sinai einen Altar und »zwölf Malstein«, und schliesst dort bei einem Opfermahl feierlich den Bund mit Gott, aber in Moab geschieht Nichts der Art. Josua wiederum errichtet vor der ersten Gesetzesverlesung auf dem Ebal nur einen Altar, und ein Bund wird jetzt nicht geschlossen. Das geschieht indes nach der zweiten Gesetzesverlesung, in oder bei Sichem, und dabei wird auch ein Malstein errichtet. Freilich sind die »zwölf Malstein« beim Sinai, wie o. p. 165 bemerkt, in der Josua-Sage wohl auch schon durch die zwölf Steine bei Gilgal vertreten.

Mit Rücksicht auf die Erklärung, die wir oben p. 152 für die doppelte Gesetzgebung in der Moses-Sage gaben, heben wir noch einmal hervor, dass die Josua-Sage genau das gleiche Phänomen aufweist. Diese Sage zeigt also eine

---

1) Deuteronomium 1 ff. In unserm jetzigen Text nach der jungen, deuteronomischen Quelle. Die kann aber eine ältere verdrängt haben.

2) Deuteronomium 34

3) Dass die Dubletten im Buche Josua nicht ohne Zusammenhang mit einander sind, ist schon ausgesprochen worden. S. Holzinger, zum Buch Josua, p. 99, der aber irriger Weise meint, dass Kap. 24 im Buche Josua mit der zweiten Gesetzgebung zu Gunsten von Kap. 8 mit der ersten entleert sei.

gleiche Folge der Kombinierung von *Gilgamesch*- und Xisuthros-Sage. Josua stirbt somit, nachdem er als Xisuthros auf dem Sintflutberge das Gesetz gegeben, an der Stelle der Sage, an der er als *Gilgamesch* zu sterben hat, genau so, wie Moses vor ihm.

Damit dürfte die Tatsache festgestellt sein, dass die Sage vom Landeseroberer Josua eine Parallele ist zu der Sage vom Befreier und Landeseroberer Moses[1]), und mit dieser zugleich zur Sage vom siegreichen Helden und Weltwanderer *Gilgamesch*, d. h. aus dieser entlehnt ist[2]). Die fast durchweg gleiche Reihenfolge der parallelen Ereignisse würde Das sichern, selbst wenn deren Anzahl eine viel geringere wäre, als sie es ist, und obwohl die Parallele an mehreren Stellen sehr lückenhaft ist. In der Sage von Josua fehlt z. B., um nur Dies hervorzuheben, anscheinend ein Parallelstück zu dem ganzen Abschnitt im Leben Mosis, der die Ereignisse von seiner Geburt bis zur letzten Plage umfasst. Mag sein, dass Mehreres davon in Kap. 5 des Josua-Buch's durch Sprengstücke vertreten ist. Mag sein, dass die dort erwähnte Beschneidung aller Israeliten als ein alter Bestandteil der des Sohnes Mosis auf Dessen Rückkehr nach Aegypten[3]) entspricht[4]); mag sein,

---

1) Es kann aber keine Rede davon sein, dass die Josua-Sage deutlich einer Moses-Sage »nachgebildet ist«, wie STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, p. 64, meint. Denn sie enthält, wie wir sahen und sehn werden, zahllose Züge und Motive, ja ganze Episoden, die in der Moses-Sage nicht vorhanden sind, wohl aber in der Ursage ihre Erklärung finden. — Zu Moses und Josua vgl. übrigens WINCKLER, *Geschichte Israels* II, p. 102, 106 und 110.

2) ED. MEYER (in der *Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch.* I, 144) meinte freilich, dass das Detail der Eroberung Jericho's, der Kampf gegen Ai, gegen Adonizedek und seine Bundesgenossen, und gegen die nördlichen Amoriter deutlich den Stempel freier und recht dürftiger Erfindung trüge. In Wahrheit ist aber sogar das Detail zum guten Teil fraglos ein von dem Erzähler übernommener Stoff.

3) Exodus 4, 25.

4) Die man übrigens schon für eine Parallele dazu erklärt hat; so ED. MEYER in der *Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch.* I, p. 144.

dass die ebendort erwähnte Passahfeier vor Zerstörung der Sintflutstadt Jericho der Passahfeier vor dem Untergang des Sintflutvolks der Aegypter im roten Meer (o. p. 145) entspricht; mag sein, dass der Fürst über das Heer Jahve's, der nach demselben Kapitel Josua vor Jericho mit gezücktem Schwert gegenübertritt und ihm, weil er auf heiligem Boden stehe, befiehlt, seine Schuhe auszuziehn, ehe er ihm sage, was er tun solle, einerseits Jahve entspricht, der Moses töten will (o. p. 132), andererseits dem Jahve, der ihm am Horeb im flammenden Busch erscheint, ihm befiehlt, seine Schuhe auszuziehn, weil er auf heiligem Boden stehe, und ihm dann seine Weisungen erteilt (s. o. p. 132)[1]. Mag sein, dass hier kümmerliche Reste zu erkennen sind von Etwas, das in der Moses-Sage noch in seinem alten Zusammenhang vorliegt. Aber über das »mag sein« kommen wir nicht hinaus. Denn mit so kleinen einander ähnlichen Stücken lässt sich, wo ihre Stellung in der Sage nicht mit in's Gewicht fällt, kein Beweis für eine innere Zusammengehörigkeit führen. Und die Ergebnisse der Quellenanalyse von Josua 5 scheinen dazu noch warnend dreinzureden.

Merkwürdig ist es nun, dass von den beiden an einander angeschlossenen *Gilgamesch*-Sagen von Moses und von Josua in der zweiten der Anfang, in der ersten aber das Ende der zu Grunde liegenden Sage fehlt oder zu fehlen scheint. Fast sieht es so aus, als ob diese beiden Defekte eine gemeinsame Erklärung verlangten. Aber welche, darüber könnte ich vorerst nur schwankende Vermutungen äussern.

Josua entspricht also Moses. Das ist nunmehr ausgemacht. Neben Moses haben wir seinen Bruder Aaron, den Hohenpriester, neben Josua den Hohenpriester Eleasar, und Moses ist ein israelitischer *Gilgamesch*, Aaron ein israeli-

1) Anders freilich z. B. Wellhausen (*Jahrb. f. deutsche Theol. XXI* p. 589), der meint, die Erscheinung bei Jericho inauguriere die Heiligkeit der Bama von Gilgal. Aber hat diese Vermutung irgend einen Anhalt?

tischer *Eabani* (o. p. 135 f.). Man dürfte also fragen, ob Letzteres auch von Eleasar gilt. Beweisen lässt sich Das noch nicht. Denn Eleasar ist für uns vorläufig noch fast ohne irgend welche charakteristische Eigenschaften und Erlebnisse. Er ist Hoherpriester. Das scheint Alles zu sein, was sich von ihm sagen lässt. Er stirbt freilich auch, ebenso wie *Gilgamesch*'s Freund *Eabani*; aber Das ist ja eine bedauernswerte Eigentümlichkeit aller Menschen, und dazu stirbt er nach dem Buche Josua anscheinend nach dem Tode Josua's[1]), anders wie Aaron-*Eabani*, der vor Moses an derselben Stelle der Sage das Zeitliche segnet, an der *Eabani* das Land der Lebenden verlässt. Indes doch nur anscheinend grade erst nach dem Tode Josua's. Denn offenbar ist der letzte Vers des Buchs Josua, in dem Eleasar's Tod erwähnt wird, ein Nachtrag, so gut wie der vorletzte. Eleasar wird begraben in einem Gibea, d. h. »Hügel«, und Aaron stirbt auf einem Berge Hor (o. p. 129), d. i. wohl »Berg«[2]). Damit ist aber vorderhand nicht Viel zu leisten.

Eleasar-*Elʿāzar*'s Name bedeutet »Gott hat geholfen«, und in der mit der Josua-Sage eng verwandten Moses-Sage tritt eine Figur mit dem synonymen Namen Elieser-*Elīʿāzer*, d. i. »mein Gott Hilfe«, auf (o. p. 158). Das mag auch ein Umstand sein, der die beiden Sagen als Parallelsagen charakterisiert, obwohl die mit den beiden Namen bezeichneten Persönlichkeiten Nichts mit einander gemein zu haben scheinen[3]).

Ueber den »historischen Gewinn« aus dem oben Erörterten wird in Band II in einem Kapitel über »Mythus und Geschichte« in einem grösseren Zusammenhang zu

1) Josua 24, 33.

2) Hor ist 1. der Name dieses Berges an der edomitischen Grenze und 2. der eines Berges oder Bergsystems nördlich von Palästina (Numeri 34, 7 f.), und *hār* bedeutet im Hebräischen »Berg«.

3) S. unten die Sagen von Josua II, Josua III und Daniel, Abraham, David, Tobit und Jesus.

reden sein. Man wird einräumen, dass dieser Gewinn eigentlich nur in einem Verlust besteht, d. h. für den, der nicht mit Freuden für Ungewissheit zweifellose Wahrheit eintauscht. Dass wir keinen Grund haben, irgend Etwas aus der Vita des ersten Josua für geschichtlich zu halten, dürfte jetzt erwiesen sein[1]).

Zur Jerobeam-Sage als einem Komplement der Sage von Josua I s. unten die Analyse der Jerobeam-Sage.

Vor dem Durchzug durch den Jordan unter Josua (s. o. p. 159 f.) tragen Priester die Bundeslade vor dem Volke her. Sowie sie das Wasser des Jordan mit den Füssen berühren, staut sich dies zur Rechten auf und fliesst zur Linken ab. Während die Priester mit der Lade mitten im Flusse stehn, ziehn die Israeliten trocknen Fusses hindurch. Die Lade ist es also, die sie vor den Wassermassen schützt. Dem Durchzug durch den Fluss mit der Lade soll, wie wir o. p. 160 sahen, entsprechen, wie das Kastenschiff mit seinen Insassen über die Wasser der Sintflut fährt.

Die Lade wirkt noch verschiedene Male im Leben Josua's mit. Zuerst wieder bei den o. p. 160 erwähnten Umzügen um Jericho: die Lade nimmt an ihnen teil. Nachdem sie in sechs Tagen je einmal und am siebenten Tage sechsmal um Jericho, die Stadt des geretteten, dem Xisuthros entsprechenden, Vaters der Rahab, herumgetragen worden ist, stürzen beim siebenten Umzug mit ihr die

1) Vgl. damit Ed. Meyer in der *Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft* I p. 145 (wie Stade ebendort p. 146 und *Gesch. d. Volkes Israel* I p. 136), der aus anderen Gründen zu dem Resultat kommt, dass von historisch verwertbaren Nachrichten über die Eroberung Palästina's nicht die Rede sein könne. Freilich irrt er im gleich hierauf Folgenden, wenn er meint, dass mit den Kämpfen, welche die Hebräer mit den »nachdringenden Wüstenstämmen« geführt haben, die ältesten historischen Erinnerungen des Volks beginnen. Unsre Untersuchungen werden wenigstens zeigen, dass auch diese Kämpfe der Sage angehören oder doch angehören können. Dass irgend welche Kämpfe der Art geführt worden sind, leugne ich natürlich nicht.

Mauern von Jericho ein. Diese Episode soll aber auch einem Ereignis während der Sintflut entsprechen, in der, während der Schiffskasten auf dem Wasser dahingetragen wird, am siebenten Tage die Vernichtung der ganzen Menschheit und ihrer Wohnstätten, darunter der Stadt der Geretteten, vollendet ist (o. p. 160 f.).

Die Lade erscheint in der Josua-Sage ferner auch in der o. p. 164 f. besprochenen Episode auf dem Berge Ebal, der dem Sinai in der Moses-Sage entspricht; und Ebal und Sinai sollen nach o. p. 164 in den Sagen von Josua I und von Moses je ein Reflex des Sintflutbergs sein, auf dem das Kastenschiff des Xisuthros landet. Bei diesem Kastenschiff opfert Xisuthros, bei ihm versöhnt sich *Bēl* mit den Menschen, in dessen Nähe verschwindet Xisuthros und ermahnt die Archengenossen, fromm zu sein. Und bei der Lade lässt Josua I als Xisuthros opfern und liest er als ermahnender Xisuthros die Gesetze vor, und in der parallelen Sinai-Episode schliesst Moses als Xisuthros mit Jahve als versöhntem *Bēl* den Bund und verschwindet in der Wolke, und in einer Dublette zu der Ebal-Episode schliesst Josua vor seinem Tode den Bund mit (?) dem Volke.

Ich wage daher bereits hier die Hypothese: die Lade »entspricht« in der Josua-Sage[1]) dem Schiffskasten des Xisuthros, und darum der Arche, dem Kasten Noah's, ohne damit freilich schon sagen zu wollen, dass die Lade in der israelitischen Sage die Arche und Nichts weiter ist. Doch darf ich es wenigstens schon jetzt denkwürdig nennen, dass die Lade 1. die Arche zu vertreten scheint, 2. »Lade des Bundes« heisst, 3. Gesetztafeln enthalten haben soll, und dass 4. dort ein Bund geschlossen und ein Gesetz gegeben sein soll, »wo die Arche landet«.

1) Damit aber nicht sofort auch in der Moses-Sage. S. darüber in Band II ein Kapitel über Xisuthros und sein Schiff in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage.

Josua II und Eleasar II.

Die *Gilgamesch*-Sage in Nord-Juda.

I.

Plagen, deren letzte die Sterbeplage, wohl eine Pest, ist, gehn dem Auszug der Kinder Israel aus Aegypten, zur Frühlingszeit, vorher. Erst durch diese erreicht es Jahve, dass die Aegypter die Israeliten ziehen lassen. Nach dem Auszug aus Aegypten, der dem Abtreiben der Sintflutarche aus Babylonien nach Nordosten bezw. Norden entsprechen soll (o. p. 144 ff.), erfolgen der Durchzug durch das Schilfmeer und die darin über die Aegypter hereinbrechende Katastrophe, ein Spiegelbild der Sintflut (s. o. p. 146). In der Josua-Sage sollen damit parallel sein der Durchzug mit der Lade durch den Jordan bei Jericho zur Frühlingszeit und der Einsturz der Mauern von Jericho und die Niedermetzelung von dessen Einwohnern nach Umzügen mit der Lade; und die Lade im Buche Josua scheint ein Reflex der Arche der Sintflut zu sein (s. p. 159 ff. und 180).

Nach I Sam. 4 f. ist nun diese Lade in die Hände der Philister geraten und schlägt Diese infolgedessen die Hand des darin wohnenden Gottes Israel's[1]), wohin sie auch gebracht wird, mit Pestbeulen. Die Lade wird nach Asdod in den Tempel des Philister-Gottes Dagon, von da nach Gath, von da nach Ekron gebracht, und die Pest zieht

1) Zur »Hand Gottes«, welche mit Pest schlägt, vgl. Exodus 9, 3 und *Keilinschr. Bibl.* VI p. 557.

mit dem Ladengott einher. Deshalb beschliesst man, das Heiligtum wieder fahren zu lassen. Es wird ein neuer Wagen gebaut, die Lade darauf gestellt, und daneben ein Behälter mit Weihgeschenken der fünf Philister-Könige, nämlich fünf goldenen Beulen und fünf goldenen Mäusen[1]), Abbildern der Tiere, die das Land verheert haben; und von zwei säugenden Kühen gezogen, fährt der Wagen, noch etwa zur Frühlingszeit, durch das Philister-Land, und bis zur Grenze folgen ihm die fünf Philister-Fürsten. Im Gebiet von Beth-Semes in Nord-Juda stehn die Kühe bei einem grossen Steine still und auf oder neben ihn wird die Lade hingestellt und auf oder neben ihm werden darnach Brandopfer geopfert, nach einem Bericht die zwei Kühe, welche den Wagen mit der Lade gezogen haben, nach einem anderen irgend welche Brandopfer, und dazu Schlachtopfer geschlachtet. Darnach kehren die Philister-Könige heim. Als Zeuge dieser Begebenheit steht noch »heute« — zur Zeit des Erzählers — der grosse Stein da[2]). Darnach wird die Lade auf einen Hügel bei oder in Kiriath-Jearim, in Nord-Juda oder Benjamin, gebracht[3]).

Das kann ich, statt darin eine Darstellung irgend welcher geschichtlicher Ereignisse zu erkennen, im Hinblick auf das o. p. 179 ff. Vorausgeschickte nur als sagenhaft betrachten und nur so deuten: Die Pestplage im Philister-Land ist ein Residuum der babylonischen Plagen vor der Flut und ein Reflex, wie vielleicht der Fieberplage, so vor Allem der letzten Plage, der des Würgegottes; sie entspricht also, wie der Viehpest oder der Geschwürplage, so vor Allem der letzten Plage in Aegypten, der Tötung der Erstgeburt. Der Gott Jahve, der, in der Lade

---

1) Oder etwa Ratten? Es handelt sich ja um Uebermittler der Pest! Eine Quelle hat Mäuse, eine zweite Beulen. S. BUDDE, zu d. B. Samuelis, p. 42 f.

2) So ist nach dem hebräischen Text und den LXX zu lesen. S. WELLHAUSEN, *Text der Bücher Samuelis*, p. 65, zu der Stelle.

3) I Sam. 6 f.

wohnend, im Philister-Lande umherzieht und mit Pest schlägt, ist somit ein Gegenstück zu dem Gotte Jahve, der im Lande der Aegypter würgend umherzieht, und darum ein Reflex des würgend durch die Länder ziehenden Gottes *Ira* (s. o. p. 143). Dem Bau des neuen Wagens entspricht der Bau der Arche und dem Wagen mit der Lade darauf dies Schiffhaus, d. h. ein Haus mit einem bootartigen Schwimmkörper darunter. Die goldenen »Geräte«, Weihgeschenke der Philister-Könige, die neben die Lade hingesetzt werden, entsprechen den goldenen und silbernen »Geräten«, die den ausziehenden Israeliten von den Aegyptern mitgegeben werden, also dem Golde und Silber, das Xisuthros mit in seine Arche nimmt (s. o. p. 145). Die Freigabe der Lade durch die Philister-Könige und ihre Abfahrt zur Frühlingszeit reflektieren dieselben Ereignisse, wie der von dem Aegypter-König gestattete Auszug der Israeliten aus Aegypten zur Frühlingszeit und der Auszug Josua's mit der Lade aus Moab zur Frühlingszeit, nämlich den ungehinderten Eintritt des Xisuthros in die Arche und deren Abtrift durch den Sturm zur Frühlingszeit (s. o. p. 159 f.). Dass die fünf Philister-Könige der Lade folgen, stellt sich zur Verfolgung der Israeliten durch den Aegypter-König[1]), und dass sie dann umkehren, zur Flucht der Aegypter[2]). Und der grosse Stein bei Beth-Semes ist ein Reflex des Sintflutbergs, falls es ein alter Zug ist, dass die Lade darauf gestellt wird[3]), oder

1) BUDDE, zu d. B. Samuelis, p. 44, lässt die Philister freilich folgen, weil es sich um eine Haupt- und Staatsaktion handle. Aber die Parallelen zeigen, dass das Ursprüngliche eine Verfolgung ist. Vgl. unten die Jakob-Sage, die David-Sage, die Elias-Sage, und auch die Jerobeam-Sage.

2) Exodus 14, 6 ff. und 25 ff.

3) Aber Vers 15 in Kap. 6, der die Leviten einführt und sie die Lade auf den Stein setzen lässt, ist von WELLHAUSEN (in BLEEK, *Einleit. in d. Alte Test.*[4] p. 209) gewiss mit Recht grösstenteils, und von BUDDE (zu den Büchern Samuelis, p. 45) ganz als späterer Einschub gestrichen worden. Das passt sehr schön dazu, dass der Sintflutberg in unsrer Sage nachher durch

entspricht dem Altar auf dem Ebal und beim Sinai, falls darauf geopfert wird; jedenfalls aber ist das Opfer bei der Lade ein Widerhall des Xisuthros-Opfers auf dem Sintflutberge, und deshalb ein Gegenstück zum Opfer auf dem Sinai und zu dem auf dem Ebal als (den) Sintflutbergen der Moses- und der Josua-Sage (o. p. 164). Der grosse Stein ist ein Zeuge des grossen Ereignisses der Heimkehr der Lade, Josua I aber errichtet in der Dublette zu seiner ersten Sintflutbergepisode (o. p. 174 ff.) einen grossen Stein als Zeugen[1]), den Stein, der ein Pendant zu den »zwölf« von Moses auf seinem Sintflutberg Sinai errichteten »Malstein«, wenn nicht zu nur einem von ihm errichteten Steine ist (o. p. 175 u. 148). Ein neues Pendant auch hierzu ist somit der grosse Zeugenstein bei Beth-Semes. Wenn schliesslich die Lade auf den Hügel bei Kiriath-Jearim gebracht wird und dort bleibt, so darf darin wohl sicher auch ein Reflex davon gesehen werden, wie die Arche oben auf dem Sintflutberge landet und dort liegen bleibt[2]). Ist diese Kombination richtig, dann wird es aber auffallend, dass das Opfer nicht an oder bei der Anhöhe, als dem Sintflutberge, sondern bei Beth-Semes dargebracht wird[3]).

Die Sintflut ist, wie wir gesehn haben, in das Leben Mosis und das Josua's eingedrungen, ist eines ihrer Erlebnisse geworden, wobei allerdings, wie wir wenigstens für die Josua-Sage schon nachweisen konnten, ihr ursprünglicher Held auch in Sonderexistenz erhalten ge-

---

die Anhöhe, auf der die Lade bleibt, vertreten zu sein scheint und ist. Nur heisst es auch in Vers 18, dass die Lade auf den Stein gestellt worden ist, und diese Notiz soll kein redaktioneller Einschub sein. — Uebrigens ist es doch wohl noch zweifelhaft, ob BUDDE mit Recht über WELLHAUSEN hinausgeht und auch die Schlachtopfer in Vers 15 einem Redaktor zuweist. Denn in den Seitenstücken zu der Opferszene bei Beth-Semes, in den Opferszenen beim Sinai und auf dem Ebal (s. o.), werden Brandopfer geopfert und *schälem*-Opfer geschlachtet und die beim Sinai geschlachteten *schälem*-Opfer werden (Exodus 24, 5) Schlachtopfer genannt.

1) Josua 24, 26 f. 2) Vgl. u. die David-Sage.

3) S. dazu unten p. 187 und die Analyse der Saul-Samuel-Sage.

blieben ist: Neben Josua-*Gilgamesch*, der als ein Xisuthros mit der Lade, dem Reflex der Arche, durch den Jordan und um Jericho herum zieht und auf den Ebal hinaufgeht, ist als ein zweiter Xisuthros der Vater der Rahab da, der allein mit seiner Familie von seiner Stadt gerettet wird. Nun gelangt die Lade aus dem Philister-Lande nach Beth-Semes in Nord-Juda auf das Feld eines Mannes Namens Josua[1]). Gewiss hat man sich Diesen beim Opfer zugegen zu denken, das bei der Lade dargebracht wird, dem Gegenstück zu dem Opfer auf dem Ebal, bei dem Josua I zugegen ist. Dann kommen die Leute von Kiriath-Jearim und bringen die Lade auf den Hügel, auf dem Abinadab wohnt, und sein Sohn Eleasar wird Priester (Hüter) der Lade[2]). Ein anderer Eleasar ist aber Oberpriester zu des ersten Josua Zeit und sein vermutliches Gegenstück in der Moses-Sage (o. p. 178), Aaron, ebenfalls Oberpriester; und Dieser wird Oberpriester in der Sinai-Episode[3]), einer Sintflutbergepisode der Moses-Sage, also an derselben Stelle der Sage, an welcher der zweite Eleasar Priester der Lade wird. Ferner wohnt der erste Josua und wird begraben in einem Thimnath-Serah oder Thimnath-Heres[4]), und das Letztere heisst »Thimna der Sonne«, der Name Beth-Semes aber für die Stadt des zweiten Josua bedeutet »Haus der Sonne«. Und der erste Eleasar wird in einem Gibea, d. i. »Hügel«, begraben[5]), wie Dessen Gegenstück Aaron auf dem Berge Hor, d. i. wohl »Berg« (o. p. 178), stirbt, und der zweite Eleasar wohnt auf einem *gib'ā* (gibea), d. i. »Hügel«[6]), der allerdings o. p. 184 schon für ein Gegenstück zum Sintflutberg erklärt worden ist (s. dazu u. p. 187). Darnach scheint es mir gesichert, dass Josua I und Josua II wie Eleasar I und Eleasar II im letzten Grunde dieselben mythologischen

---

1) I Sam. 6, 14. 2) I Sam. 7, 1. 3) Leviticus 8.

4) Josua 19, 50; 24, 30; Richter 2, 9. 5) Josua 24, 33.

6) Man könnte darnach von Neuem vermuten, dass statt *baggib'ā*, d. i. »auf dem Hügel«, *begib'ā*, d. i. in Gibea, zu lesen ist.

Persönlichkeiten sind[1]), also auch Josua II ein *Gilgamesch* ist, und Eleasar II, wie wahrscheinlich — oder sicher, wie wir später sehn werden, — sein Pendant Eleasar I und wie sicher Dessen Pendant Aaron, ein *Eabani.* Und so gut, wie vielleicht in dem Namen der Josua-Stadt Thimnath-Serah oder Thimnath-Heres, könnte in dem Namen für die Stadt des zweiten Josua, Beth-Semes, d. i. »Haus der Sonne«, noch durchschimmern die ursprüngliche Sonnennatur *Gilgamesch*'s[2]).

In Josua II und Eleasar II haben wir zwei Männer, die zwar, wie ihre Namensvettern Josua I und Eleasar I, zur Zeit der Sintflut leben, aber anscheinend gar nicht von ihr betroffen werden; und man könnte daher meinen, dass wir in der Sage von Josua II und Eleasar II die Sage von den zwei Freunden *Gilgamesch* und *Eabani* noch unverwachsen mit der Sintflutsage haben. Aber Das ist doch eben nur scheinbar der Fall. Wird das Opfer auf dem Acker Josua's II dargebracht, so ist doch wohl, wir wir schon bemerkten, Josua II dabei zugegen gedacht, und Josua I ist in der Sage von ihm bei dem Opfer auf dem Ebal als ein Xisuthros in eine Sintflutbergepisode, nicht als ein *Gilgamesch* zugegen. Also dürfte Josua II auch ein Xisuthros sein. Und Eleasar II ist, wie Eleasar I, Pfleger der Lade, die ja ein Requisit der »Sintflut« sein soll. Und er und Josua II leben also zur Zeit der letzten Plage und

1) Für eine ursprüngliche Identität der beiden Eleasar's tritt auch NÖLDEKE (bei BUDDE, zu d. B. Samuelis, p. 47) ein, ohne natürlich zu ahnen, dass sie als Parallelpersonen in Parallelsagen auftreten. Ob Das meinen Aufstellungen Anhänger gewinnen wird? Oder ob man nun auch NÖLDEKE's Identifizierung verwerfen wird, um meine nicht schlucken zu müssen? Uebrigens nimmt NÖLDEKE l. c. auch an, dass Abinadab, der Vater des zweiten Eleasar, ursprünglich Derselbe ist, wie des ersten Eleasar Bruder Nadab, und BUDDE findet es auffallend, dass Abinadab auch ein Sohn Saul's und ein Bruder David's heisst. Und vielleicht mit Recht. Hoffentlich ist nun aber für Josua und Eleasar recht, was man für Abinadab und Eleasar für billig hält.

2) Vgl. hierzu unten die Simson-Sage.

der »Sintflut«, nicht aber, wie *Gilgamesch* und *Eabani*, erst in späterer Zeit. Somit zeigt auch die Sage von ihnen die oben schon zweimal von uns festgestellte Verschmelzung der Xisuthros-Sage mit der von *Gilgamesch* und *Eabani*.

Wir haben noch zweier Umstände zu gedenken, welche die Sage von Josua II und Eleasar II wesentlich von den bisher ermittelten zwei Parallelsagen dazu unterscheiden: Der Wagen mit der Lade steht still auf dem Acker des Josua II-*Gilgamesch*-Xisuthros und bleibt, wo Eleasar II, ein vermutlicher *Eabani*, wohnt. Dgl. kennt weder die Moses-Sage noch die Sage von Josua I. Dürften wir für das Erstere eine Erklärung bringen, so wäre es die, dass die Lade dorthin gelangt und dass dort geopfert wird, wo Josua II wohnt, weil er als Xisuthros bei diesem Opfer zugegen sein muss[1]). Und was den zweiten Punkt anlangt, so liesse sich erwägen, ob nicht in dem Hügel, dem *gibʿā*, auf dem Eleasar II bei der Lade wohnt, zusammengefallen sind ein Gibea als Wohnsitz Eleasar's (s. o. p. 185) und eine Anhöhe, auf die als auf den Sintflutberg die Lade als die Arche hinauf gebracht wird. Vielleicht ist aber Punkt 2 genau umgekehrt wie Punkt 1 zu erklären: weil die Lade auf dem Hügel bleiben und Eleasar ihr Priester sein muss, darum wohnt er auch dort.

Dass die Lade aus dem Philister-Lande herausgebracht wird, ist nach dem oben Dargelegten unhistorisch. Da dies Land nun demjenigen entspricht, wo die Arche hergestellt wird, so müsste die Lade eigentlich im Philister-Lande angefertigt worden sein. Ein Rest von einer solchen Herstellung ist, wie wir o. p. 183 sahen, der Bau des neuen Wagens für die Lade. Dass aber sie selbst im Philister-Lande gebaut worden ist, ist der Sage von Josua II verloren gegangen. Dieser Verlust musste ausgeglichen werden. Denn die Phantasie verlangte eine Antwort auf die sich

1) Vgl. hierzu BUDDE, zu d. B. Samuelis, p. 45.

aufdrängende Frage, wie sich denn die Lade auf einmal bei den Philistern befinden konnte. Wenn sie darum den Israeliten von den Philistern abgenommen und als Beutestück in ihr Land gebracht wird[1]), so ist Das deutlich eine ätiologische Erzählung, die erklären soll, wie die Lade zu den Philistern kam. Die Erbeutung der Lade ist daher auch unhistorisch. Freilich hält z. B. STADE (*Geschichte des Volkes Israel* I, 205) I Sam. Kap. 4, 1^{b} — 7, 1 für eine historische Quelle. Vgl. das Kapitel über »Mythus und Geschichte« in Band II.

Eine Fortsetzung der Sage von Josua II und Eleasar II wird unten durch eine Analyse der Saul-Samuel-Sage ausfindig gemacht werden.

1) I Sam. 4 f.

Josua III und Esra; Daniel und Asarja.

Die *Gilgamesch*-Sage im Stamme Levi[1]).

II[2]).

Der Levit Moses zieht mit den Kindern Israel im Frühling aus Aegypten, dem Lande ihrer Knechtschaft, aus und nach Palästina östlich vom Jordan hin, mit viel Vieh und goldenen und silbernen »Geräten«, welche ihnen die Aegypter geschenkt haben. Dieser Auszug erfolgt mit dem Willen, ja auf den Wunsch des Pharao[3]). Beim Berge Sinai angekommen errichtet Moses einen Altar und lässt Brandopfer opfern und *schälem*-Opfer schlachten, und bei demselben Sinai liest er dem Volke auch das Gesetz vor. Der jüngste Sohn Mosis heisst Elieser (o. p. 144 ff., p. 147 f., p. 158). — Eine Parallelgestalt zu Moses, Josua I, aus dem Stamme

1) Dass die Geschichte von den zwei Leviten Josua III und Esra, soweit sagenhaft, grade im Stamme Levi heimisch ist, kann ich nicht mit Sicherheit behaupten. Denn ihre uns vorliegende Gestalt hat sie ja erst zu einer Zeit erhalten, als der Priesterstamm zur Macht gelangt war, und ihm darum allzu leicht unverdientermaassen Ehren für wirkliche oder sagenhafte Verdienste überwiesen werden konnten; und darum brauchte wenigstens die verdienstvolle Geschichte von Josua III, soweit sie sagenhaft ist, nicht von Anfang an grade mit einem Leviten verknüpft gewesen zu sein. Dass Esra aber ein Levit ist, würde, falls er eine ungeschichtliche Persönlichkeit sein sollte, ein relativ alter Zug der Sage sein; denn er wäre dann nach dem unten Erörterten ein Doppelgänger des Hohenpriesters Eleasar und des Priesters oder doch Küsters Eleasar aus Kiriath-Jearim.

2) Vgl. o. p. 125. 3) Exodus 12, 31.

Ephraim, zieht ebenfalls im Frühling, mit den Kindern Israel aus Moab nach Palästina westlich vom Jordan hinein. Auf dem Berge Ebal errichtet Josua einen Altar und lässt Brandopfer opfern und *schälem*-Opfer schlachten, und auf eben diesem Berge liest er dem Volke das Gesetz vor (o. p. 159 f., p. 164; vgl. p. 174 f.). Neben Josua I steht in der Sage von ihm der Hohepriester Eleasar I. — Und abermals zur Frühlingszeit, bei Lebzeiten eines zweiten Josua, aus dem Stamme Juda, wird die von den Philistern erbeutete Bundeslade mit goldenen »Geräten« als Geschenken der fünf Philister-Könige für den Gott Israel's, aus dem Philister-Lande zu dem der Israeliten hingefahren. Das geschieht nach dem Wunsche der Philister-Könige. Bei Beth-Semes im Stamme Juda angelangt, machen die die Lade ziehenden Kühe Halt und werden als Brandopfer geopfert. Darnach wird die Lade auf einen Hügel bei Kiriath-Jearim hinaufgebracht und ein zweiter Eleasar wird ihr Priester (o. p. 181 ff.). Diese drei Geschichten konnten wir alle auf eine und dieselbe Sage zurückführen: wir haben es in allen drei Fällen mit einem Reflex der Sintflutsage innerhalb der *Gilgamesch*-Sage zu tun, der Sage von der Sintflut, während welcher die Arche von Babylonien weg zum Sintflutberge hingetrieben wird.

Wie nun der Pharao die geknechteten Israeliten, wie die Philister-Könige die erbeutete Lade aus freien Stücken und ungehindert zum Lande der Israeliten hinziehen lassen, so lässt der König Cyrus die gefangenen Juden — und Benjaminiten — aus freier Entschliessung im ersten Jahre seiner Herrschaft[1]) aus Babylonien in ihre Heimat, nach Palästina, ziehn[2]). Sie sind im siebenten Monate dort in ihren Städten[3]); Esra,

1) D. h. im ersten Jahre, in dem ihn der Erzähler als Herrscher kennt. Dieser denkt natürlich an das erste Jahr seiner Herrschaft über Babylonien.

2) Esra 1. 3) Esra 3, 1.

der später am zwölften des ersten Monats von Babylonien aufbricht[1]), ist in Jerusalem 3 1/2 Monate später[2]); also dürften auch die ersten Juden, die Babylonien unter der Regierung des Cyrus verlassen haben, noch im Frühling aufgebrochen sein. Mit sich nehmen sie Hab' und Gut, Vieh, Gold und silberne »Geräte«, die ihnen die Babylonier geschenkt haben; ja selbst der König beteiligt sich an diesen Werken der Nächstenliebe: er ist überaus freigebig und überflügelt seine Vorgänger in der Sage, die fünf Philister-Fürsten mit ihren für den Gott Israel's gestifteten fünf goldenen Beulen oder fünf goldenen Mäusen, wenn nicht gar Ratten, in unerhörter Weise. Er entnimmt seinem Schatzhause nicht weniger als 5400 goldene und silberne »Geräte«, die Nebukadnezar aus dem Tempel in Jerusalem weggebracht hatte, und schenkt sie für den neu zu erbauenden Tempel des Gottes Jahve[3]). Einer der Führer aber der Zurückwandernden, an erster[4]) oder zweiter[5]) Stelle genannt, ist ein dritter Josua bezw. Jesua, ein Sohn Jozadak's, der spätere Hohepriester[6]), also ein Levit. Nachdem dann die zurückwandernden Juden in ihre Städte zurückgekehrt sind, versammeln sie sich im siebenten Monat nach Jerusalem, und dort errichtet Josua mit seinen Genossen einen Altar und darauf werden dann Brandopfer dargebracht[7]).

Später, unter der Regierung eines Arthahsastha (= Artaxerxes) genannten Perser-Königs, zieht, wiederum mit Einwilligung des Königs, ein zweiter Trupp von Deportierten aus Babylonien nach Jerusalem[8]), und zwar im Frühling[9]). Mit sich nehmen sie, wie die unter Josua — und Serubabel — Zurückkehrenden, Gold und Silber als Geschenke der Babylonier für den

1) Esra 8, 31. 2) Esra 7, 9. 3) Esra 1.
4) Esra 3, 2. 5) Esra 2, 2; 4, 3.
6) Hoherpriester nach Haggai und Sacharia, aber in den Büchern Esra und Nehemia nicht so genannt.
7) Esra 3. 8) Esra 7 f. 9) Esra 8, 31.

Tempel in Jerusalem. Auch der König steht wieder als edler Spender an der Spitze[1]). Der Führer aber der Schar ist Esra, ein Priester und Schriftgelehrter; Esra, dessen Name eine Kurzform von Elieser oder Eleasar oder einem mit diesen Namen synonymen Namen ist. Später versammeln sich die Israeliten im siebenten Monat in Jerusalem und liest Esra ihnen dort das Gesetz vor, und darnach wird das Volk darauf verpflichtet[2]).

Niemand wird eine grosse Aehnlichkeit zwischen den oben skizzierten Episoden und dem von Josua III und Esra Berichteten verkennen, und es sieht daher so aus, als ob Dies einfach ein neuer Reflex der Sintflutsage in einem des *Gilgamesch*-Epos wäre, als ob Josua III einfach ein mythischer Doppelgänger von Josua I und II, also ein *Gilgamesch*, und Esra einer von Eleasar I und II, also ein *Eabani* (o. p. 185 f.) wäre. Freilich hat nun die Geschichte von Josua III und Esra Besonderheiten, die gegen eine solche Annahme stark in's Gewicht zu fallen scheint: Josua und Esra sind nicht Zeitgenossen, wie Josua I und II und Eleasar I und II, sondern treten nach einander, Esra später als Josua III, und dabei als Doppelgänger von einander auf; und was am Sinai und auf dem Ebal in je einer und derselben Szene geschieht, Das ist auf Josua und Esra verteilt: Josua errichtet den Altar in Jerusalem und lässt opfern, Esra liest jedoch später das Gesetz vor[3]). Diese beiden Akte werden aber dadurch zusammengehalten und möglicherweise als Stücke ursprünglich einer Szene erwiesen, dass sie beide in einem siebenten Monate zur Ausführung kommen.

Gilgamesch gilt als Erbauer der Mauern und gewiss auch des Haupttempels seiner Stadt; auf Moses-

---

1) Esra 7, 15 ff. 2) Nehemia 8 und 10.

3) Freilich opfern auch die unter Esra Zurückkehrenden nach ihrer Ankunft in Jerusalem (Esra 8,35). Aber dieser Vers gilt mit Recht als ein redaktioneller Einschub, und dass an dessen Stelle vorher eine Notiz über ein Opfer gestanden hätte, wäre eine unbeweisbare Annahme.

Gilgamesch wird der Bau der »Stiftshütte«, der Wohnung Jahve's, zurückgeführt[1]), zur Zeit des dritten Josua aber und zu der Esra's und unter Jenes Mitwirkung wird der Bau des Tempels und der Mauern von Jerusalem begonnen und vollendet[2]). Man möchte auch Das verwerten und die Parallele nicht für zufällig halten, also es auch auf Rechnung der Sage schreiben, wenn der Tempelbau und der Mauerbau in dieselbe Zeitperiode wie eine Gesetzespromulgation fallen und sich an eine Auswanderung und eine Einwanderung anschliessen. Allein Wer wird für die Richtigkeit der Rechnung einstehn wollen?

Wie Dem nun auch sei, jedenfalls liegt es nach dem oben Ausgeführten nahe, dass die Geschichten von Josua und Esra in den Büchern Esra und Nehemia, soweit sie und falls sie wenigstens zum Teil sagenhaft sind, auf eine Sage von zwei Männern, einem *Gilgamesch*-Xisuthros und einem *Eabani*, zurückgehn, welche Josua III und Esra entsprechen, wenn nicht eben diese Männer sind.

Der Gesetzgeber Moses verschwindet auf dem Berge der Gesetzgebung in den Wolken, weil er als Gesetzgeber ein Reflex des Xisuthros ist, der verschwindet und nach einer an seine Archengenossen gerichteten Ermahnung zur Frömmigkeit entrückt wird; und müsste als Solcher verschwunden bleiben, kehrt aber zu den Israeliten zurück, weil er zugleich ein *Gilgamesch* ist (o. p. 151). Derselbe stirbt auf dem Berge Nebo nach einer zweiten Gesetzgebung, stirbt als ein *Gilgamesch*, auf dem Berge nach der Gesetzgebung als ein Xisuthros (o. p. 152). Die Sage von Josua I hat, wenn auch nicht vollständige, Parallelen zu beiden Episoden (o. p. 174 f.). Nun ist es doch immerhin merkwürdig, dass Das, was wir bei Moses und Josua vermissen müssen, dass nämlich Moses und Josua nach einer zweiten Gesetzgebung entrückt werden, in einer in verhältnismässig später Zeit fixierten Sage mit

1) Exodus 35 ff. 2) Bücher Esra und Nehemia.

einer geringfügigen Modifikation grade von Esra erzählt wird, dessen Geschichte sagenhafte Parallelen zu den Sagen von Moses und Josua zu enthalten scheint[1]):

Nachdem Esra, 40 Tage und 40 Nächte lang fastend, vor Allem das »Gesetz«, d. h. den Kanon des alten Testaments diktiert hat, wird er alsbald entrückt. Die 40 Fastentage stammen sicher aus der Moses-Sage, da solche dort mit einer Gesetzgebung verknüpft sind, aber nicht an ursprünglicher, sonst noch festgehaltener, Stelle der Sage stehn[2]). Allein die Entrückung alsbald nach der Niederschreibung des »Gesetzes« kann wohl nicht aus der gleichen Quelle hergeleitet werden, da diese sie ja garnicht kennt, und statt ihrer nur einen matten Abglanz von Etwas zeigt, das in der Esra-Sage noch unabgeschwächt vorliegen könnte[3]). Demnach scheint auch die Entrückung Esra's ein Bestandteil einer *Gilgamesch*-Xisuthros-Sage von ihm zu sein, und somit Mosis Tode nach seiner zweiten Gesetzgebung und des ersten Josua Tode nach der Parallele zu dieser (o. p. 174 f.) zu entsprechen.

Wie man nun auch über die oben besprochenen Einzelheiten denken mag, dass die *Gilgamesch*-Xisuthros-Sage irgendwie auf die Geschichte von Josua und Esra eingewirkt hat, wird kaum abzuweisen sein. Aber wo Sage, wo Geschichte anzunehmen ist, Das zu entscheiden, sieht vor der Hand unmöglich aus. Grade die Namen Josua (Jesua) und Esra tragen nach unsern obigen Ausführungen das Gepräge der Sage[4]). Und doch scheint sich aus Haggai[5]) und Sacharja[6]) mit absoluter Sicherheit wenigstens die Historicität eines Hohenpriesters Josua, Sohnes

---

1) S. das vierte Buch Esra in den Pseudepigraphen des Alten Testaments, hsg. von KAUTZSCH, p. 400 f.

2) Vgl. vorläufig o. p. 134 Anm. 3.

3) Was es in den Sagen von Elias, Tobit, Jesus, Menelaus, Rhadamanthys, Herakles und Romulus fraglos tut.

4) Vgl. unten namentlich auch die Sage von Jesus und Lazarus-*El'āzar*.

5) 1, 1, 12, 14; 2, 2, 4. 6) 3, 1 etc.; 6, 11.

des Jehozadak, zu ergeben. Freilich nicht, dass er zu den ersten Anführern einer grösseren Schar von Babylonien nach Palästina zurückwandernder Juden gehört; und vielleicht zeigt Das, wo die Grenze zwischen Geschichte und darin eingebauter Sage aus der Sage zu ziehen ist: Vielleicht ist wirklich zur Zeit des Cyrus eine Schar Deportierter nach Palästina zurückgekehrt, aber nicht auch unter einem Josua, wohl aber auch unter eines Serubabel Führung. Merkwürdig, dass ein vierter und ausser den oben genannten drei dieses Namens allein sonst noch im alten Testament genannter Josua[1]) wiederum zur Zeit einer Gesetzespromulgation lebt, nämlich Josua, der Stadtpräfekt von Jerusalem zu Josia's Zeit, zu der das Gesetz im Tempel gefunden sein soll, das man für das Deuteronomium hält[2]).

Nach Daniel 4, 22 f., 29 und 30 ff. wird Nebukadnezar wegen seiner weltfrohen Gleichgültigkeit gegen Gott aus der menschlichen Gesellschaft ausgestossen. Er lebt nun mit den Tieren des Feldes zusammen und isst Gras und Kraut wie die Stiere. Die Haare wachsen ihm wie den Geiern (die Federn) und die Nägel wie den Vögeln (die Krallen). Nach sieben Zeiten aber hebt er seine Augen zum Himmel empor, kommt wieder zur Vernunft und erkennt und preist Gottes Allmacht und Grösse. Nun suchen ihn seine Grossen auf und er wird wieder in sein Königsamt eingesetzt.

Es ist deutlich, dass Dies wie ein Stück der *Eabani*-Geschichte aussieht: Der haarige *Eabani* lebt mit den Tieren der Trift zusammen und isst Gras und Kraut wie sie. Nachdem er dann sieben Tage lang die Reize der Hierodule genossen hat, besinnt er sich auf sich selbst, kommt in die Königstadt des *Gilgamesch* und erlangt

1) Die jüngere Form *Jēschūʿa* dafür erscheint dagegen häufig in den jungen Büchern Esra und Nehemia und den gleichfalls jungen der Chronik.

2) II Kön. 23, 8.

dort königliche Ehren. Darnach flieht er auf die Trift zu den Tieren zurück. Dort offenbart sich ihm der Sonnengott vom Himmel her[1]) und wendet seinen Sinn, sodass er zu den Menschen zurückkehrt oder sich zurückführen lässt und nun in die früheren königlichen Ehren wieder eingesetzt wird.

Wir hätten also in der Sage vom Wahnsinn Nebukadnedzar's anscheinend ein Stück von *Eabani*'s Geschichte in verhältnismässig guter Kopie[2]), und somit eine Parallele zu Mosis Flucht nach Midian, seinem Aufenthalte dort, seiner Begegnung mit Gott am Horeb und seiner Rückkehr nach Aegypten (o. p. 133 f.).

Auf Nebukadnezar's Rückkehr zu den Menschen folgt nun im Buche Daniel die Erzählung von dem nächtlichen Mahle Belsazar's und seinem und seines Reiches Untergang:

---

1) Dazu möchte ich nach dem darnach Folgenden stellen, dass der vertierte Nebukadnezar seine Augen zum Himmel emporhebt. Aber s. MARTI, zum Buch Daniel, p. 33.

2) Freilich ist man wohl der Meinung, dass diese Sage von Nebukadnezar uns in ursprünglicherer Gestalt vorliege in einer von Eusebius (Praeparatio evangelica IX, 41,6) überlieferten Schwestersage aus Abydenus, nach der Nebukadnezar einst auf dem Dache seiner Königsburg, von einem Gotte begeistert, den Untergang des babylonischen Reiches durch die Perser weissagt und dem Sieger wünscht, was ihm selbst nach dem Buche Daniel zustösst, dass er nämlich in der Einöde umhergetrieben werde; und darnach verschwindet (SCHRADER, in den *Jahrbüchern für protest. Theologie*, 1881, 618 ff.). Auch MARTI, zum Buch Daniel, p. 26, hält die beiden Sagen für Schwestersagen. Nach dem oben Mitgeteilten und dem unten Folgenden dürfen wir indes der Bibelsage wohl zum mindesten eine relative Priorität vor der von Eusebius überlieferten zuerkennen, ja wohl sogar ohne Bedenken annehmen, dass die Sage aus Abydenus auf die biblische zurückgeht. Wenn dann in jener Nebukadnezar seinem Feinde Das wünscht, was nach dem Buche Daniel ihm selbst widerfährt, so scheint Das (gegen DELITZSCH, *Babel und Bibel* II, p. 15) klärlich aus Daniel 4, 16 zu stammen: Daniel leitet seine Deutung für den Traum Nebukadnezar's, der auf seine Vertierung hinweist, mit den Worten ein: »O Herr, den Traum (wünsche ich) deinen Hassern und seine Deutung deinen Feinden«. Zu einer ähnlichen, auch an Babylonien haftenden Sage, von dem Könige Noʿman von Hira, s. Band II.

Belsazar sitzt mit seinen Grossen bei festlichen Mahle und man preist die Heidengötter. Da erscheinen an der Wand die Finger und schreiben darauf die rätselhaften Zeichen, welche nun der sich vor Allen durch göttliche Weisheit auszeichnende fromme Seher Daniel auf Belsazar's und seines Reiches Untergang deutet. In derselben Nacht tritt das Geweissagte ein[5]).

Auf Mosis Rückkehr aus der Wüste, welcher die Nebukadnezar's zu den Menschen zu entsprechen scheint, und die Verkündigung des göttlichen Willens an den Pharao folgen die ägyptischen Plagen, darnach der Durchzug durch das rote Meer und die Katastrophe, die darin über die Aegypter hereinbricht, als ein Reflex der Sintflutkatastrophe. Diese wird dem überklugen und frommen Seher Xisuthros durch den Gott *Ea* vorher in, sicherlich nächtlichem, Traume angekündigt. Dabei spricht *Ea*, da ihm direkt und unverhüllt zu reden nicht gestattet ist, zu einer Wand, wohl zu einer, hinter welcher der schlafende Xisuthros liegt, und Dieser versteht, was *Ea* will, und baut das Schiff, das ihn und seine Angehörigen rettet, während die meisten Menschen zu Grunde gehn.

Die zu der Wand gesprochenen Worte, die Xisuthros versteht, weil er überklug ist und gescheiter als alle anderen Menschen, erinnern nun immerhin an die Zeichen an der Wand, welche die über die Dynastie von Babylon und Babylon selbst hereinbrechende Katastrophe ankündigen, und die der Weiseste von Allen, Daniel, deutet. Und darum liesse sich auch schon jetzt erwägen, ob etwa für das Buch Daniel Babylon die Stadt des Xisuthros, die »Sintflutstadt« ist, Das, was Jericho für Josua ist (o. p. 160 f.). Damit wäre natürlich zugleich gesagt, dass Daniel ein Xisuthros ist, der die Sintflut vorhersieht.

Vor der Sintflut die Plagen, deren erste die Löwenplage ist, zu deren Zeit Xisuthros vermutlich schon lebte

1) Daniel 5.

(o. p. 153). Dieser ist so klug, dass er die Schicksale des Landes zu offenbaren imstande ist, und sieht speziell die Sintflut vorher; und Moses-*Gilgamesch* weiss darum als ein Xisuthros im voraus von dem Eintreffen der ägyptischen Plagen[1]). Und nun hat grade auch Daniel vor der über Belsazar hereinbrechenden Katastrophe in Dessen erstem Jahre eine Vision, deren Inhalt ohne Frage der Geschichte von der babylonischen Löwenplage entstammt. Wort und Bild erzählen von dieser, wie folgt (o. p. 56 ff.): Wohl ein Höllentier, nämlich ein Löwe, dargestellt als ein Ungeheuer mit einem Löwenkopf, Vorderbeinen und Vorderfüssen wohl auch eines Löwen, Hinterfüssen eines Raubvogels und Flügeln eines Vogels, sicher eines Adlers, und wenigstens beim Kampf auf den Hinterbeinen gehend, wütet im Lande. Da fordert Jemand, gewiss der Gott *Bēl*, der Götterherr, nachdem er eine ungeheure Schlange an den Himmel gezeichnet hat, zur Bezwingung des Löwen auf und verheisst dem Sieger die Königsherrschaft. Ein Gott, dessen Name nicht erhalten ist, nur vielleicht *Tischpak (Tischchu)*[2]), entschliesst sich zu dem Wagnis. Er fährt auf einer Wolke herab und tötet den Löwen, dessen Blut dann länger als 3 Jahre fliesst. Hier bricht der Text ab. Es muss aber jedenfalls in einer Fortsetzung noch die Verleihung der Königsherrschaft an den vom Himmel heruntergekommenen Sieger berichtet worden sein, der Gottesherrschaft, der »*βασιλεία τοῦ ϑεοῦ*« oder »*β. τῶν οὐϱανῶν*«, die an die Stelle der von dem Höllentier auf Erden ausgeübten tritt. Daniel träumt nun von einem Löwen mit Adlerflügeln, der dem Meere entsteigt[3]). Ihm werden die Flügel ausgerissen, dann

1) Exodus 7 ff. 2) S. o. p. 139 Anm. 3.

3) Ob der Löwe im babylonischen Mythus eben daher gekommen ist, wissen wir noch nicht. Doch ist ja das Meer an der Löwenplage beteiligt und durften wir daher o p. 141 eine Vermutung andeuten, dass die dem Nil entstiegenen Frösche der ägyptischen Froschplage noch davon zeugen, dass der Löwe oder die Schlange der Plage dem Wasser entstieg.

wird er auf seine zwei Hinterfüsse gestellt und ihm wird Menschenverstand gegeben. Darnach steigen noch drei andere schreckliche Tiere, ein zweites wie ein Bär, ein drittes wie ein Panther, mit vier Flügeln[1]), ein viertes mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern, aus dem Meere auf. Zwischen den Hörnern des vierten Tiers kommt vor den Augen Daniel's ein neues kleines Horn heraus, während drei von den alten »vor diesem« herausgerissen werden. Das neue Horn hat Augen wie ein Mensch und einen Mund, der anmaassende Reden führt. Nun setzt sich ein alter Mann mit schneeweissem Gewande und Haupthaar so rein wie Wolle auf einen Tron. Es ist Gott selbst[2]). Ein Gericht wird abgehalten und das vierte Tier wird getötet, sein Leichnam vernichtet und verbrannt und den übrigen drei ihre Macht genommen und ihres Lebens Länge bestimmt. Und dann erscheint Einer, nur wie ein Mensch, mit den Wolken kommend, und wird vor den alten Mann gebracht, und ihm wird Macht und Ehre und eine ewige Herrschaft über die ganze Erde verliehen[3]).

Niemand wird einen Zweifel hegen: Das erste auf seine Füsse gestellte Tier der Vision, ein Adlerlöwe, ist der äusseren Erscheinung nach der Löwe der ersten babylonischen Plage und deshalb der auf den Hinterbeinen[4]) stehende Adlerlöwe auf den bekannten Bildern (s. o. p. 60 f.); dem Götterherrn *Bēl* entspricht Gott, der alte Mann; der Götterversammlung, in welcher die Tötung des Löwen befohlen wird, die Gerichtsversammlung; dem auf der Wolke herabfahrenden Gotte aber, dem die Herrschaft über die Erde verliehen wird, der mit den

---

1) Zu den vier Flügeln s. o. p. 64 f.

2) Vgl. MARTI, zum Buch Daniel, p. 51 f.

3) Daniel 7.

4) Ob sich somit irgend ein Zusammenhang zwischen dem auf seine zwei Hinterfüsse gestellten ersten Tier der Vision und dem wieder vernünftig werdenden Nebukadnezar (o. p. 195 f.) behaupten lässt, erscheint gegen MARTI (zum Buch Daniel, p. 49 f.) zweifelhaft.

Wolken kommende einem Menschen Gleichende[1]), dem Dasselbe zu teil wird[2]).

Ausser anderen hat aber die babylonische Sage eine bemerkenswerte Aenderung erfahren: nach ihr hat die Tötung des Löwen die Uebertragung der Herrschaft zur Folge, im Buche Daniel aber die des vierten, vom Löwen verschiedenen, Tiers, während dieser vorläufig noch am Leben bleibt. Diese Verschiebung zu erklären bin ich ausser Stande, da sie ohne erklärende Parallelen ist. Wohl aber dürfen wir schon hier fragen, woher die vier Tiere kommen für das eine. Möglich scheint es, dass an dieser Metamorphose eine zeitgeschichtliche Deutung[3]) schuld ist. Doch lässt sich schon hier aussprechen, dass die Entwicklung der vier Tiere aus dem einen durch die Mischgestaltigkeit des zusammengestückelten Fabeltiers wenigstens begünstigt werden konnte. Ob die vier Winde,

---

1) Was sich der Erzähler hierunter gedacht hat, kann uns einerlei sein. Ob es übrigens so sicher ist, dass er die Erscheinung nicht auf einen persönlichen Messias, sondern — wegen Vers 18, 22 und 27 — auf das Volk der Heiligen des Höchsten deutet, darf wohl gefragt werden (gegen Marti, zum Buch Daniel, p. 52 f.).

2) Mit unsern obigen Ausführungen, wonach Daniel's Vision von den vier Tieren der Mythus von der Löwenplage zugrunde liegt, erledigt sich die von Gunkel vertretene Ansicht, dass sie auf einen babylonischen »Chaosmythus« zurückgehe (*Schöpfung und Chaos*, p. 328 u. s. w.), eine Ansicht, welcher z. B. auch Marti (zum Buch Daniel, p. 48) beipflichtet. Interessanter Weise bringt nun aber Gunkel die Vision auch mit dem Mythus von der Löwenplage in Verbindung, wenn es freilich auch diesem Gelehrten noch nicht vorbehalten war, in dessen Verständnis soweit eingeführt zu werden, dass er ihn für mythologische Spekulationen wirklich ausbeuten konnte. »Wie war Jenes möglich?« wird man fragen. Nun, Gunkel erklärte irrtümlicher Weise den Löwenkampfmythus für eine Variante des Mythus vom *Tiāmat*-Kampf, des »Chaosmythus«, weil er in beiden irrtümlicher Weise Mythen von einen »Drachenkampf« sah, führte dann ferner irrtümlicher Weise die Vision Daniel's auf einen »Chaosmythus« zurück, und brachte ihn deshalb — mit Recht — implicite mit dem Mythus vom Löwenkampf zusammen! So ward aus Nacht und Finsternis Dämmerlicht geschaffen.

3) S. dazu Marti, zum Buch Daniel, p. 48 ff.

welche nach Daniel 7, 2 f. die vier Tiere aus dem Meere heraufholen, in der Sage vor der Vierzahl der Tiere da-waren, kann zweifelhaft sein. Sollte Jenes der Fall sein, dann wären die vier Tiere wohl ursprünglich als gleichzeitige Herrscher über je einen der vier Weltquadranten gedacht worden, über die alle nach der babylonischen Sage das eine Fabeltier geherrscht hat. Andererseits ist aber auch an die grade vier Fischmenschen zu erinnern, die zu des babylonischen Daonos Zeit dem Meere entstiegen sein sollen[1][2].

Die Herrschaft, die dem mit den Wolken Daherkommenden verliehen wird, ist »das Reich, die Herrschaft Gottes«[3]. Ihr entspricht in dem babylonischen Mythus die Herrschaft des »mit« einer Wolke vom Himmel her kommenden Gottes, welche auf die des Höllentiers folgt. Es wird daher zu untersuchen sein, ob die Idee des »Gottesreichs« und »Himmelreichs« Beziehungen zu jener Herrschaft des Mythus hat.

Der Gott ferner, dem die Herrschaft zuteil wird, ist vielleicht ein *ramku*, d. i. »Gewaschener« (o. p. 66); und ein Synonym dieses Wortes ist *paschîschu*, das einen — mit Wasser, vielleicht auch mit Oel — »Gesalbten« bezeichnet[4]. Einer weiteren Untersuchung bedarf es daher, ob der Titel Messias — Messias bedeutet ja auch der »Gesalbte« — irgendwie mit der Verleihung der Weltherrschaft in dem Mythus vom Löwenkampf in Verbindung steht.

Und endlich: Es scheint zweifellos, dass Daniel nicht nur als der, welcher die Zeichen an der Wand deutet und den Untergang des babylonischen Reiches voraussagt, sondern auch als der, welcher die apokalyptische Vision mit den vier Tieren hat, ein Xisuthros ist. Das zeigt vielleicht den Weg zu den Ursprüngen der jüdischen Apokalyptik.

1) S. Eusebius, Chronicorum liber I, ed. SCHOENE, p. 10.

2) S. unten die Abraham-Sage und die Gideon-Sage.

3) S. unten zur Jesus-Sage und zur Johannes-Apokalypse.

4) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, p. 367 f.

Daniel sieht die Löwenplage vorher; vielleicht erlebt er sie auch, wie wohl vor ihm Xisuthros. Denn zur Zeit des Darius wird er in die Löwengrube geworfen, weil er zu seinem Gotte betet, statt sich mit seinen Bitten nur an den König zu wenden, bleibt aber unversehrt, während seine Feinde von den Löwen gefressen werden[1]). Die Löwen statt des einen Löwen der Plage erinnern an die ägyptischen Plagen durch Frösche und Insekten statt der durch je ein Tier in der babylonischen Sage (o. p. 141).

An der Löwenplage ist, wie wir jetzt sicher wissen (o. p. 139), eine Schlange irgendwie beteiligt, vielleicht als Herrin oder Herr des Löwen (o. p. 66). Wiederum soll Daniel nach einer anderen Tradition[2]) in die Löwengrube geworfen sein, weil er die göttlich verehrte Schlange von Babylon getötet hatte. Wer würde mit Entschiedenheit zwischen dieser und der Schlange der Löwenplage eine



Verbindung bestreiten? Nun tötet Daniel die Schlange mit einem gewaltigen Kuchen, den er aus Pech, Fett und Haaren zusammenkocht und der Schlange in's Maul wirft. Das scheint aber auf einer alten Ueberlieferung zu beruhen. Denn wir besitzen einen babylonischen Siegelzylinder, auf dem ein Kampf gegen eine gewaltige Schlange anscheinend in ganz ähnlicher Weise geführt wird, nämlich den oben abgebildeten[3])[4]):

---

1) Daniel 6.

2) S. die Apokryphen des Alten Testaments, hsg. von KAUTZSCH, p. 191 ff.

3) Was nach einer Mitteilung ZIMMERN's vor mir in der Hauptsache bereits MEISSNER erkannt hat.

4) Nach *Bibliotheca Sacra* 1881, p. 224 (WARD).

Links sieht man hier offenbar, wie ein Mann dem Tiere einen Ballen in den Rachen zu werfen sucht, rechts dahinter Jemanden — Denselben? —, wie er Ballen formt, und wieder rechts hiervon vermutlich, wie ein Mann — wieder Derselbe? — einen grossen Klumpen herbeibringt, aus dem die Ballen geformt werden sollen.

Es scheint daher sicher, dass die Sage von Daniel's Schlangentötung auf eine babylonische zurückgeht, und jedenfalls möglich, dass er in der Sage als der Vernichter der grossen Schlange der Löwenplage gilt, er, der sonst gewiss ein Xisuthros ist; wie Moses als Xisuthros auftritt und als der Gott, der den Löwen bezwingen soll (o. p. 139).

Jedenfalls also berührt sich Daniel nach dem oben Gesagten insofern sehr nahe mit Xisuthros und einer unzweifelhaften israelitischen Xisuthros-Gestalt, als er ein frommer und sehr weiser in Babylonien wohnender Seher ist und im Besondern künftiges Unglück seines Landes voraussieht, so auch Ereignisse, die auf die Löwenplage zurückgehn, weiter der Wut von Löwen ausgesetzt wird, ferner zu einer Zeit lebt, zu der in Babylonien eine Schlange Macht hat, endlich speziell aus Zeichen an der Wand eine baldige Katastrophe erschliesst, die dann auch eintritt. Ein Zufall scheint hier doch nicht walten zu können, und somit glaube ich schliessen zu dürfen, dass in der Tat Xisuthros auch in Daniel fortlebt.

Darnach wird nun auch die Dreizahl seiner Freunde[1]) zu erklären sein: Noah-Xisuthros hat drei Söhne und darum gehn mit Moses als einem Xisuthros drei Genossen auf den Sinai hinauf[2]).

Einer der Freunde Daniel's erweckt unser besonderes Interesse, der mit dem Namen Asarja[3]). Denn zunächst

1) Daniel 1 ff.

2) S. unten die Saul-Sage (drei Söhne Saul's), die Jesus-Sage (drei Freunde Jesu) und die Hiob-Sage (drei Freunde Hiob's).

3) Daniel 1, 6 etc.

ist der Name — mit der Bedeutung »Jahve hat geholfen« — ein Synonym der Namen Eleasar-*Elʿāzar* und Elieser-*Elīʿäzer*, die wir in verschiedenen *Gilgamesch*-Sagen antrafen und zu denen wir als ein Hypokoristikon — von ihnen oder von synonymen Namen — auch den Namen des uns in unserem Kapitel beschäftigenden Esra stellen mussten (o. p. 192). Wenn nun aber die 3 Freunde Daniel's Gegenstücke zu den 3 Söhnen Noah's sind[1]), und wenn sicher in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage der Xisuthros mit dem *Gilgamesch* zusammengefallen ist, dann dürfen damit, dass der an letzter Stelle genannte Freund Daniel's Asarja heisst, wohl folgende Tatsachen kombiniert werden: Elieser heisst der jüngste Sohn des Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros (o. p. 158), Eleasar heisst der *Eabani* des Josua I-*Gilgamesch*-Xisuthros und derjenige des Josua II-*Gilgamesch*-Xisuthros und Esra vermutlich der des Josua III-*Gilgamesch*-Xisuthros (o. p. 192); und unten wird sich wohl ergeben, dass die Sage von Josua III die von Daniel unmittelbar fortsetzt[2]).

Daraus, dass Daniel ein Xisuthros ist, erklärt sich nun vielleicht auch, dass er Fremdling in Babylonien ist. Denn Moses-Xisuthros lebt als Fremdling unter den Aegyptern, über welche die Plagen und die Katastrophe im Schilfmeer hereinbrechen, Josua I erlebt als Fremdling im Jordan und bei und in Jericho seine Sintflut, und der Wagen mit der Lade, der Reflex der Arche, fährt als solcher aus dem philistäischen Fremdlande heraus der Heimat zu (o. p. 137 ff., p. 159 ff., p. 182 ff. und s. u. p. 207 f.).

Daniel ist aber nur ein Xisuthros und nicht zugleich ein ursprünglicher *Gilgamesch*, wie Moses, Josua I und Josua II. Doch aber entspricht die Sage von ihm gewiss nicht nur der Xisuthros-Sage, sondern zeigt, wie die von

---

1) S. o. p. 203, Anm. 2.

2) Hierzu wird unten unter Anderem noch kommen, dass Asarja (*ʿĀzarjā*) der *Eabani* Tobias-*Gilgamesch*'s und Lazarus-*Elʿāzar* der Jesus-*Gilgamesch*'s ist. S. unten die Tobit- und die Jesus-Sage.

Moses, Josua I und Josua II, ebenfalls ein Verbindung mit der *Gilgamesch*-Sage. Denn nicht nur, dass Daniel in eine Episode hineingezogen worden ist, die allem Anschein nach aus der *Gilgamesch*-Sage stammt — Daniel deutet einen Traum Nebukadnezar's darauf, dass Diesem das Königtum genommen werden und er als ein *Eabani* bei den Tieren des Feldes hausen soll etc.[1]) —, der Erfüllung dieser Weissagung mit ihren Details aus der *Gilgamesch*-Sage folgt auch als nächstes Ereignis — im ersten Jahre Belsazar's — der Traum Daniels von den vier Tieren, die dem geflügelten und mit zwei Adlerkrallen versehenen Löwen der Löwenplage entsprechen, und später — im letzten Jahre Belsazar's — die Deutung der Zeichen an der Wand auf die Katastrophe, welche der Sintflutkatastrophe zu »entsprechen« scheint. In den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen — soweit bisher analysiert — sind nun aber die Plagen und die Sintflut darnach unmittelbar oder so gut wie unmittelbar hinter die Stücke der *Gilgamesch*-Sage eingeschoben, welchen die in Rede stehende Sage von Nebukadnezar entspricht; ja diesen Stücken folgt im Epos unmittelbar *Eabani*'s Traum von einem offenbar furchtbaren Wesen mit Adlerkrallen, also dass Daniel-Xisuthros gar wohl auch und zugleich die Rolle eines *Eabani* spielt! Was also in den drei zuerst besprochenen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen vollendet ist, das bahnt sich anscheinend in der Daniel-Sage erst an, nämlich eine Verschmelzung der Xisuthros-Sage mit der von *Gilgamesch* oder vielleicht genauer *Eabani*. Nur vielleicht; denn die ersten Erlebnisse *Eabani*'s sind ja wenigstens in der Moses-Sage (p. 135 f.) — aber, wie wir sehn werden, überhaupt in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage und in ihrer ältesten erreichbaren Form — auf den *Gilgamesch* übertragen worden. Die Daniel-Sage aber zeigt wohl noch, dass unsre Vermutung darüber, weshalb die Plagen und die Sintflut grade dort

---

1) Daniel 4.

in die Sage von *Gilgamesch* und *Eabani* eingeschoben sind, wo sie die israelitische und die griechische Sage aufweisen (o. p. 153 f.), gut begründet ist: Daniel träumt an der Stelle der *Gilgamesch*-Sage von dem höllischen Löwen der Plage mit Adlerkrallen, wo *Eabani* von dem Wesen mit Adlerkrallen und von der Hölle träumt!

Ezechiel nennt[1]) Daniel als einen besonders weisen Mann und[2]) mit dem Sintfluthelden Noah und mit Hiob — vielleicht einem weiteren Xisuthros (s. u.) — zusammen als einen Mann, der, wie diese Beiden, während jeder Plage, ob nun durch eine Hungersnot oder ein wildes Tier — oder wilde Tiere? — ob durch das Schwert oder durch eine Pest, allein wegen seiner Frömmigkeit gerettet werden würde. Dass diese Plagen zu den in der babylonischen Sintfluterzählung angedeuteten (o. p. 55) in Beziehung stehn, hat man längst erkannt. Wenn nun aber Noah ein Sintflutheld ist, der auch zur Zeit etlicher, wenn nicht aller, Plagen gelebt hat und gerettet worden ist (s. o. p. 153), dann lässt sich schon aus Ezechiel schliessen, was das Buch Daniel erkennen lässt, dass der weise und fromme Daniel auch ein Xisuthros ist. Ezechiel, der nicht vom Buche Daniel abhängig sein kann, bestätigt also unser aus diesem Buche allein gewonnenes Resultat. Man ist nun geneigt, anzunehmen, dass Daniel's Name in dem nach ihm benannten Buch aus Ezechiel stammt[3]). Das dürfte aber künftig als höchst zweifelhaft erscheinen. Denn im Buch Daniel tritt Daniel in derselben mythologischen Rolle auf, wie bei Ezechiel; aber Das erkennt Niemand mit unbewaffnetem Auge, abgesehn nur davon, dass hier wie dort des Mannes Weisheit und Frömmigkeit hervorgehoben werden. Und es wäre doch immerhin seltsam, wenn die Sage ahnungslos und zufälligerweise einen Xisuthros zum Träger einer Xisuthros-Sage gemacht hätte, die mit dem, was sonst von ihm erzählt ward, keine spezifische Verwandtschaft er-

1) Ezech. 28,3. 2) Ibid. 14, 14. 16. 18. 20.

3) S. Marti, zum Buch Daniel, p. VII f.

kennen liess. Ich halte es daher für durchaus einwandfrei, dass der Verfasser des Buchs Daniel oder die darin niedergelegte Sage von Daniel nicht von Ezechiel abhängig ist.

Nebukadnezar sehn wir also in der Rolle des *Eabani*, Daniel wohl ebenfalls, aber vor Allem in der des Xisuthros. Nebukadnezar's Sohn Belsazar, in dessen Land Daniel-Xisuthros als Fremdling lebt, der nach der Erscheinung an der Wand, deren Bedeutung Daniel erkennt, getötet wird, entspricht also dem Pharao, in dessen Land Moses-Xisuthros als Fremdling lebt und der in der Katastrophe im Schilfmeer zu Grunde geht. Die Dynastie Belsazar's, oder besser: sein Volk, die Babylonier, sind also das Sintflutvolk der Ursage. Dies geht zu Grunde, aber Xisuthros rettet sich in seinem Schiff und wird auf ihm nordwärts getrieben und entrückt. Darnach kehren die meisten Archengenossen nach Babylonien zurück. Das stellt sich in der Moses-*Gilgamesch*-Sage — und ähnlich in den Sagen von Josua I-*Gilgamesch* und Josua II-*Gilgamesch* — als eine Auswanderung aus dem Lande des Plagen- und Sintflutvolk's unter Führung eines Xisuthros-*Gilgamesch* und als eine Einwanderung nach Palästina unter Führung ebenfalls eines Xisuthros-*Gilgamesch* dar (vgl. o. p. 151), und an der Stelle der Sage, an der wir eine Entrückung des Xisuthros erwarten, fanden wir wenigstens in der Moses-Sage noch einen Reflex davon, insofern Moses auf dem Sinai in den Wolken verschwindet (o. p. 149). Und Dem entspricht nun wohl, dass nach Daniel 1, 21 Daniel nur bis zum ersten Jahre des Cyrus »war«[1]), also bis zu dem Jahre, in dem Belsazar als ein von der Sintflutkatastrophe Ereilter getötet wird[2]). Dass indes Daniel Babylonien verlässt, wird nicht berichtet. Wohl jedoch wandern — 42 360 Juden unter Josua und Andern genau dann aus Babylonien aus und nach

1) So unser Text. Möglicherweise ist aber für *wajehī* = »Es war aber« *wajechī* = »Es lebte aber« zu lesen oder am Ende des Verses *bescha͑ar hammälek* d. i. »am königlichen Hofe« zu ergänzen. S. MARTI, zum Buch Daniel, p. 6 f.

2) Allerdings nicht nach der konfusen Geschichtsauffassung des Buchs Daniel.

Palästina ein, wann es nach der Daniel-Sage zu erwarten wäre, nämlich — im ersten Jahre des Cyrus[1])!

Damit aber gewinnt das oben (p. 190 ff.) über Josua III und Esra Gesagte ganz erheblich an Gewicht. Denn Daniel's und Josua's Geschichte erscheinen nun als ein ziemlich homogenes grösseres Ganzes, dessen Parallelität mit der *Gilgamesch*-Sage noch viel aufdringlicher ist, als die der Einzelstücke. Und wir sehn nun noch deutlicher die Tatsache vor unsern Augen erscheinen, dass der Untergang des verhassten babylonischen Reiches durch Cyrus von der Sage mit der durch *Bēl* herbeigeführten Sintflutkatastrophe, oder besser: einer späteren Umgestaltung davon verglichen und darnach mit sagenhaften Zügen ausgestattet worden ist. Dieser Absenker der babylonischen Sage hätte also noch zum guten Teil ihr ursprüngliches Lokal festgehalten. Ich begnüge mich damit, diese Tatsachen festgestellt zu haben, und wage es noch nicht, mit Entschiedenheit die historischen Konsequenzen daraus zu ziehen, die sich mir immer gebieterischer aufdrängen. Das Geschrei, das sich darob erheben würde, wäre allzu misstönig, und ich spare mir meine Energie lieber für Sachen auf, die ich weit besser vertreten kann, und hüte mich vorderhand[3]), zur Frage nach der »Entstehung des Judentums« für oder gegen KOSTERS[4]) oder ED. MEYER[5]) das Wort zu ergreifen. Dass ich nach dem oben Bemerkten nicht stark dazu disponiert bin, mit MEYER in Cyrus einen geschichtlichen Begründer des Judentums zu sehn, und viel eher dazu, mit KOSTERS eine Rückkehr von grösseren Exulantenscharen unter Cyrus als ungeschichtlich vom Tisch zu streichen, bedarf wohl kaum einer Erwähnung.

---

1) S. o. p. 207, Anm. 2.

2) Freilich lebt Daniel nach Daniel 10,1 mindestens noch im dritten Jahre des Cyrus.

3) Hoffentlich kann ich in Band II im Kapitel »Mythus und Geschichte« ein Urteil über Dinge fällen, über die ich jetzt nur schüchtern reden kann.

4) *Het herstel van Israël.* 5) *Entstehung des Judenthums.*

Jerobeam und Ahia.

Die *Gilgamesch*-Sage in Ephraim.

I. Teil a.

Der König Salomo baut am *millō̉* und schliesst (damit?) die Bresche in der Stadtbefestigung von Jerusalem. Die Israeliten leisten ihm deshalb Frondienste, und über die Joseph-Stämme — Ephraim und Manasse — ist dabei Jerobeam vom Stamme Ephraim, ein »Gewaltiger«, gesetzt. Eines Tages geht er hinaus aus Jerusalem und trifft ihn auf dem Felde der Prophet Ahia von Silo, der ihm verkündigt, dass er König der zehn Stämme Israel's werden solle. Salomo trachtet dann Jerobeam nach dem Leben und Dieser flieht nach Aegypten. Nach Salomo's Tode und Rehabeam's, des Sohnes Salomo's, Regierungsantritt aber kehrt er in die Heimat zurück[1]). Nun begibt sich Rehabeam nach Sichem, um sich huldigen zu lassen, und ganz Israel, d. h. die zehn Stämme des Nordreichs, kommt unter der Führung Jerobeam's zu ihm, verlangt indes von ihm eine Erleichterung seines schweren Joches. Rehabeam aber ist verstockt und gibt ihnen am dritten Tage darnach den Bescheid, dass er vielmehr das Joch noch schwerer machen, dass er sie, statt wie sein Vater mit Peitschen, mit Skorpionen züchtigen werde. Da fallen die Israeliten von Rehabeam ab und töten seinen Fronmeister Adoniram[2]), den

---

1) Bekanntlich ist in I Kön. 12, 2 für *wajjēscheb*, = ἐκάθητο in der Septuaginta, mit II Chron. 10, 2 *wajjāschob* zu lesen und für *be-mim-Missrājim*.

2) So nach der Septuaginta. Der hebr. Text hat Adoram.

er zu ihnen sendet. Der König aber flieht nach Jerusalem, und Jerobeam wird dann zum Könige über Israel gemacht. Nun rüstet sich Rehabeam zum Kampf gegen ihn. Allein Jahve gebietet ihm durch den Propheten Semaja, davon abzustehn, und so kehrt das bereits von ihm aufgebotene Heer wieder heim[1]).

Man braucht es hoffentlich nur auszusprechen, damit Jeder es erkenne, dass Das im Wesentlichen ein stark zusammengeschrumpftes Stück vom Anfang einer Sage wie der Moses-*Gilgamesch*-Sage ist: Frondienst hier und Frondienst dort, Mauerbau hier und Mauerbau dort (o. p. 125 f.). Und in der Jerobeam-Sage wird im besonderen an der Ausbesserung der Mauer gearbeitet, wie vermutlich auch im *Gilgamesch*-Epos. Und gegen die Moses-Sage (o. l. c.), aber in Uebereinstimmung mit dem *Gilgamesch*-Epos, ist der Held der Jerobeam-Geschichte ein Aufseher über die Fröner aus seinem Volksstamm. Der Pharao trachtet dann dem Helden in der Moses-[2]), der König Salomo in der Jerobeam-Sage nach dem Leben. Darnach in dieser die Flucht Jerobeam's, wie in der Moses-Sage die Mosis, welche ein Reflex derjenigen *Eabani*'s in die Wüste ist (o. p. 134): Moses flieht nach Midian, in die Wüste im Süden von Palästina, Jerobeam durch die Wüste südlich von Palästina nach Aegypten südwestlich von Palästina[3]). Später in beiden Sagen die Heimkehr des Helden nach dem Tode des Feindes[4]), in der Moses-, also auch in der Jerobeam-Sage parallel der Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste (o. p. 134). Moses tritt dann gegen den neuen Pharao, ein Gegenstück auch zur Schlange oder zum Löwen der Löwenplage (o. p. 139), Jerobeam gegen den neuen König Rehabeam auf; mit der Folge, dass der Pharao eine Ver-

---

1) I Kön. 11 f. 2) S. Exodus 2, 15.

3) Zu einer historischen Parallele zu Jerobeam's Flucht nach Aegypten s. u. Anhang III zur Analyse der David-Sage.

4) S. Exodus 4, 19.

schärfung des Frondienstes befiehlt[1]), Rehabeam sie in gleicher Verstocktheit in Aussicht stellt. Darnach erfolgt in der Moses-Sage die Befreiung der Kinder Israel vom ägyptischen Joche, die, wie oben p. 139 und p. 144 f. erkannt ward, der Befreiung von der Herrschaft des Löwen und der Schlange und der Abtrift der Arche aus Babylonien entspricht, und in der Jerobeam-Sage Israel's Losreissung von Rehabeam, die somit dieselben Ereignisse wiederzuspiegeln scheint. Und wie Moses bei jener Befreiung, so ist Jerobeam bei dieser Befreiung der Führer seines Volks. Der Pharao jagt den Kindern Israel auf seinem Wagen nach, die Philister-Könige folgen an entsprechender Stelle der Sage der Bundeslade, welche aus ihrem Lande herausgefahren wird (o. p. 183), und in ähnlicher Weise will Rehabeam wenigstens gegen die Israeliten ausrücken. Und der Pharao kehrt dann mit seinem Heere um, ohne dass es zum Kampfe gekommen wäre, und die Philister-Könige kehren um, und Rehabeam wird am Ausmarsch gehindert und das von ihm aufgebotene Heer kehrt wieder heim; andrerseits aber — Das scheint also eine Dublette hierzu zu sein — flieht Rehabeam vorher vor Israel auf seinem Wagen nach Jerusalem zurück.

Kein Zweifel: Hier haben wir eine neue augenfällige Parallele zu einem Teil der Moses-Sage und darum zugleich einen neuen Absenker von einem Teile des *Gilgamesch*-Epos, mit dem jedenfalls die Löwenplage, aber allem Anscheine nach auch die Sintflutsage in nun schon bekannter Weise, an gleicher Stelle wie in der Moses-Sage, verknüpft worden ist.

Das eben besprochene Stück der Jerobeam-Sage bietet nun Mancherlei, das uns neue Aufschlüsse über die *Gilgamesch*-Sage in Israel gewährt.

Zunächst: In diesem Stück ist Jerobeam als der Fliehende und Zurückkehrende ein *Eabani*, wie Moses-

1) S. Exodus 5.

Gilgamesch. Wir werden aber alsbald und später erkennen, dass er in der Hauptsache ein *Gilgamesch* ist. Somit zeigt sich an Jerobeam zum zweiten Male, dass in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage der *Gilgamesch* in bestimmten Partien die Rolle des *Eabani* übernommen hat (vgl. o. p. 136).

Dieser *Gilgamesch* Jerobeam ist nun Fronmeister, ähnlich wie der *Gilgamesch* des Epos, anders (wie schon o. p. 210 hervorgehoben ward) als Moses-*Gilgamesch.* Die Jerobeam-Sage hat hier also bewahrt, was die Moses-Sage verloren hat. Aber nicht nur Jerobeam bedrückt das Volk, sondern auch der König Salomo, dessen Untertan er ist; und ein harter Herr will auch Dessen Sohn Rehabeam sein, von dem sich Israel losreisst, Rehabeam, welcher dem zweiten hartherzigen Pharao in der Moses-Sage entspricht. Dieser soll nun ein Gegenstück zu dem Löwen oder der Schlange der Löwenplage sein (o. p. 139). Also gilt Dasselbe von dem Bedrücker Rehabeam. Nun wird im Mythus vom Löwenkampf wenigstens der Löwe getötet, ohne dass Aehnliches mit Sicherheit von der Schlange gesagt werden könnte, und der Löwe scheint im Dienste der Schlange zu stehn, da diese wohl eine Höllengottheit, jener aber wohl nur ein Höllentier ist (o. p. 65 f.). Andrerseits wird Rehabeam's Fronmeister getötet, entkommt aber er selber. Also scheint Jener dem Löwen, Dieser aber nicht etwa vielleicht auch dem Löwen, sondern bestimmt der Schlange der Plage zu entsprechen, und darum auch (o. p. 139) der zweite Pharao der Bedrückung und vielleicht (o. p. 183) die Philister-Könige der Sage von Josua II[1]).

Ist der zweite Pharao der Moses-Sage nun nicht ein Reflex des Löwen, sondern der Schlange, und sollen andrerseits die Frösche in der ägyptischen Froschplage vielleicht entweder dieser oder jenem entsprechen (o. p. 141), so folgt wohl weiter, dass die sterbenden Frösche, wie

---

1) Eine schöne Bestätigung hierfür bietet die Saul-Sage, in welcher das Gegenstück zu Rehabeam Nahas, d. i. »Schlange«, heisst. Siehe dazu unten.

der getötete Fronvogt, ein Reflex des getöteten Löwen sind. Für ein fabelhaftes vierfüssiges Tier, das im Unterschiede von Tieren gleichen Namens irgendwie mit dem Meere in Verbindung stand, wären also durch Trivialisierung des Fabelhaften in der Moses-Sage allbekannte Vierfüssler eingetreten, welche durch ihre Natur an's Wasser gebunden sind. Somit entsprächen dem tyrannisch herrschenden Löwen der Löwenplage in der Moses-Sage noch wenigstens Tiere, in der Jerobeam-Sage aber ein menschlicher Fronvogt, während in der Daniel-Sage in einer Vision dafür zwar ein Tier, und zwar noch ein Löwe, erscheint, dies Tier jedoch bereits auf einen menschlichen Herrscher gedeutet wird (o. p. 198 f. und Daniel 7, 17).

Aus dem oben Bemerkten ergibt sich, dass der fliehende Rehabeam eine fliehende Schlange der Löwenplage ist. Das würde aber doch wohl die gleiche Konsequenz für den ihm entsprechenden fliehenden Pharao bedingen, obwohl Dieser in einer »Sintflutepisode« flieht. Zugleich soll aber nach o. p. 211 mit Diesem vielleicht der Rehabeam identisch sein, der gegen die Israeliten in's Feld ziehn will, aber davon zurückgehalten wird, den Krieg aufgibt und sein Heer nach Hause schickt. Entweder wären darum in der Moses-Sage zwei verschiedene Dinge zusammengefallen, oder wir hätten mit o. p. 211 in der Jerobeam-Sage Dubletten. Da nun aber die erstere Annahme Pharao-*Bēl*'s Flucht in einer Sintflutepisode erklären würde, so neigen wir uns dieser zu. Demnach gehörte etwa Rehabeam's Flucht zur Löwenplage, sein darnach gefasster und aufgegebener Beschluss, gegen Israel zu ziehn, aber zur Sintflut nach der Löwenplage, ebenso wie die Verfolgung der Israeliten durch den Pharao und der Umstand, dass die Philister-Könige der Lade folgen und darnach umkehren. Der Pharao nun, aus dessen Land die Israeliten als die Archeninsassen auswandern, ist nach o. p. 145 ein Reflex des Gottes *Bēl*, aus dessen Bereich Xisuthros flieht, so gut wie nach o. p. 182 f. die Philister-Könige, aus deren

Land die Bundeslade herausgefahren wird. Somit darf Rehabeam, von dem sich die Israeliten losreissen, auch als ein Solcher betrachtet werden. Dieser *Bēl* will nun auf dem Sintflutberge Xisuthros und die mit ihm Geretteten vernichten. Damit scheint gesagt zu sein, was die Verfolgung der Israeliten durch den Pharao, das Folgen der Philister hinter der Bundeslade her und der Beschluss Rehabeam's, gegen die zehn Stämme zu ziehn, bedeuten. Die Jerobeam-Sage bringt hierfür nun eine Bestätigung: Der Gott *Ea* redet *Bēl* zu und Dieser lässt dann erst seinen Zorn gegen die geretteten Menschen, die sich ihm entzogen haben, fahren. Rehabeam = *Bēl* aber zieht nicht gegen Israel, weil Gott ihm durch den Gottesmann Semaja befehlen lässt, davon abzustehen. Nun wissen wir auch, warum die Philister-Könige umkehren müssen[1].

In der Jerobeam-Sage sind also die grimmige Schlange der ersten Plage und der den Menschen feindliche *Bēl* zusammengefallen, ebenso wie in der Moses-Sage (und der von Josua II?); noch nicht aber in der Jerobeam-Sage, was der Mythus bezw. die Sage von den beiden erzählen: Rehabeam tritt in Sichem nur als die Schlange, darnach in Jerusalem nur als *Bēl* auf. In der Moses-Sage aber ist wohl auch das von den beiden Erzählte zu einer Einheit verschmolzen: der Pharao bedrückt als die Schlange, verfolgt und kehrt um als *Bēl*, aber flieht wieder als die Schlange.

Vor dem Pharao, welcher die Israeliten als die Schlange in der Löwenplage bedrückt und zugleich *Bēl* vertritt, hat ein zweiter Pharao geherrscht, welcher die Israeliten bedrückt hat, also anscheinend auch der Schlange entspricht. In demselben Verhältnis, wie diese beiden Könige, stehn in der Jerobeam-Sage Salomo und Rehabeam zu einander. Also korrespondieren wohl in ganz analogen Fällen zwei Figuren der babylonischen Sage mit zweien der israelitischen, von denen die jeweilig zweite auch die erste der

1) Die Jakob-Sage wird all' Dies vollständig sichern, ebenso auch die David-, ferner die Elias-Sage.

babylonischen Sage vertritt. Somit dürfte die ursprüngliche Zweiheit, aus der zum Teil eine Einheit geworden ist, auch noch in einer Zweiheit erhalten sein, also dass der erste Pharao und Salomo bezw. ein Vorgänger von ihnen in der Sage eigentlich nur der Schlange, und der zweite Pharao und Rehabeam oder ein mythischer Vorgänger von ihnen eigentlich nur dem Gotte *Bēl* entsprächen.

Für die Moses-Sage und die Jerobeam-Sage hätten wir dann folgende Vorgeschichte anzunehmen: Ursprünglich gibt es in ihnen 1. einen Mauern bauenden Fronherrn als Reflex *Gilgamesch*'s, 2. einen harten König als Reflex der bedrückenden Schlange, 3. einen feindlichen König als Reflex des feindlichen *Bēl*. Dieser letztere König wird durch Abfärbung von dem ersteren zu einem zweiten Reflex der Schlange und einem zweiten Bedrücker (Moses- und Jerobeam-Sage), und der erstere durch Kontamination mit dem *Gilgamesch* zu einem zweiten Mauernerbauer, und darum der *Gilgamesch* zum Bauaufseher unter ihm (Jerobeam-Sage), und schliesslich der *Gilgamesch* als Bauherr ganz eliminiert (Moses-Sage); es sei denn, dass der Mauerbau von dem *Gilgamesch* der Moses-Sage einfach auf den Pharao übergesprungen ist. Aber Exodus 2,11!

Aus all' Diesem ergibt sich nun schliesslich noch, dass, wie Moses-*Gilgamesch* auch den Löwentöter aufgesogen hat (o. p. 139), so auch Jerobeam-*Gilgamesch* — als Der, unter dessen Führung Israel sich von Rehabeam, der »Schlange«, lossagt, und welcher König von Israel wird, nachdem Adoniram, der »Löwe«, getötet worden und Rehabeam, die »Schlange«, geflohen ist, — ebenfalls den göttlichen Löwentöter darstellt, dem nach der Tötung des Löwen die Weltherrschaft zufällt[1]); also ein Seitenstück zu Dem ist, welcher in Daniel's Traum auf den Wolken des Himmels herankommt (o. p. 199 f.)!

1) Vgl. unten die Sagen von Saul, Gideon und Jephthah.

In der Moses-Geschichte soll die eine Begegnung Mosis mit Aaron zweien *Gilgamesch*'s mit *Eabani* entsprechen (o. p. 134 f.). Die erste müsste, wenn sie als solche erhalten wäre, zwischen dem Bau an den Städten Pithom und Ramses und der Flucht Mosis erzählt worden sein, da diese ja das Gegenstück zu *Eabani*'s Flucht in die Wüste nach der ersten Begegnung mit *Gilgamesch* ist. Man darf deshalb schon hier fragen, ob Jerobeam's Begegnung mit dem Propheten Ahia[1]), die zwischen dem Mauerbau und der Flucht Jerobeam's erzählt wird, der ersten *Gilgamesch*'s mit *Eabani* entspricht. Und nun bietet das *Gilgamesch*-Epos eine gute Parallele zu den Worten Ahia's bei dieser Begegnung: Ahia verkündigt Jerobeam, vielleicht als einem *Eabani* — denn der hiernach folgenden Flucht Jerobeam's soll ja nach dem oben Bemerkten die *Eabani*'s entsprechen —, das Königtum. *Gilgamesch* aber lässt *Eabani*, nachdem er mit ihm zusammengetroffen ist, königlicher Ehren teilhaft werden, und uns ist (o. p. 8 f.) noch ein Gespräch erhalten, in dem er ihn an diese erinnert[2]).

Nun verstehn wir noch besser (vgl. o. p. 136), warum Moses, warum Jerobeam, obwohl sie sonst *Gilgamesch* entsprechen, im ersten Teil ihrer Sage die Rolle des *Eabani* übernehmen: Der, welchem königliche Ehren zu teil werden, der *Eabani*, ist wohl mit dem Könige, dem *Gilgamesch*, verwechselt worden und darum in dem Teil der Sage, in dem diese Verleihung von Ehren statthat, der König zu einem *Eabani* geworden. Daraus ergab sich dann als natürliche Folge, dass umgekehrt der *Eabani* in diesem Teil die Rolle des *Gilgamesch* übernahm[3]).

---

1) I Kön. 11, 29 ff.

2) Die Saul-Samuel-, die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Sage machen es — s. u. — vollkommen fraglos, dass Ahia wirklich als ein *Gilgamesch* mit Jerobeam als einem *Eabani* zusammentrifft, und darum nach o. p. 135 f. Jerobeam's *Eabani* (!) ist.

3) Die LXX haben hinter I Kön. 12, 24 auch noch eine etwas andere, auch anders geordnete, Darstellung des Aufstandes Jerobeam's mit seiner

Nach einer »Sintflutepisode«, nämlich, nachdem Moses als ein Xisuthros auf dem Sinai in der Wolke verschwun-

---

Vorgeschichte, in die eine Heiratsgeschichte hineingearbeitet ist. Denn dass diese nicht ursprünglich zur Jerobeam-Geschichte gehört, sondern aus der *Hadad*-Geschichte (s. u.) stammt, scheint WINCKLER, *Alttestam. Untersuchungen*, p. 10, richtig erkannt zu haben. Trotz dieser anerkannten Neuerung in der Septuaginta ist man nun aber geneigt (so BENZINGER, zu den Königsbüchern, p. 82 f.; p. 97 f.), im übrigen den zweiten Septuaginta-Bericht als eine bessere Geschichtsquelle als den schon im masoretischen Text vorliegenden zu betrachten. Allein 1. hat jener die Geschichte vom Tode Abia's, des Sohnes Jerobeam's, vor der Ankunft Rehabeam's in Sichem und dem Aufstand gegen ihn, der masoretische Text aber als letztes Ereignis vor dem Tode Jerobeam's; und Dies steht, wie wir sehn werden, in Uebereinstimmung mit der Ursage und mehreren israelitischen Absenkern von ihr (s. u.). Ferner erzählt die Septuaginta-Variante Jerobeam's Berufung nach der Ankunft Rehabeam's und Jerobeam's in Sichem, wiederum im Widerspruch mit sonstigen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, während die andere Version sie an der Stelle bringt, an der sie zu erwarten ist. Denn Rehabeam tritt ja in Sichem als die Schlange auf und Jerobeam als der Löwentöter (o. p. 215), und die Berufung Jerobeam's soll nach oben p. 216 zu einer ersten Begegnung zwischen *Gilgamesch* und *Eabani* gehören, andrerseits aber hinter dieser die Löwenplage ihren Platz haben (o. p. 153 f.). Endlich wird Jerobeam im hebräischen Text und in dessen Uebersetzung in der Septuaginta von Ahia, in dem Parallelbericht hierzu aber von Semaja berufen, und auch hierdurch unterscheidet dieser sich von anderen israelitischen Sagen, indem diese Ahia als Berufenden verlangen. Denn Ahia verkündet auch den Tod des Sohnes Jerobeam's, und mit Dem, welcher Dies tut, muss der Jerobeam zum König Berufende identisch sein (s. u.). Somit ist die Sondererzählung in der Septuaginta eine »schlechte« — ungeschichtliche — Variante zu der — auch ungeschichtlichen — Parallelerzählung, d. h. ihr gegenüber sekundär. Doch mag sie in dem einen Punkte »Besseres« als diese bieten, dass sie von der längeren Rede Ahia's an Jerobeam nur die Anfangsworte hat, die Diesem das Königtum in Aussicht stellen. Denn grade sie haben von der Rede Analogien in Parallelsagen und in der Ursage (o. p. 216). Aber Das wäre auch das einzige Bessere. Wenn darum nur die Septuaginta-Variante davon zu berichten weiss, dass Jerobeam seine Vaterstadt Zereda (*Σαριρα*) baut und sich 30 Streitwagen hält, sich eine Burg baut, die Stadt David's einschliesst und sich gegen den König Salomo erhebt, so scheint es berechtigt zu sein, darin ein nachträglich erfundenes Motiv dafür zu sehen, dass Salomo — den der hebräische Text Nichts von Jerobeam's Zukunftshoffnungen wissen lässt — dem Jerobeam nach dem Leben trachtet und Dieser nach Aegypten

den ist, wird das goldene Kalb gemacht, wird ein Fest gefeiert und dem Kalbe geopfert[1]). Nachdem andrerseits Rehabeam als ein *Bēl* auf dem Sintflutberge den Zug gegen Jerobeam als einen Xisuthros aufgegeben hat (o. p. 214), lässt Jerobeam je ein goldenes Kalb in Bethel und in Dan aufstellen, lässt er in Bethel ein Fest feiern[2]) und will den Kälbern opfern[3]). Ohne natürlich irgendwie leugnen zu wollen, dass diese selbst wirklich

---

flieht. In der Tat hat denn auch die israelitische *Gilgamesch*-Sage Nichts von aufrührerischen Handlungen des *Gilgamesch* vor seiner Flucht, so auch die schon analysierte Moses-Sage nicht*). Und jenen Notizen in der Septuaginta-Variante gar einen geschichtlichen Wert beizumessen, dazu wird man sich doch wohl schwerlich verstehen können angesichts der Tatsache, dass Alles, was wir bisher von der Jerobeam-Geschichte im masoretischen Text analysiert haben, rein sagenhaft ist, und ausserdem noch Mehr, nämlich wohl der ganze, jedenfalls aber fast der ganze Rest (s. u.). Damit ist die Septuaginta-Variante für meine Untersuchungen erledigt, und ich muss es den Lobrednern des Alten überlassen, unsern masoretischen Text auf Kosten der uninteressanten Septuaginta-Variante zu verunglimpfen, wie Dies Benzinger, zu den Königsbüchern, p. 97 f., tut. Sollte wirklich die Unordnung im masoretischen Text so gross erscheinen, wie Benzinger meint, so würde Das nur zeigen, dass die Sage ihre geschichtliche Entwicklung ohne eine Rücksichtnahme auf die richtenden Textkritiker der Zukunft durchmacht und ohne Furcht vor einer schlechten Zensur. Für mich kann es keinem Zweifel unterliegen, dass durch die *Gilgamesch*-Sage die Textkritik an den zwei parallelen Jerobeam-Erzählungen ad absurdum geführt wird — wie wenigstens zum guten Teil wohl an den Jerobeam-Erzählungen überhaupt. Jedenfalls bilden die Stoffe dieser Erzählungen in der Hauptsache eine Einheit, statt ein Mosaikwerk, wie man von diesen selbst annimmt.

*) Vielleicht könnte Jemand meinen, dass der Bau von Zereda, Jerobeam's Vaterstadt, ein Bestandteil einer *Gilgamesch*-Sage sein könne, da Jerobeam ja ein *Gilgamesch* sei, der an den Mauern seiner Königsstadt Erech baue (o. p. 210). Allein diesem Bauen entspricht ja in der Jerobeam-Sage schon das Bauen an der Mauer von Jerusalem im Lande der »Schlange« und »*Bēl*'s«, und dass Dies der bodenwüchsige Reflex von Jenem ist, zeigt die Moses-Sage, in welcher an Städten in Aegypten, dem Lande der »Schlange« und »*Bēl*'s«, gebaut wird.

1) Exodus 32.

2) Im hebräischen Text *wajjaʿaṣ*, was sich wohl nicht auf die Einrichtung, sondern auf die erst- — und jedes- — malige Feier des Festes bezieht.

3) I Kön. 12, 28 ff.

existiert haben, muss ich doch schon hier die Frage aufwerfen, ob deren Aufstellung auf Befehl grade Jerobeam's nicht schon durch die genaue Parallele dazu in der Moses-Sage mythisch wird[1]).

Weiter können wir die Jerobeam-Sage jetzt noch nicht einmal tastend auf ihr Urbild zurückzuführen suchen. Das wird uns aber später für einen erheblichen Teil des eben noch nicht besprochenen Stücks von ihr gelingen.

Die Jerobeam-*Gilgamesch*-Sage ist die eines Herrschers aus Ephraim, ebenso wie die von Josua I-*Gilgamesch*, in beiden Sagen gehört der *Eabani* nach Silo[2]), in beiden hat das Sintflutvolk benjaminitisches Gebiet inne — Jerusalem (o. p. 211) und Jericho (o. p. 160 f.) —, und beide zeigen auffallend intime Berührungen mit der Moses-Sage. Es wird daher die Frage nahe gelegt, in welchem Verhältnis die beiden Sagen zu einander stehn. Die überraschende Antwort lautet nun, dass sie deshalb keinen weiteren Vergleich mit einander erlauben, weil die eine Sage wider jedes Erwarten keine weiteren Parallelen zu der anderen erkennen lässt! Aber der noch überraschendere Grund hiervon ist der, dass die Jerobeam-Sage aus Ephraim und die ebenfalls ephraemitische Sage von Josua I einander ergänzen! Dieser fehlt der Anfang der *Gilgamesch*-Sage, fehlt vorne so gut wie Alles von ihr bis zu dem Reflex der Sintflut hin, dem Uebergang über den Jordan u. s. w. Darnach hat sie einen Reflex der *Chumbaba*-Episode u. s. w. (o. p. 159 ff.). Umgekehrt aber bricht die Jerobeam-Sage, welche den Anfang der *Gilgamesch*-Sage aufweist, hinter diesem grade mit einem Stück aus einer Sintflutepisode ab und bietet darnach keinen Reflex der *Chumbaba*-Episode

1) Aus den Sagen von Jakob, dem Leviten im Gebirge Ephraim und Gideon wird sich Das als fraglos ergeben.

2) Jerobeam's *Eabani*, Ahia (s. dazu o. p. 216 Anm. 2), ist aus Silo (I Kön. 11,29), und zur Zeit von Josua I steht die Lade in Silo (Josua 18, 1 etc.), wohnt also auch der Oberpriester Eleasar, der *Eabani* von Josua I (o. p. 178, p. 185 f. und p. 192), in Silo.

u. s. w., aber wohl eine Erzählung von der Aufstellung je eines goldenen Kalbes in Bethel und in Dan, wozu die Moses-Sage zwar an entsprechender Stelle ein Seitenstück hat, aber wiederum nicht die Sage von Josua I. Weitere Fälle ähnlicher Art werden sich erst später als solche erkennen lassen[1]). Dieses Verhältnis zwischen den beiden, in demselben Stamme heimischen, Sagen zu einander lässt, falls wir nicht einen ungewöhnlichen Zufall annehmen müssen, nur die eine höchst interessante Erklärung zu, dass die beiden Sagen Teile einer und derselben, in zwei Teile zersprengten Sage sind, eine von einem Befreier und eine von einem Landeseroberer; und dass darum zum mindesten in einer der beiden die Hauptpersonen — der *Gilgamesch* und der *Eabani* — umbenannt oder durch andersnamige Personen ersetzt worden sind. Dass die Namen Josua und Eleasar relativ ursprünglich, und darum die Namen Jerobeam und Ahia sekundär sind, werden wir unten erkennen[2]).

Aus Alledem — und aus späteren Erörterungen — ergibt sich, dass die Geschichten von Jerobeam ganz sagenhaft sind. Und in dem Kapitel über »Mythus und Geschichte« in Band II wird gezeigt werden, dass[3]) nicht einmal die Losreissung der zehn Stämme von einem Könige von Gesamt-Israel oder gar speziell von einem Sohne Salomo's historisch sein kann. Weil: schon Salomo nur König von Juda war, und schon in der ältesten erreichbaren Form der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, der Mutter aller uns bekannten israelitischen Absenker des *Gilgamesch*-Epos, Juda sich darstellt als ein Vasallenstaat des Reiches Israel!

1) Es wird sich unten ergeben, dass die Geschichte von dem Gottesmanne, der unter dem Gottesbaume bei Bethel sitzt und zu Gaste geladen wird, sowie Ahia's Weissagung wegen Abia's Tod und ihre Erfüllung (I Kön. 13 f.) ebenfalls Bestandteile der *Gilgamesch*-Sage sind. Aber auch diese Stücke der Jerobeam-Sage sind in der von Josua I nicht vertreten.

2) S. unten einen Anhang zu unsrer Analyse der Jesus-Sage.

3) Gegen z. B. STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 344 ff.

Hadad-Adad.

Die *Gilgamesch*-Sage in Edom.

Joab, David's Feldhauptmann, rottet in Edom alles Männliche aus; aber der kleine Königssohn Hadad-Adad wird gerettet und wohl über[1]) Midian nach Aegypten zum Pharao gebracht, wächst dort auf und heiratet die (ältere[2])) Schwester der Königin. Sein Sohn von ihr, Genubath, wird im Hause des Pharao aufgezogen. Nach dem Tode des ihm feindlichen Königs David kehrt Hadad in sein Land zurück und wird Salomo's Widersacher[3]).

Diese Geschichte zeigt, wie man natürlich längst gesehen hat, auffallende Aehnlichkeiten einerseits mit der Moses-*Gilgamesch*-, andrerseits mit der dieser sehr nahe stehenden (o.p.210ff.) Jerobeam-*Gilgamesch*-Sage (s.o.p.209f.), ja ihre einzelnen Elemente stecken fast alle in der Moses-Sage: die Ausrottung alles Männlichen[4]); die Rettung des

1) Falls der Erzähler nicht etwa Midian als edomitisches Gebiet, und zwar mit dem Ausgangspunkt der Flucht, betrachtet.

2) So die Septuaginta.

3) I Könige 11, 14 ff. WINCKLER glaubt in seinen *Alttest. Untersuchungen* 1 ff. nachgewiesen zu haben, dass diese Erzählung aus zwei ursprünglich verschiedenen zusammengemischt ist, und BENZINGER schliesst sich ihm an (zu den Königsbüchern, p. 78 ff.). Ich sehe aber keinen zwingenden Grund zu dieser Textscheidung.

4) Vgl. Exodus 1.

Knaben (s. o. p. 156 ff.); die Flucht über oder aus Midian nach Aegypten[1]) (s. o. p. 132 und 134 und p. 210); das Aufwachsen unter den Augen des Pharao und die Auferziehung am ägyptischen Hofe bei einer Frau aus dem Königshause (s. o. p. 158); das Heiraten der Frau[2]) in der Fremde (s. o. p. 133); die Rückkehr (s. o. p. 134) nach dem Tode des feindlichen Königs (s. o. p. 210); mit Weib und Kind (s. o. p. 133); die Auflehnung gegen den neuen König (s. o. p. 210). Einen Zusammenhang zwischen den Sagen von Moses und Jerobeam einer- und von Hadad andrerseits zu leugnen, wird daher nicht gut möglich sein, und, da die Moses- und die Jerobeam-Sage als *Gilgamesch*-Sagen erwiesen sind, so stellt sich uns die Geschichte Hadad's gewiss als eine neue — vielleicht aus der Moses-Sage erwachsene — *Gilgamesch*-Sage dar.

Und dann zwar Hadad selbst als ein »israelitischer« *Gilgamesch*, d. h. als ein *Gilgamesch*, der auch die Plagen und die Sintflut erlebt. Denn als Derjenige, der in den Sagen von Moses und Jerobeam gegen den Sohn seines gestorbenen Landesfeindes als den Landesfeind auftritt, soll ja der Held dieser Sagen der Löwentöter sein (o. p. 215), und diese beiden Landesfeinde sollen ja der Schlange des Löwen-Mythus und dem *Bēl* der Sintflutsage entsprechen (o. p. 212 ff.). Vorausgesetzt wird für diese Auffassung der Hadad-Sage natürlich, dass sie ein einheitliches Ganzes ist und nicht Schmarotzer aus anderen Sagen aufgenommen hat. Für eine solche Aufnahme ursprünglich fremder Bestandteile könnte man aber anführen, dass Hadad seltsamer Weise über — falls nicht aus — Midian nach Aegypten flieht, Moses aber nach Midian und Jerobeam an gleicher Stelle der Sage nach Aegypten. Denn

1) Zu einer historischen Parallele hierzu siehe unten Anhang III zur Analyse der David-Sage.

2) Welche also der Zippora entspräche. Dazu, dass sie wohl eine ältere Schwester ist, siehe darum unten die Jakob-, die Simson- und die David-Sage.

hieraus könnte man schliessen, dass entweder Midian aus der Moses-Sage oder Aegypten aus der Jerobeam-Sage in die Hadad-Sage eingedrungen ist. Das wäre jedoch ein unnötiger Schluss. Denn die Moses-Sage allein erklärt sehr gut das Nebeneinander der beiden Länder in der Hadad-Sage: Aus einer älteren Erzählung, nach welcher ein Verfolgter als Kind an den ägyptischen Hof kam, später als Mann nach Midian floh und dort heiratete, konnte sehr wohl durch Schrumpfung entstehen, dass ein verfolgtes Kind über oder aus Midian zum Könige von Aegypten gebracht wurde und dort, zum Manne herangereift, heiratete[1]).

Für den Namen Hadad findet sich innerhalb der Hadad-Geschichte die Variante Adad, andrerseits bietet Genesis 36 in Vers 35 f. den edomitischen Königsnamen Hadad (Septuaginta: *Αδαδ*) neben einem edomitischen Königsnamen Hadar (Septuaginta: *Αϱαδ* und *Αϱαϑ*) in Vers 39. Der Name Hadad in unsrer Sage dürfte also nicht zu beanstanden sein. Ein König dieses Namens soll nun in ihr auch dem Löwentöter in der Löwensage entsprechen, demjenigen Gotte, der den Löwen mit seinen Blitzen angreift (o. p. 60 ff.) Das muss uns an den syrischen Wettergott *Hadad* erinnern und uns die Frage aufdrängen, ob zu einem edomitischen *Gilgamesch* grade ein König Hadad geworden ist, weil dieser *Gilgamesch* auch dem mit dem Blitze tötenden Gotte der Löwensage entsprach und andrerseits der syrische Wettergott Hadad hiess. Weist also schon der Name Hadad in der Hadad-Sage auf deren Herkunft aus Syrien bezw. aramäischem Sprachgebiet hin[2])?

---

1) Es liegt deshalb auch kein Grund vor, unsre Hadad-Geschichte grade in eine von einem Midianiter Adad und eine von einem Edomiter Hadad zu zerlegen, wie WINCKLER, l. c., will.

2) WINCKLER (*Geschichte Israels*, II, p. 269 ff. und sonst) möchte wegen des aramäischen Gottesnamens Hadad aus dem Edomiter Hadad (aus *ʾ-d-m*) einen Aramäer Hadad (aus *ʾ-r-m*) machen. Aber dazu scheint mir keine Berechtigung gegeben zu sein.

Gegen eine solche Annahme spricht aber vorderhand, dass ja die Hadad-Sage eine *Gilgamesch*-Sage sein soll, in welche der Löwenkampf eingebettet ist, und dass der *Gilgamesch* sich in parallelen Sagen sonst niemals in seiner Rolle als Löwentöter als ursprünglichen Gott dokumentiert, der gar den Blitz handhabt.

Jakob, Esau und Joseph.

Die *Gilgamesch*-Sage in Süd-Juda.

I.

Vor dem Zorne und der Rache seines Bruders Esau flieht Jakob aus Süd-Palästina nach Haran im Nordosten, oder in die östliche oder nordöstliche Wüste[1])[2]), wie Moses vor dem Zorne des Pharao (o. p. 210) in die Wüste von Midian. Was sich dann nach Jakob's Ankunft in Haran ereignet, darin hat wohl noch kein Verständiger ein Seitenstück zu Mosis Erlebnissen in Midian (o. p. 132) verkannt[3]), den Erlebnissen, die wir o. p. 133 f. im wesentlichen auf das *Gilgamesch*-Epos zurückführen konnten. Ich meine, wie Jakob zum Brunnen kommt, wie er dort mit der schönen Rahel zusammentrifft, wie er die Schafe ihres Vaters tränkt,

1) Genesis 27 f.

2) Der Quelle J zufolge nach Haran in Syrien, nach E in das »Land der Söhne des Ostens«, d. i. der Nomaden in der syrischen Wüste, der Quelle P zufolge nach *Paddan 'Arām*, d. i. *Padda(ā)n* in Syrien, nach Hosea 12, 13 in's Land der Syrer (in's Gefilde von Aram). Also wechselt Haran (*Chārān* = assyrischem *Charrānu*) mit *Padda(ā)n*. Merkwürdig, dass im Assyrischen *padānu* und *charrānu* Synonyma sind und beide »Weg« bedeuten. S. schon ZIMMERN in der 14. Auflage von GESENIUS' hebräisch-deutschem Handwörterbuch unter *Paddān*.

3) S. z. B. GUNKEL, zur Genesis², p. 288 f. Wenn dieser Gelehrte indes l. c. die Geschichte herrenlos nennt und meint, dass deren Vorkommen in beiden Sagen auf Entlehnung beruht, so wird das Folgende zeigen, dass diese Auffassung irrig ist: Alle israelitischen Geschichten der Art finden sich in Parallelsagen und meist noch an gleicher Stelle im System.

wie sie ihn Diesem ankündigt, wie er in Dessen Haus kommt, sein Hirte wird, die schöne Rahel freit — nachdem er vorher Deren Schwester Lea geheiratet hat — und später auf Gottes Geheiss mit Rahel und ihrem Sohne — sowie auch Lea, den zwei Mägden und Deren Kindern — heimwärts zieht[1]); mit Rahel, die er am Brunnen traf, und ihrem, einzigen, Sohne, wie Moses mit Zippora, die er am Brunnen traf, und ihrem, einzigen[2]), Sohne.

All Dies ist, denke ich, selbst dem blödesten Auge als Seitenstück zu einem Teil der Moses-Sage und darum als ein Reflex eines Teils des *Gilgamesch*-Epos ganz unverkennbar. Wie es sich zu diesem verhält, ist deshalb unmittelbar aus o. p. 133 ff. zu ersehen. Darnach flieht Jakob als ein *Eabani*, der in die Wüste zurückflieht, trifft er Rahel am Brunnen und heiratet sie als ein *Eabani*, der die Hierodule an der Tränke trifft und ihre Liebe geniesst, wird er Hirte bei Laban als der Hirte *Eabani*, zieht er auf Gottes Befehl heimwärts als ein *Eabani*, der sich vom Sonnengott dazu bereden lässt, aus der Wüste nach Erech zurückzukehren, zieht er mit Rahel heimwärts als ein *Eabani*, der mit der Hierodule nach Erech zieht.

Alsbald ist es nun möglich, mit geschärftem Blick tiefer einzudringen.

Jakob ist im Hinblick auf die eben verglichene Moses-Sage vorerst für einen »*Gilgamesch*« zu halten, der aber zunächst, im Anfang seiner Geschichte, hauptsächlich in der Rolle des *Eabani* auftritt (o. p. 135 f.), Esau, der Bruder Jakob's, ist ein Jäger. Von dem Jäger des Epos wird nun *Eabani* gehasst, weil er Dessen Jagd-

1) Genesis 29 ff.

2) So nach Exodus 4, 25 (und 2, 22) und ursprünglich vielleicht auch nach Exodus 4, 20 (Wellhausen, in d. *Jahrbüchern für deutsche Theologie*, XXI, p. 541). Später werden aber in Exodus 18, 3 f. — allerdings in einer anderen Quelle — zwei Söhne der Zippora genannt. So hat auch Rahel später zwei Söhne (Joseph und Benjamin).

tiere um sich schart und ihm die Jagd verdirbt. Darum muss die Hierodule zur Tränke hinkommen und *Eabani* an sich fesseln. Der von dem Jäger Esau gehasste Jakob aber trifft die Rahel, die er später heiratet, am Brunnen als eine Doppelgängerin der Zippora, somit (o. p. 133) als die Hierodule des Epos, nachdem er den Jäger Esau um sein Erstgeburtsrecht gebracht hat, indem er dem Vater zwei Ziegenböckchen als Wildbret serviert hat, das Esau bringen sollte[1]). Es darf daher nunmehr behauptet werden: Der Jäger Esau ist ein Reflex des Jägers im Epos, und der Hass des Jägers Esau und dessen Ursache gehn auf den Hass des Jägers im Epos und dessen Ursache zurück.

Der Jäger Esau soll nun auf's Feld hinausziehn und das Wild erjagen auf Befehl seines Vaters[2]); der Jäger aber des Epos das ihm durch *Eabani* entzogene Wild in seine Gewalt bringen dadurch, dass er auf Befehl seines Vaters mit einer Hierodule in die Steppe hinauszieht. Also entspricht des Jägers Esau und Jakob-*Gilgamesch*'s Vater dem Vater des Jägers im Epos[3]).

Mosis Flucht aus Aegypten in die Wüste von Midian soll auf *Eabani*'s Flucht und Rückkehr in die Wüste zurückgehn (o. p. 134), die Flucht nach *Eabani*'s Verkehr mit der Hierodule und nach seiner Ankunft aus der Wüste. Wenn nun die Reflexe von diesem Verkehr und dieser Ankunft in der Moses-Sage hinter der Flucht liegen, so beruht Das, wie aus o. p. 134 f. zu ersehen ist, auf einer Verschmelzung des ersten Aufenthalts in der Wüste mit dem zweiten und des ersten Zusammentreffens von *Gilgamesch* und *Eabani* mit einem zweiten. Nun geht aber auch in der Jakob-Sage dem Reflex des Hierodulenabenteuers Jakob's Flucht vorher. Also berührt sich die Jakob-Sage

1) Genesis 27. 2) Genesis 27, 3.

3) Vgl. unten die Abraham-, die Isaak-, die Simson-, die Saul- und die Tobit-Sage.

in einem bemerkenswerten Punkte mit der Moses-Sage, in einem Punkte, der auf eine den zwei Sagen gemeinsame Entwicklung schliessen lässt. Aehnliches wird unten oft genug festgestellt werden, ohne dass wir es jedesmal ausdrücklich hervorheben.

Eabani erlebt nun nach seiner Flucht in die Wüste die Gottesoffenbarung, die in der Moses-Sage vertreten ist in der Gotteserscheinung, welche Moses nach seiner Flucht nach Midian beim feurigen Busch am Horeb erlebt (o. p. 134). Dabei verkündet Gott dem Moses, dass Israel das Land der Verheissung in Besitz nehmen werde[1]), und befiehlt ihm, zurückzukehren (o. p. 134). Dem Jakob aber erscheint der Quelle J zufolge Gott — die Quelle E hat dafür Engel, Hosea 12, 5 nur einen Engel[2]) — und verspricht ihm und seinen Nachkommen dasselbe Land der Verheissung, und ihm selbst, ihn in seine Heimat zurückzubringen[3]). Dem Moses erscheint Jahve im Busch an heiliger Stätte, dem Jakob an der Stelle des späteren Bethel, dessen Name »Gotteshaus« bedeutet, und Bethel hiess früher Lus *(Lūz)*, d. i. »Mandelbaum«[4])[5]). Die Gottesoffenbarung in Bethel scheint somit der am Horeb zu entsprechen und, wie diese, auf die *Eabani* zuteil gewordene Gottesoffenbarung in der Wüste zurückzugehn[6]). Bedenklich ist bis auf Weiteres nur vor Allem, 1. dass sie nicht genau an der Stelle der Sage steht, an welcher die Offen-

---

1) Exodus 3, 8.

2) Die ältere J-Quelle hat also wohl mit Jahve statt der Engel bei E das Ursprünglichere, gegen GUNKEL, zur Genesis², p. LXXIII und p. 284.

3) Genesis 28. 4) Genesis 28, 19.

5) Dass diese Bedeutung des Namens mit dem Busch in der Moses-Sage zusammenzustellen ist, werden unten die Saul-Sage und die Jerobeam-Sage, ferner die von Abraham, Elias, Gideon, Jonas, Jesus und in Band II die von Buddha nahe legen.

6) Nach GUNKEL, zur Genesis², p. 283, erzählt die Bethel-Sage die Entstehung des Heiligtums von Bethel. Ohne Frage wirklich. Nur stammt die Sage wohl aus dem *Gilgamesch*-Epos und ist grade mit Bethel verknüpft worden, weil dort ein heiliger Baum stand.

barung beim Horeb erfolgt, nämlich zwar auch hinter der Flucht, aber nicht auch hinter, sondern vor einem Reflex des Hierodulenabenteuers, und 2., dass die Jakob-Sage an gleicher Stelle, wie die Moses-Sage, d. h. in der Haran-Episode, einen Reflex von jener Gottesoffenbarung hat, nämlich Jahve's Befehl an Jakob, in seine Heimat zurückzukehren (o. p. 226). Aber die Annahme einer Dublette wäre keine Ungeheuerlichkeit. Wird doch auch Moses-*Gilgamesch* als einem *Eabani*, der aus der Wüste zurückkehren soll, sowohl am Horeb (o. p. 134) als auch in Midian[1]) von Jahve befohlen, nach Aegypten zurückzukehren. Diese Doppelheit könnte schliesslich in beiden Fällen mit der der alten Quellen des Pentateuchs zusammenhängen.

Der Quelle E zufolge feiert Jakob sieben Tage lang seine Hochzeit mit der hässlichen Lea, darnach lässt er wenigstens vorläufig von ihr ab und führt er Deren Schwester, die schöne Rahel, heim[2]), die er, als die Hierodule des Epos und als eine Doppelgängerin der Zippora in der Moses-Sage, am Brunnen getroffen hatte. Dieses siebentägige Beilager steht nun aber an der Stelle der Sage, an der *Eabani* grade sechs Tage und sieben[3]) Nächte die Liebe der Hierodule geniesst, um dann von ihr abzulassen!

Also wäre nicht Rahel, sondern Lea, die Hierodule der Jakob-Sage, bezw. Diese durch Beide vertreten! Für die Moses-Sage stellten wir andrerseits fest, dass die der Hierodule entsprechende Zippora — die Doppelgängerin der Rahel, insofern Moses sie am Brunnen trifft,

1) Exodus 4, 19. 2) Genesis 29.

3) Sehr wohl möglich, dass die altisraelitische Hochzeit sieben Tage lang dauerte, und dass die sieben Tage der Jakob-Sage sich auch daraus erklären (vgl. WETZSTEIN, in der *Zeitschr. für Ethnologie* 1873, p. 287 ff.). Auch! Denn, dass diese sieben Tage des ehelichen Verkehrs zunächst aus dem Epos stammen, zeigt der Umstand, dass er, wie im Epos, nach den sieben Tagen abgebrochen wird, und auch schon der Umstand, dass die sieben Tage in der Jakob-Sage ausdrücklich genannt werden. Die Simson-Sage (s. u.) bestätigt Dies durch eine genaue Parallele.

und der Lea, insofern Moses sie dann heiratet — auch ein Reflex der Göttin *Ischtar* ist (o. p. 127). Hieraus darf ich schliessen: Die am Brunnen getroffene Rahel ist so gut wie die Lea, mit der sich Jakob zuerst vermählt, die Hierodule, aber die Rahel, mit der sich Jakob als seiner zweiten Frau vereinigt, ursprünglich eine andere Frau und wohl die *Ischtar* des Epos. Und gewiss lässt vielleicht auch die Schönheit der bevorzugten Rahel, die in einem Gegensatz zur Hässlichkeit der zurückgesetzten Lea steht, in Jener die *Ischtar*, in Dieser Deren Dienerin, die Hierodule, erkennen.

Hierzu noch Folgendes: *Ischtar* bedeutet nach dem Hebräischen wohl »Mutterschaf«[1]), fraglos aber Rahel[2]). Und ferner: *Ischtar* ist bei den Assyro-Babyloniern auch eine Tochter des Mondgottes *Sin*, der in Haran ein im vorderen Orient berühmtes Heiligtum besass, und in dieser Stadt ist Rahel zu Hause! Ja, ihr Vater hat den Namen Laban, und der bedeutet, falls hebräisch, »Weiss«, *Lebānā*, »die Weisse«, ist aber ein hebräischer Name des Mondes[3])!

---

1) *ʿ-sch-t-r-t (*ʿAschtäret)* ist der hebräische Name der Astarte-*Ischtar*, und die *ʿaschtārōt* der Schafe oder des Kleinviehs stehn mehrfach (Deuteron. 7,13; 28,4. 18. 51) in Koordination mit der Gebärmutter oder den Muttertieren des Rindviehs. Beachte hierzu, dass die sieben Planeten, deren einer die *Ischtar* ist, bei den Assyro-Babyloniern als Schafe, und zwar wohl Leitschafe oder Dgl., gelten.

2) Man könnte daher etwa annehmen, dass für die babylonische *Ischtar* im *Gilgamesch*-Epos zunächst die **ʿAschtäret*-Astarte eingetreten und Diese dann, da Deren Name im Hebräischen »Mutterschaf« bedeutete, durch das synonyme Rahel *(rāchēl)* ersetzt worden sei. Bedenklich ist nur u. A., dass nach der Moses-Sage — und vielen Parallelsagen — Rahel als ein Gegenstück zu Zippora eigentlich die befreite *Ischtar* sein müsste (o. p. 127 und 128, Anm. 6), Diese aber (nach derselben Anmerkung) im Epos, im Gegensatz zur buhlerischen *Ischtar*, wohl nicht *Ischtar* genannt worden zu sein scheint. Freilich ist eine solche Annahme nicht notwendig.

3) S. schon JENSEN, in der *Zeitschr. f. Assyr.* XI, p. 298. Was unten über die weissen und die gesprenkelten Schafe Laban's und Jakob's gesagt wird, könnte dieser Kombination freilich den Garaus machen, kann jedoch neben ihr bestehen.

Aber freilich ist nun Lea auch die Tochter dieses Laban. Und darum könnten Haran und Laban doch nur dafür zeugen, dass eine der beiden Schwestern der *Ischtar* und eine ihrer Dienerin, der Hierodule, entspricht. Dass aber grade Rahel die Erstere und Lea die Letztere darstellt, erhellt mit höchster Wahrscheinlichkeit aus der Gesamtheit des oben Vorgebrachten[1]).

Hieraus dürfte sich nun für die Moses-Sage ergeben: Wenn Zippora in der »Hierodulenepisode« in Midian nur die Hierodule, als die von Jethro zu Moses Zurückgeführte aber die *Ischtar* ist (o. p. 126 f. und 133), so ist Dies das Resultat eines Verwitterungsprozesses, und in einer älteren Gestalt der Moses-Sage hat Moses oder ein Vorgänger von ihm in der Moses-Sage ausser der Zippora vor ihr in Midian eine zweite Frau geheiratet, welche mit der von Jakob vor der Rahel geheirateten Lea korrespondiert. Vielleicht, wie Jakob eine ältere Schwester der Rahel, eine ältere Schwester der Zippora; und vielleicht kennt die Moses-Sage deshalb grade noch sechs Schwestern, aber keine Brüder der Zippora, wie die Jakob-Sage keine Brüder der Schwestern Lea und Rahel kennt. Wäre somit unsre o. p. 137 ausgesprochene Vermutung richtig, dass Mirjam eine Repräsentantin der Hierodule ist, so wäre sie oder eine Vorgängerin von ihr in der Sage diese andere Frau des Moses neben der Zippora, und vielleicht Deren ältere Schwester gewesen. Heiratet doch auch Hadad, dessen Sage der Moses-Sage so nahe steht (o. p. 221 ff.) als Repräsentantin der Hierodule wohl eine ältere Schwester (o. p. 222). Mirjam wäre dann aus einer älteren Schwester der *Ischtar* eine Solche des *Gilgamesch* geworden.

Warum sind die *Ischtar* und ihre Dienerin, die Hierodule, in der Jakob-Sage — die noch nicht durch Leviticus 18, 18 gestört wird[2]) — durch zwei Schwestern vertreten?

---

1) Eine Bestätigung hierfür werden die Abraham-, die Isaak-, die Simson-, die David-, die Tobit- und die Jesus-Sage bringen.

2) In Parallelsagen, in denen der *Ischtar* und der Hierodule auch

»Weil Deren Söhne als die Stammesheroen in den zwei Bruderreichen Israel und Juda galten« wird man antworten. Und Das kann auch die richtige Antwort sein, trotzdem dass ein gleiches Verhältnis zwischen Vertreterinnen der beiden Frauen des *Gilgamesch*-Epos auch in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen vorliegt, in denen diese Vertreterinnen sich nicht als Ahnfrauen Israel's und Juda's zeigen[1]). Aber hier kann sich ja ein altes Verhältnis verflüchtigt haben[2]).

Ehe wir von Lea und Rahel vorläufig Abschied nehmen, wird noch hervorgehoben werden müssen, dass die Eheschliessung mit einer zweiten Frau, vielleicht in einem Reflex der einen Hierodulenepisode, eine Wucherung ist, einerlei, ob diese sich an ihrem jetzigen Platze gebildet hat oder irgendwo anders, und dann exstirpiert und auf ihren jetzigen Platz verpflanzt worden ist. Denn der dem Jakob in der Hauptsache entsprechende *Gilgamesch* heiratet ja ebenso wenig die der Rahel entsprechende *Ischtar*, wie der dem Jakob in der Hierodulenepisode entsprechende *Eabani*. Aehnliches gilt dann wegen o. p. 231 für eine ältere Gestalt unsrer Moses-Sage.

Nach langem Aufenthalt in Haran tritt Jakob auf göttlichen Befehl mit der Frau, die er am Brunnen getroffen hatte, — und seiner übrigen Familie — die Heimreise an, als ein zweiter Moses, der mit der beim Brunnen getroffenen Zippora auf göttlichen Befehl die Heimreise antritt. In dieser letzteren Reise stecken nach o. p. 133 f. zwei Reisen, die mit einander zusammengefallen sind, und darum nach o. p. 225 f. auch in der entsprechenden Reise Jakob's. Somit zeigt die Jakob-Sage abermals eine

---

zwei Schwestern entsprechen, heiratet der *Gilgamesch* entweder keine von ihnen, oder die »Hierodule« oder die »*Ischtar*« statt der »Hierodule«. Siehe die Jesus- und vorher die Simson- und die David-Sage.

1) S. unten die Simson-, die David- und die Jesus-Sage.

2) In der Abraham- und der Isaak-Sage ist die Vertreterin der Hierodule eine Magd der *Ischtar* geblieben.

ihr mit der Moses-Sage gemeinsame Entwicklung (s. o. p. 227 f.).

Auf dieser Heimreise hat nun Jakob ein Erlebnis, das an ein ähnliches auf der entsprechenden Heimreise Mosis von Midian erinnert[1]), ein Erlebnis, das ich o p. 134 nur erst zögernd mit einem Ereignis des Epos an gleicher Stelle vergleichen konnte: Gott will Moses in der Herberge töten, lässt aber dann von ihm ab; und mit Jakob ringt[2]) bei Pnuel in der Nacht Gott in Gestalt eines Mannes, kann ihn aber nicht bezwingen, und, wie die Morgenröte anbricht, lässt ihn Jakob los[3]). Die hieran anklingende Moses-Sage steht nun aber an der Stelle (o. p. 133 f.), an der im Epos erzählt wird, wie *Gilgamesch*, natürlich in der Nacht, von einem auf ihn gefallenen Stern wie eine Heerschar des Himmelsgottes *Anu* träumt, den er zuerst nicht abschütteln kann, zuletzt aber zu Boden wirft. Darnach hat er noch einen zweiten Traum von einem Manne, zu dem hin man sich versammelt und den er schliesslich auch zu Boden wirft. Dass diese Traumgesichte dem Pnuel-Kampf an gleicher Stelle der Sage, und darum nun auch dem parallelen Erlebnis Mosis zu Grunde liegen, dürfte unbestreitbar sein[4]).

---

1) Vgl. HOLZINGER, zum Exodus, p. 16; oder GUNKEL, zur Genesis², p. 320, der die eine Sage eine lehrreiche Parallele zur anderen nennt, ohne schon zu wissen, dass die beiden gleichen Ursprungs sind.

2) Im Hebräischen: *wajjē'ābēq*. Das geschieht am Flusse Jabbok (*Jabbōq*). Hier liegt, wie man schon früher behauptet hat (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 320) gewiss ein Wortspiel am Tage. Entweder käme das Ringen beim Kampf daher, weil der Kampf beim Jabbok stattfindet, oder der Ort des Kampfes wäre durch das Ringen bestimmt. Die Vorlage hat nun aber das Ringen oder etwas Aehnliches. Also ist der Jabbok wohl ein Eindringling!

3) Genesis 32.

4) Wenn dann in Hosea 12, 5 einerseits erzählt wird, dass Jakob den Engel des Herrn besiegt, darnach aber, dass Jemand weint und um Erbarmen fleht, so kann damit nur der Engel gemeint sein (gegen NOWACK, zu den kleinen Propheten, p. 75, und mit GUNKEL, zur Genesis², p. 320), oder wir hätten hier eine ganz unmotivierte Weiterbildung der Sage. Die Ursage

Diesen Kampf bringt die Quelle J. Alsbald nachher teilt Jakob derselben Quelle zufolge die Schar seiner Frauen und Kinder in drei Teile[1]. Vorher hat er, nämlich noch vor dem Pnuel-Kampf, nach derselben Quelle sein »Volk« und seine Herden in zwei »Heerlager« oder »Heere« geteilt. Nur hierzu hat die Quelle E eine Parallele[2], und man könnte darum schliessen, dass in dieser Quelle die eine Teilung den zwei Teilungen in J, vor und nach dem Pnuel-Kampf, entspricht, also dass Teilungen vor oder nach dem Pnuel-Kampf das Ursprüngliche in J sein könnten. Nun geht in E der Teilung der Herden die Erscheinung der Engel Gottes vorher, die Jakob das »Heer« oder »Heerlager Gottes« nennt[3]. Folglich dürfte dieses »Heer Gottes« der »Heerschar des Himmelsgottes *Anu*« im Traum *Gilgamesch*'s entsprechen, somit diese Erscheinung der Engel in der Quelle E eine Art Dublette zum Pnuel-Kampf in J sein[4].

---

lässt jedenfalls Nichts erkennen, woraus sich ein Weinen des Siegers *Gilgamesch* hätte entwickeln können. — Der Ursprung des Pnuel-Kampfes zeigt auch, dass Jakob trotz seines Kampfes mit Gott nicht etwa (mit GUNKEL, zur Genesis², p. 320; vgl. auch p. 280 und 288) ursprünglich ein Gigant war. — Zu einem griechischen Gegenstück des Pnuel-Kampfes und Reflex der ihm zu Grunde liegenden Ursage siehe unten in Band II die Argonauten-Sage.

1) Genesis 33. 2) Genesis 32. 3) Genesis 32, 2 f.

4) Die Engel Gottes begegnen Jakob bei Mahanaim (*Machanajim*) d. i. »2 Heere« oder »Heerlager«. Die Sage behauptet nun (Genesis 32, 3), dass der Ort seinen Namen von der Begegnung mit den Engeln habe, was natürlich keiner Widerlegung bedarf, da ein Ort dieses Namens ja wirklich existiert hat. Andrerseits kann aber diese Begegnung auch nicht durch den Namen veranlasst sein, da sie aus der Ursage stammt. Also hat der Name nur insofern auf die Sage eingewirkt, als deren Lokalisierung grade bei Mahanaim in der Bedeutung des Namens dieses Orts begründet ist, genau wie die Lokalisierung der parallelen Pnuel-Sage wohl auf der vermeintlichen Etymologie des Namens Jabbok beruht (s. o. p. 233). Die Wahl von Mahanaim zum Lokal der Engelbegegnung wäre somit E zuzusprechen. Daraus aber ergibt sich eine Schwierigkeit. J hat so gut wie E ein anderes Geschehnis, dass allem Anscheine nach ebenfalls zu dem Namen Mahanaim in Beziehung steht (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 318), und zwar eins, das nur

Nach dem Versuche Gottes, Moses in der Herberge zu töten, erfolgt die Begegnung Mosis mit seinem ihm entgegenziehenden Bruder Aaron, in welcher ein Reflex einer zwiefachen Begegnung zwischen den Freunden und Brüdern *Gilgamesch* und *Eabani* erkannt ward (o. p. 134). Und genau Entsprechendes bietet die Jakob-Sage: Nach dem Pnuel-Kampfe erfolgt Jakob's Begegnung mit seinem ihm entgegenziehenden Bruder Esau[1]). In dieser einen Begegnung sind also auch zwei der Ursage enthalten, was auf's neue ein Schlaglicht auf das Verhältnis zwischen der Moses- und der Jakob-Sage wirft (s. o. p. 227 f. und p. 232 f.).

Esau entspräche hier also dem Aaron in der Moses-Sage. Aber dann würde er hier ein Anderer als vorher sein: Jakob soll vor ihm als dem Jäger fliehn und sich hier mit ihm als einem der beiden Freunde *Gilgamesch* und *Eabani* treffen. Allerdings, Das wäre die Konsequenz. Dass aber in Esau auch ein *Eabani* steckt, verrät die Sage auch wohl sonstwie noch deutlich genug: Esau ist stark behaart[2]), was ja auch von *Eabani* gilt[3]). Und andrerseits

---

in der Jakob-Sage, nicht aber in den Parallelen dazu auftritt, also wohl eine Neuerfindung ist und somit aus dem in der Jakob-Sage bereits vorhandenen Namen herausgesponnen zu sein scheint: Jakob teilt so gut nach J wie nach E bei Mahanaim seine Leute mit seinem Vieh in zwei Teile, und J nennt diese zwei Teile »zwei Heerlager« (Genesis 32). Also lässt sich für J und E — und nicht etwa nur E — vor ihrer Vereinigung ein Mahanaim erschliessen. Wie lässt sich Das nun mit einer Annahme vereinigen, dass Mahanaim in E durch die Engelbegegnung bedingt sei, welche in J durch ein erheblich anderes Ereignis vertreten ist? Etwa so?: Mahanaim ist für J und E der ursprüngliche Ort eines Ereignisses aus der *Gilgamesch*-Sage, von dem 1. die Engelbegegnung und 2. der Jakob-Kampf sich abgezweigt haben, und durch dies Ereignis in die Sage hineingekommen. Aus dem Namen des Ortes ist dann die Teilung in zwei Heerlager schon in der Urgestalt von E und J herausgesponnen worden, und dann der Jakob-Kampf, nachdem die Engelbegegnung als Parallele oder Komplement dazu ganz unkenntlich geworden war, wohl durch die o. p. 233 besprochene Volksetymologie von Mahanaim weg an den Jabbok versetzt worden.

1) Genesis 32 f. 2) Genesis 27, 11 und 22 f.

verrät unsre Episode dadurch, dass Esau und Jakob sich nach der Begegnung wieder von einander trennen, vielleicht noch, dass Esau nicht nur der eine der beiden Freunde ist. Denn Diese bleiben ja nach der Begegnung zusammen, so auch Moses und Aaron an der entsprechenden Stelle der Sage. Wiederum aber gehaben sich Esau und Jakob wenigstens so, als ob Beide zusammen nach Seir, dem Wohnsitz Esau's, ziehn wollten[1]), und scheinen auch dadurch zu verraten, dass sie auch das Freundespaar *Gilgamesch* und *Eabani* darstellen. Denn *Eabani* zieht ja an entsprechender Stelle zuerst mit der Hierodule zusammen und dann allein oder mit *Gilgamesch* zusammen zu Dessen Wohnsitz und darum Moses mit Aaron zusammen zu Dessen Wohnsitz hin. Und wiederum hat *Eabani*, dem ja in unserm Stück Jakob-*Gilgamesch* entspricht, vor dem zweiten Zusammentreffen mit *Gilgamesch* den Jäger getroffen und verflucht. Das mag auch erklären, warum Esau, der dem *Eabani* feindliche Jäger, in der Begegnungsszene ein *Eabani* bezw. *Gilgamesch* ist.

Damit wäre die Moses-Sage von Mosis Flucht an bis zum Zusammentreffen zwischen Moses und Aaron in der Jakob-Sage wiedergefunden, und, wie Moses — eigentlich ein *Gilgamesch* — in diesem Stück im wesentlichen als ein *Eabani* auftritt, so zeigte sich auch Jakob bisher zumeist als Solcher. Es wird sich nachher herausstellen, dass auch er eigentlich und in der Hauptsache ein *Gilgamesch* ist.

Nachdem Esau sich von Jakob getrennt hat, kommt Dieser über Sukkoth nach Sichem und hier nun passiert

---

3) Esau ist ein *ʾīsch σα̅ᶜīr*, ein »haariger Mann«, in *Σēᶜīr*-Seir wohnt das auf ihn zurückgeführte Volk der Edomiter, und dessen Name, Edom, erinnert an die Wurzel *ʾ-d-m* für »rot sein«, hängt übrigens im letzten Grunde wohl auch damit zusammen. Andrerseits vertritt Esau 1. den haarigen *Eabani* und 2. den Jäger, dessen Stern wenigstens rot ist (o. p. 84 ff.). Besteht zwischen diesen Dingen ein Zusammenhang oder macht sich hier der Zufall einen Scherz?

1) Genesis 33.

die Dina-Geschichte[1]). Die Analyse der Erzählung soll höchst schwierig sein. Wenigstens zerschnitzelt man sie in verschiedener Weise und auch über die Quellen, denen die einzelnen Schnitzel zuzuweisen wären, ist man sich nicht einig. Nach irgend einer Quelle — oder mehreren — wird in Genesis 34 berichtet: Sichem, der Sohn Hemor's, vergewaltigt Dina, die Tochter Jakob's. Darauf überfallen ihre zwei Brüder Simeon und Levi (nach einer anderen Quelle alle ihre Brüder?) Sichem, die Stadt des Sichem, töten Diesen und bringen Dina wieder heim. In diesem Zusammenhang wird zugleich erzählt, dass alle Männer von Sichem getötet werden und die ganze Stadt geplündert. Dies geschieht also nach der Begegnung Jakob's mit Esau, der im Epos das erste und das zweite Zusammentreffen *Gilgamesch*'s und *Eabani*'s entsprechen. Nach dem zweiten Zusammentreffen aber wird die *Chumbaba*-Episode erzählt: Die zwei Freunde und Brüder *Gilgamesch* und *Eabani* töten *Chumbaba* und holen ihre, wohl von *Chumbaba* geraubte, jedenfalls aber von ihm festgehaltene und gehütete Stadtgöttin *Ischtar-Irnina* nach Erech, und zwar wohl dahin zurück. Wenn somit die Erzählung von der ersten Schlacht gegen Amalek und die von der Zurückbringung der entlassenen Zippora an gleicher Stelle der Moses-Sage allerdings durch ihre Stelle in der Sage, aber nicht schon allein durch ihren Inhalt zu einem Vergleich mit der *Chumbaba*-Episode herausforderten (o. p. 126 f.), so wird man Letzteres von der Dina-Episode bestreiten dürfen. Dina ist klärlich die, wie wir schliessen mussten, geraubte und zurückgebrachte Göttin *Ischtar*[2]), Sichem *Chumbaba*[3]),

1) Genesis 34.

2) In der Dina hat auch WINCKLER, *Geschichte Israels* II, p. 58 f., und zwar deshalb eine *Ischtar* sehen zu dürfen geglaubt, weil sie die einzige Schwester von sechs Söhnen einer Mutter sei, da *Ischtar* der einzige weibliche unter den sieben Planeten sei. Es fragt sich nur, ob Dina zu irgend einer Zeit als Tochter Jakob's noch irgendwie erkennbare Beziehungen zur *Ischtar* gehabt hat. Da diese Frage kaum zu bejahen ist, so ist WINCKLER's Kombination wohl nicht stichhaltig und kann unsrer nicht etwa

und die Brüder Simeon und Levi entsprechen den Brüdern und Freunden *Gilgamesch* und *Eabani*[1])! Dadurch aber wird auch unsre Erklärung für die erste Amalekiter-Schlacht und die Zurückbringung der Zippora bestätigt. Nun spielen diese in der Gegend des Sinai, dieser als Berg der Gesetzgebung hat in der Josua-Sage zum Gegenstück den Berg Ebal bei Sichem (p. 163 ff.), in Sichem spielt aber wiederum auch die Dina-Geschichte!

Freilich ist nun in der Dina-Episode Mehreres, das, sei es von der Ursage, sei es von der parallelen Episode in der Moses-Sage, in bemerkenswerter Weise abweicht. Nicht Jakob-*Gilgamesch* und ein Freund oder Bruder von ihm erschlagen den *Chumbaba*, sondern zwei von Jakob's Söhnen, und nicht, wie in der Moses-Sage, wird als die *Ischtar* die Frau des *Gilgamesch* zurückgebracht, sondern seine Tochter, also die Dina statt der Rahel, die wir oben p. 226 der Zippora als Pendant gegenüberstellen mussten. Indes in seinem erfolgreichen *Chumbaba*-Kampf, der ersten Amalekiter-Schlacht, kämpft auch Moses selbst nicht mit, leitet vielmehr Josua, sein Nachfolger, die Schlacht[2]). Und andrerseits wäre es gar wohl begreiflich, wenn in einer Sage, welche von einer Schändung erzählte, die hiervon betroffene Ahnfrau der zwei Joseph-Stämme eliminiert und durch eine bedeutungslose Figur ersetzt worden wäre[3]).

---

zur Bestätigung dienen. Dass die sechs Brüder der Dina Nichts mit den Planeten zu tun haben, möchte ich ausdrücklich hinzufügen. Wenigstens bemerkt man nichts Derartiges.

3) Vgl. hierzu schon ZIMMERN und JENSEN in der *Zeitschr. f. Assyr.* VII, p. 162 f.

1) Die Brüder Simeon und Levi heissen im Targ. Jon. zu Genesis 49, 5 *ta(e)l(ā)mīn*. Dies hat man früher benutzt, um die genauere Bedeutung eines assyrischen Wortes *talimu* für »Bruder« festzustellen. Das scheint aber nun nicht mehr angängig, nachdem sich jetzt herausgestellt hat, dass die zwei israelitischen Brüder zwei babylonischen entsprechen, die gerade auch *talimu*'s von einander sind.

2) Exodus 17, 9 und 13.

3) Auf eben dieser Linie liegt es, dass Sara und Rebekka in paral-

Nun hat es aber — gegen GUNKEL, zur Genesis[2], p. 417 f. — aller Wahrscheinlichkeit nach eine Tradition gegeben, welche wenigstens die eine Abweichung in der Dina-Episode noch belangloser erscheinen lässt, als sie es an sich schon ist, eine Tradition nämlich, nach der Jakob selbst am Kampfe gegen Sichem beteiligt war. Denn nach Genesis 48, 22 hat Jakob einen *schekem* mit Schwert und Bogen erobert und Joseph gegeben, und mit diesem *schekem* soll zweifellos auf *Schekem*-Sichem, die Stadt des Sichem, angespielt werden[1])[2]).

Nach Kap. 34 der Genesis kommt nach der Vergewaltigung der Dina, aber vor der Bluttat der Brüder, zwischen den Sichemiten und der Familie Jakob's ein Bundesvertrag zustande, wodurch Jene, nachdem sie sich haben beschneiden lassen, mit dieser zu einem Volke werden. Nach dem Siege bei Ai aber, der Parallele zu jener Bluttat, — denn die Kämpfe um Ai sind ja nach o. p. 162 f. auch ein Reflex des *Chumbaba*-Kampfes — erlangen die Gibeoniten, die Nachbarn der Bewohner von Ai, den Bundesvertrag mit den Israeliten, durch den sie Diesen angegliedert werden, und nach der gleichfalls parallelen Schlacht gegen Amalek schliessen sich Midianiter oder Keniter unter Jethro oder Hobab, wohl nach einem

---

lelen Episoden unberührt bleiben. Freilich ist an Sara in einer gleichfalls parallelen Geschichte der hässliche Fleck haften geblieben. S. unten die Abraham- und die Isaak-Sage.

1) STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 196 (wie auch GUNKEL, zur Genesis[2], p. 330) findet eine Erklärung für diese Notiz in der Abimelech-Sage. Aber diese ist doch etwas weither geholt, während unsre Erklärung höchst einfach ist. Doch aber hat Abimelech's Kampf gegen Sichem mythische Beziehungen zu Jakob's Kampf gegen diese Stadt. S. unten die Gideon-Sage.

2) Aus dem Obigem ergibt sich, dass der Handstreich gegen Sichem zum Urbestand der Jakob-Sage und, gegen GUNKEL, zur Genesis[2], p. LXXVIII, nicht etwa zu den jüngsten Sagen der Genesis gehört. Nach Demselben, l. c., p. 330, gehört er allerdings eigentlich nicht einmal in die Genesis hinein!

Bundesmahl, an die Israeliten an (o. p. 166 f.). Obwohl der Vertragsschluss mit den Sichemiten dem Kampfe nicht folgt, sondern vorhergeht, darf er doch wohl als Parallele zu den eben erwähnten ähnlichen Geschehnissen in ganz gleichem Zusammenhange betrachtet werden. Und dass der Vertrag von Sichem mit einem *Chumbaba* und seinem Volk geschlossen wird, während Midianiter oder Keniter und die Bewohner von Ai kein *Chumbaba*-Volk sind, sondern nur unter oder nahe bei einem solchen wohnen, ist auch keine so erhebliche Abweichung, dass sie die Zusammenstellung verbieten könnte[1]).

Vielleicht, dass diese Abweichung es nun erlaubt, den Namen Hobab-*Chōbāb*, den wir o. p. 127 in Anm. 2 noch nicht wagen konnten, mit dem Namen *Chu(m)baba* zusammenzustellen, doch mit ihm zu identifizieren. Denn wenn in den oben besprochenen Parallelen mit einem *Chumbaba*-Volk und dessen Haupt Leute wechseln, die nicht zu einem *Chumbaba*-Volk gehören, sondern nur in dessen Nähe oder unter ihm wohnen, so wäre es allerdings denkbar, dass *Chōbāb*, das Oberhaupt solcher Leute in der Moses-Sage, ursprünglich das Haupt des *Chu(m)baba*-Volkes, also der *Chu(m)baba* der Moses-Sage war.

Aber — wo bleiben die Plagen und die Sintflut? Schon viermal, bezw. dreimal fanden wir in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen einen Reflex von den Plagen und der Sintflut eingekeilt zwischen *Eabani*'s zweitem Zusammentreffen mit *Gilgamesch* und seiner Rückkehr aus der Wüste einerseits und der *Chumbaba*-Episode andrerseits oder doch direkt hinter jener Rückkehr oder direkt vor der *Chumbaba*-Episode (s. o. p. 137 ff., p. 163, p. 195 ff., p. 210 f.). Aber vergebens suchen wir Derartiges zwischen Jakob's Zusammentreffen mit Esau und der Dina-Episode, wo wir es darnach zu suchen hätten. Denn dass Jakob dazwischen

1) Zu parallelen Verträgen siehe die Sagen von Abraham, Isaak und Elias, und vgl. die vom Leviten im Gebirge Ephraim, von Saul und von David.

nach Sukkoth kommt[1]), Moses aber auf der Flucht vor dem Pharao, also in seiner Sintflut-Episode, zunächst nach einem anderen Sukkoth gelangt[2]) — eine allerdings höchst bemerkenswerte Tatsache, wie wir später sehn werden, — würde doch ein recht lichtschwacher Reflex der Sintflut sein.

Doch halt! Hier ist zwar fast eine Leere oder eine vollständige Leere, wo wir eine Fülle erwarten, aber ganz nahe dabei ist eine Fülle, wo die der Jakob-Sage so nahe stehende Moses-Sage und die Ursage eine Leere haben. Und diese Fülle zeigt mit dem Vermissten eine frappierende Aehnlichkeit:

Laban ist der Schwiegervater Jakob's und sein Dienstherr, wie Jethro-Reguel von Moses. Aber während Moses und sein Schwiegervater anscheinend im besten Einvernehmen mit einander leben, lässt sich Das nicht von Jakob und Laban sagen. Nach der E-Quelle nützt Laban Jakob aus, gleichwohl aber gedeiht Jakob's Wohlstand im Gegensatz zu dem Laban's. Gott sagt dann zu Jakob — so nach J — oder der Engel Gottes im Traume — so E —, dass er sich aufmachen solle und in sein Land zurückkehren. Und nun bricht er, fliehend und heimlicher Weise, mit seiner ganzen Familie auf, mit all' seinem Vieh — auch mit seiner sonstigen Habe — und Rahel nimmt den Hausgötzen ihres Vaters mit. Am dritten Tage[3]) erfährt Laban von der Flucht, und jagt ihm mit seinen Stammesgenossen oder Brüdern nach[4]). Das Gesuchte ist gefunden: L a b a n, der dem V i e h z ü c h t e r Jakob ein s e l b s t s ü c h t i g e r H e r r ist, ist ein Gegenstück zum P h a r a o der »Sintflut«, unter dessen J o c h das H i r t e n v o l k der Kinder Israel seufzt — im letzten Grunde = der Schlange der Löwenplage und dem Gotte *Bēl* (o. p. 212 und p. 145) —,

1) Genesis 33, 17. 2) Exodus 12, 37.

3) Erst am dritten Tage, weil Laban von Jakob drei Tagereisen entfernt wohnt (Genesis 30, 36). S. GUNKEL, zur Genesis², p. 305.

4) Genesis 31.

Jakob's Gedeihen im Gegensatz zu den Misserfolgen Laban's dazu, dass die Israeliten von den Plagen nicht betroffen werden, welche das Volk des Pharao schädigen und dezimieren — man kann speziell an die Viehpest denken —, der Befehl Gottes oder seines Engels im Traume an Jakob, zurückzukehren, zu dem gleichen Befehl Gottes an Moses, auch insofern er dem in einem Traume an Xisuthros gegebenen Befehl *Ea*'s entspricht, ein Schiff zu bauen, um sich darauf zu retten (s. o. p. 144); Jakob, der Stammvater der zwölf Stämme Israels', der mit seiner ganzen, vielköpfigen Familie mit den Ahnherren von elf israelitischen Stämmen, und vielem Vieh[1]) davonzieht, ist ein Moses, der mit den zwölf Stämmen Israel's und vielem Vieh als ein Xisuthros mit seiner Familie und seinem Vieh sein Land verlässt; Laban endlich, der Jakob mit seinen Stammesgenossen nachjagt, ist ein Pharao, der mit seinen Aegyptern als ein *Bēl* (o. p. 214) Moses und seinem Volke nachjagt.

Der Star wäre uns also wirklich gestochen: Die Laban-Episode bis zur Verfolgung Jakob's durch Laban enthält Zweierlei: 1. ein Seitenstück zu Mosis Aufenthalt bei Jethro als Dessen Hirte, mit nachfolgender Gottesoffenbarung, Weisung, aus Midian zurückzukehren, und darauf folgendem Aufbruch (o. p. 225 ff.), und 2. ein Seitenstück zu Mosis und des Hirtenvolks der Israeliten Aufent-

1) Diesen Viehbestand soll Jakob nach der J-Quelle (Genesis 30, 32 ff.) in einer für unser Empfinden unreellen Weise erworben haben, indem er durch eine List eine ungewöhnlich hohe Geburtsziffer der ihm ausser anderen zustehenden gesprenkelten Schafe und Ziegen erzielte. Im Hebräischen heisst nun »gesprenkelt« *nāqōd*, ein Wort, das grade (und ausser noch in Genesis 31 nur) in dieser Erzählung angewendet wird — und nach GUNKEL, zur Genesis², p. 300, als Adjektiv für Jakob's Kleinvieh in J ursprünglich allein stand —, Jakob aber ist ein Kleinviehhirte, ein *nōqēd*. Die Erzählung, die nur der Jakob-Sage angehört, demnach in ihr wohl ein Novum ist, könnte also, so gut wie die entsprechende in Genesis 31, von einer Volksetymologie ausgegangen sein. Andererseits hängt es nach GUNKEL, l. c., p. 299, mit dem Namen *Lābān*, d. i. »der Weisse«, zusammen, dass Dessen Träger die weissen Schafe und Ziegen gehören sollen. Vgl. o. p. 230. Anm. 3.

halt in Aegypten und dem Aufbruch des ganzen Volks (mit seinem Vieh) aus Aegypten, welchem dann der Pharao mit seinen Aegyptern nachjagt. Zwei zum Teil ganz ähnliche, dazu auf einander folgende Geschichten der Jakob-Sage sind also innig mit einander verschmolzen worden: ein Dienstherr ist mit einem königlichen Tyrannen, ein Aufbruch mit Frau und Kind (oder Frauen und Kindern) — der selbst wieder zwei Aufbrüche aus der Wüste darstellt (o. p. 133 f.) — ist mit einer Flucht mit Familie und Viehheerden zusammengefallen. Dabei sind somit auch, wie abermals auch in der Moses-Erzählung (o. p. 145), zwei Gottesoffenbarungen zusammengefallen, eine, welche auf die Rückkehr Jakob's als eines *Eabani* abzielt, und eine, welche seine Auswanderung als die eines Xisuthros bezweckt. Damit scheint indes im Streit zu liegen, dass die erstere nach o. p. 228 wohl bereits durch die Gottesoffenbarung in Bethel vertreten ist. Aber Nichts hindert, wie schon o. p. 229 bemerkt, die Annahme einer partiellen Dublette.

Und somit ist Jakob-*Gilgamesch*, ein Stammvater seines Volks, in Haran und auf der Flucht aus Haran nicht nur ein *Eabani*, sondern vor Allem ein Reflex des Xisuthros, des — Stammvaters der Menschheit!

Es ist jetzt Zeit, Jakob und Laban dort wieder aufzusuchen, wo wir sie verlassen haben. Jakob flieht als Xisuthros, Laban setzt ihm nach als *Bēl*. Vor dem Pharao als *Bēl* flieht Moses als Xisuthros und geht trocknen Fusses durch das Schilfmeer. Darnach erreicht er weiter als Xisuthros den Götterberg Sinai als den Sintflutberg, und dort wird ein Altar errichtet, werden »12 Malstein« aufgestellt, werden Opfer geopfert, wird mit Gott (!) als dem *Bēl* der Sintflutgeschichte ein Bund geschlossen als ein anderer Noah-Bund, wird gegessen und getrunken im Anschaun Gottes. Jakob aber setzt nach seiner Flucht über »den Fluss«[1]), und erreicht das Gebirge Gilead, und dort

1) Gern möglich, dass in unsrer Jakob-Sage damit der Euphrat gemeint ist, den Jakob auf dem Wege von Haran nach Palästina überschreiten

holt ihn Laban am siebenten Tage oder nach sieben Tagen ein. Gott aber befiehlt ihm Nachts im Traume, Jakob auch kein böses Wort zu sagen, und so versöhnt er sich mit ihm, nachdem er ihm nur Vorwürfe wegen seiner heimlichen Flucht gemacht und vergeblich seinen ihm gestohlenen Hausgötzen gesucht hat. Und dann schliesst der Aramäer Laban mit Jakob, dem Ahnherrn Israel's, einen Bund und Grenzvertrag, wie mit einem Grenznachbarn und Landesfeind[1]). Ein Malstein wird dann errichtet und ein Steinhaufen gemacht, und auf ihm ein Mahl abgehalten, und nach einer anderen Quelle schlachtet Jakob ein Opfertier und lädt seine »Brüder« bezw. Stammesgenossen zum Mahle ein. Darnach trennen sich Laban und Jakob von einander und Laban kehrt zurück in seine Heimat[2]).

Ein heller Blitz erleuchtet die seit Jahrtausenden umdunkelte Szene auf dem Gilead-Berge: Wir sehn dort jetzt, von grellem Lichte umflossen, den Götterherrn *Bēl*, wie er sich zusammen mit seinen Brüdern, den andern Göttern, durch feierlichen Vertrag mit Xisuthros auf dem Sintflutberge versöhnt. Wie Moses auf dem Sinai, so versöhnt sich Jakob auf dem Gebirge Gilead mit seinem Feinde *Bēl*; und der Malstein und der Steinhaufen und das Opfer und das Opfermahl und der Bund auf dem Gilead-Berge sind Seitenstücke zu den »12 Malstein« und dem Altar und dem Opfer und dem Opfermahl und dem Bunde auf dem Sinai[3]); und ferner, was auf dem Gilead-Berge geschieht, zu den Vorgängen auf dem Ebal und bei

musste. Dass der Fluss aber ausdrücklich genannt wird, kann wenigstens darauf gedeutet werden, dass dessen Ueberschreitung wie die des Schilfmeers in der Moses-Sage ein wesentliches Stück der Sage ist.

1) Wie sich aus dem sofort Folgenden ergibt, hat man (s. GUNKEL, zur Genesis[2], p. 284) anscheinend sehr richtig geschlossen, dass »die Beziehung auf die historischen Völker Aram und Israel in diese Sage erst nachträglich hineingedeutet ist«.

2) Genesis 31 und 32, 1.

3) Siehe hierzu HOLZINGER (zum Exodus, p. 104), der erklärt, dass

Sichem auf dem Platze mit dem Malsteine in der Sage von Josua I (o. p. 164 und p. 174 f.[1]), zu dem Opfer bei Beth-Semes in der Sage von Josua II (o. p. 183 f.) und vielleicht zu dem Opfer in Jerusalem in der Sage oder Geschichte von Josua III (o. p. 191 f.).

Und nun erkennen wir auch noch die Ursprünge von allerlei Einzelheiten der Gilead-Episode:

Laban erreicht Jakob am siebenten Tage oder nach sieben Tagen und dann wird geopfert, weil das Opfer auf dem Sintflutberge am siebenten oder nach einem siebenten Tage nach der Landung der Arche steigt, entsprechend dem, dass Moses am siebenten Tage auf dem Sinai zu Gott in die Wolke hineingeht (o. p. 148 f.).

Laban beklagt sich über die Flucht Jakob's, wohl zum mindesten auch, weil *Bēl* sich über die Rettung des Xisuthros beschwert[2]).

Gott hat Laban befohlen, zu Jakob auch kein unfreundliches Wort zu reden, weil der Gott *Ea* auf dem Sintflutberge *Bēl* zur Milde ermahnt. Darum hat ja auch der Prophet Semaja Rehabeam im Auftrage Jahve's geheissen, vom Zuge gegen Jerobeam abzustehn (o. p. 214).

Der Steinhaufe, »auf« dem — gegessen und deshalb vorher — geopfert wird, wird »Warte«, *misspā*, genannt[3]), und Xisuthros opfert auf dem »Turm«, wohl einem Wartturm (o. p. 44), des Berges. Es erhebt sich daher die Frage, ob die Warte, *misspā*, ob also der Ort Mizpa *(Misspā)*, um den es sich dabei im Grunde handelt, in der Jakob-Sage durch die Ursage bedingt ist[4]).

---

das Mahl auf dem Sinai mutatis mutandis dieselbe Bedeutung habe, wie das Opfermahl auf dem Gilead-Berge!

1) Vgl. hierzu HOLZINGER, zum Buch Josua, p. 99, wonach der von Josua bei Sichem errichtete Stein eine ähnliche Bedeutung hat, wie das »von Jakob und Laban aufgestellte Denkmal«!

2) *Keilinschr. Bibl.* VI, p. 242 f., Z. 172 ff. 3) Genesis 31, 49.

4) Andere Sagen werden Dies befürworten. S. unten die Sage von Josua II (in der Analyse der Saul-Sage), die vom Leviten im Gebirge Ephraim und die von Jephthah.

Der Stein auf dem Acker Josua's II bei Beth-Semes, auf dem ein Xisuthros-Opfer dargebracht wird, ist ein »Zeugenstein«, so gut wie der bei Sichem von Josua I, ebenfalls in einer »Sintflutepisode«, errichtete (o. p. 184). Und ebenso ist nach dem uns vorliegenden Text der Malstein so gut wie der Steinhaufen auf dem »Sintflutberg« in Gilead ein Zeuge für den Bund zwischen Jakob und Laban[1]). Nun aber wird in der Jakob-Geschichte der Name Gilead *(Gilʿād)* mit der Aufhäufung des »Zeugensteinhaufens« kombiniert und so erklärt: *gil*, das ist *gal* = »Haufen«, und *ʿād*, das ist *ʿēd* = »Zeuge«[2]). Darum muss gefragt werden: Ist der Gilead-Berg zunächst in der Jakob-Sage einem *gal ʿēd* zu danken oder umgekehrt dieser dem Namen Gilead, und beweisen dann die Zeugensteine von Sichem und von Beth-Semes, dass die dort dargebrachten Xisuthros-Opfer ursprünglich auf dem Gilead-Berge stiegen? Die Frage wäre ganz in diesem zweiten Sinne entschieden, wenn wir bei Beth-Semes und Sichem oder sonstwo ausserhalb Gilead's in einer Sintflutepisode einen »Zeugensteinhaufen« statt nur eines »Zeugensteins« oder neben einem solchen fänden und wenn ein solcher auf dem Gilead-Berge nicht neben dem »Zeugensteinhaufen« erschiene. Da das Gegenteil hiervon der Fall ist, wir wenigstens auf dem Sinai und bei Sichem in Sintflutbergepisoden neben dem Malstein den Altar treffen (o. p. 148 und p. 175), auf dem Gilead-Berge aber das Opfermahl auf dem Steinhaufen gegessen wird, so muss man schliessen, dass die Zeugensteine in den Sintflutbergepisoden von Beth-Semes und Sichem nicht von dem Namen Gilead abhängig sind, aus ihnen also nicht zu folgern ist, dass deren Schauplatz ursprünglich das Gebirge Gilead war, und dass der Zeugenstein auf dem Gilead-Berge aus einem Steinaltar daneben, der ursprünglich kein Zeuge war, einen *gal ʿēd*, d. i. einen »Zeugensteinhaufen«[3]) gemacht hat. Aehnlich und doch

1) Genesis 31, 47 f. und 51 f. 2) Genesis 31, 47 f.

3) Wie die Elisa-Elias-Sage lehren wird, besteht der Altar auf dem

anders würde es liegen, wenn die zwölf Steine, deren Zahl und von denen wenigstens einer auf den Sintflutberg oder doch zum Sintflutberg gehören, in der Josua-Sage deshalb bei Gilgal lokalisiert wären (o. p. 165), weil dessen Name an *gal* = »Steinhügel« erinnerte.

Der Malstein ist Zeuge von Geschehnissen in einer »Sintflutepisode«, und zwar in der Josua- und in der Jakob-Sage speziell auch von einem Bundesschluss; er wird in dem einen Falle, in dem *Bēl* als der sich Versöhnende durch einen Menschen vertreten ist — in der Jakob-Sage, und zwar durch Laban — wohl nach der ältesten erreichbaren Gestalt dieser Sage von Diesem errichtet[1]); Gott aber als der *Bēl* auf dem Sintflutberge macht als »Zeichen« des Noah-Bundes, ebenfalls eines Xisuthros-Bundes (o. p. 147), den Regenbogen! Der soll ihn an den Bund erinnern[2]), wie der Malstein den Laban-*Bēl*. Diese Denkmäler dürften also wohl Gegenstücke zu einander sein. Darf man weiter gehen und in dem Malstein — ursprünglich vielleicht in der Form einer oben gerundeten Stele gedacht — einen Ersatz für den Regenbogen sehn?? Der Regenbogen also einst in der Sintflutbergepisode ein Malstein und Denkmal Gottes, ehe daraus ein irdischer Malstein ward?

Laban-*Bēl* kehrt nach seiner Sintflutbergepisode wieder heim, wie die dem Pharao der Moses-Sage als einem *Bēl* entsprechenden Philister-Fürsten der Sage von Josua II (o. p. 183), weil *Bēl* nicht auf dem Sintflutberge wohnt, oder schon, weil Laban nicht auf dem Gilead-Berge wohnt und die Philister-Fürsten nicht bei Beth-Semes zu Hause sind. In der Moses-Sage liegen die entsprechenden Dinge etwas anders. Jahve als *Bēl* kommt in Mosis Sintflutbergepisode zwar auch erst in dieser Episode auf den Sinai[3]), aber dann kehrt er nicht wieder zurück, sondern begleitet die

---

Sintflutberge in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage ursprünglich aus zwölf Steinen.

1) Genesis 31, 51. 2) Genesis 9.

3) Exodus 19, 11 und 20 (vgl. aber Vers 3).

Israeliten in der Lade[1]). Eine solche Vorstellung war wohl schon durch die Annahme bedingt, dass die Bundeslade, die Wohnung Gottes, vom Sinai an die Israeliten begleitete. Andererseits kehrt in der Moses-Sage der Pharao, der auch dem *Bēl* der Sintflutepisode entspricht, nicht nur nicht wieder von seiner Verfolgung heim, sondern ertrinkt gar mit seinen Aegyptern, ohne dass Dies allerdings ausdrücklich gesagt würde. Offenbar ist hier also der göttliche Herr des Landes mit dem Könige des Sintflutvolks zusammengefallen, der natürlich mit diesem zusammen ertrinken musste.

Die Moses-Sage lässt eine Dublette zur Sintflutbergepisode bei und auf dem Sinai in Moab spielen (o. p. 152), die Jakob-Sage eine parallele Episode in Gilead, nördlich von und angrenzend an Moab, und wie dies im Ost-Jordan-Lande. Behalten wir Das im Auge[2]).

Ehe wir zu einer besonders bemerkenswerten Beziehung zwischen der babylonischen Sintflutgeschichte und der Jakob-Sage übergehn, sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass diese von einer Sintflutkatastrophe kein Atom erhalten hat, genau so wie die Sage von Josua II.

Laban-*Bēl* jagt dem Jakob-Xisuthros zürnend nach, weil er mit Weibern und Kindern und all' seinem Besitz heimlich geflohen ist. Aber vor Allem verübelt er es ihm, dass man ihm seinen Hausgötzen entwendet hat. Rahel hat ihn mitgenommen. Nun geht Laban oben auf dem Berge in das Zelt Jakob's, das Lea's und das der beiden Mägde hinein, schliesslich auch in das der Rahel und sucht den Hausgötzen, findet ihn aber nicht. Denn Rahel sitzt darauf in ihrer Kamelsänfte und verbirgt ihn vor Laban und lässt ihn nicht an ihn herankommen. Und so erhält Laban seinen Hausgötzen nicht wieder[3]). Was hat

---

1) Numeri 10.

2) Vgl. unten unsre Jakob-Sage und die Sagen von Saul, David, Elisa und Elias und Jesus.

3) Genesis 31.

Das zu bedeuten? Das sieht nicht nach *Gilgamesch*-Epos, nicht nach Sintflutepisode aus. Und doch. Laban ist oben auf dem Berge ein *Bēl*. Dem ist Xisuthros entschlüpft, und Der will nun Xisuthros in seine Gewalt bekommen und verderben. Aber wie er auf den Berg hinaufkommt, da ist die Göttin *Bēlit* dagegen, dass er an das Opfer herankomme, vor dem Xisuthros zu denken ist. *Bēl* wird dann begütigt und sucht nun Xisuthros in seinem Schiffshause auf, in welchem Der sich wohl vor ihm versteckt hat, holt ihn heraus, vergreift sich aber nicht an ihm, sondern macht ihn zu einem Gotte. Also ist der dem Laban entführte Hausgötze[1]) ein Reflex des vergöttlichten Xisuthros, vertritt die Rahel wohl die Göttin *Bēlit* und repräsentiert ihr oder Jakob's Zelt das Schiffshaus oben auf dem Sintflutberge[2])!

Ein Götze, ein Hausgötze für den göttlichen Stammvater des Menschengeschlechts! Als ob Das neu wäre. Wir erkannten oben p. 180 ff., dass die Bundeslade die Arche oder speziell das Archenhaus mit Xisuthros darin vertritt. In der Lade wohnt ja aber — der Gott Israel's.

Eine Lade nehmen nun auch die Israeliten mit, die unter Moses als einem Xisuthros aus Aegypten ausziehn, nämlich einen Sarg mit den Gebeinen Joseph's[3]). Wir werden schon unten in diesem Kapitel[4]) erkennen, dass die Moses-Sage so gut wie die Jakob-Sage auf eine Sage zu-

---

1) Man würde als ein Quidproquo für den Stammvater des Menschengeschlechts, da dies durch Jakob's Familie vertreten ist, eher einen Götzen erwarten, der Jakob gehört. Die Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim und die David-Sage werden uns in der Tat zeigen, dass nicht Laban, sondern Jakob dessen ursprünglicher Besitzer ist.

2) Hiernach ist es kaum erlaubt, mit GUNKEL, zur Genesis², p. 305, in der Hausgötzen (Teraphim)-Episode eine »Teraphim-Witzgeschichte« zu erkennen. Dem Erzähler ist es mit der Geschichte blutiger Ernst gewesen. Und wenn doch dem letzten Erzähler nicht, so hat die Erzählung selbst gleichwohl einen durchaus ernsten Ursprung. Vgl. unten die Sagen vom Leviten im Gebirge Ephraim und von David.

3) Genesis 50, 26; Exodus 13, 19; Josua 24, 32. 4) S. u. p. 253.

rückgeht, die im Gebiet der Joseph-Stämme zu Hause ist. Gehört daher das Mitnehmen der Leiche Joseph's zu der Moses-Sage als ein integrierender alter Bestandteil, so wird sie mitgenommen als die des Stammvaters. Dann aber könnte es nicht oder doch kaum zweifelhaft sein, dass — Joseph's Leiche im Kasten, welche die Israeliten in einer Sintflutepisode mitnehmen, ein Gegenstück ist zu dem Hausgötzen, der an gleicher Stelle der Sage und ebenfalls in einer Sintflutepisode in der Jakob-Sage mitgenommen wird. Also wechseln wohl in bisher analysierten *Gilgamesch*-Sagen mit einander: ein Hausgötze, die heiligen Gebeine des Stammvaters[1]) und der Stammesgott als Reflexe von dem Ahnherrn des Menschengeschlechts! Aber wie nun? Dann wäre ja in der Jakob-Sage, wie in der Moses-Sage, Xisuthros zweimal vertreten, nämlich einmal durch Etwas, das nur ihn repräsentiert, und einmal durch eine Person — Jakob und Moses —, die zugleich ein *Gilgamesch* ist. Das kann uns nun aber in keiner Weise mehr überraschen, nachdem wir oben festgestellt haben, dass in der Sage von Josua I ein Analogon dazu noch viel deutlicher vorliegt, indem Josua I ein *Gilgamesch* und ein Xisuthros, aber der Vater der Rahab auch ein Xisuthros ist (s. o. p. 161 f.). Erheblicher wäre es aber, wenn unsre Vermutung zuträfe, dass auch der Gott in

---

1) Möglicherweise ist uns Joseph durch eine ägyptische Inschrift als ein alter Gottesname bezeugt, falls nämlich mit EDUARD MEYER (*Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft* VI, 5) *J-sch-p-ʾ-r*, für gehörtes *J-sch-p-ʾ-l*, in einer Liste palästinensischer Ortsnamen »*Jōsēp*-Gott« bedeutet. Die Verschiedenheit der Zischlaute stände einer solchen Annahme nicht im Wege. Denn da Joseph der Stammvater von Ephraim und Manasse ist, die Ephraimiten aber für älteres *schibbōlet sibbōlet* sprachen (Richter 12,6), so könnte Joseph (*Jōsēp*) eine jüngere Form für ein älteres *Jōschēp* (*Jōschip*) sein. Die oben genannte Inschrift ist ja viele Jahrhunderte älter als das älteste alttestamentliche Schriftstück, in dem Joseph genannt wird. [Nach W. M. MÜLLER in der *Orient. Litteraturz.* 1899, Sp. 397, hat schon GROFF, in der *Rev. Ég.* IV, 98, die Aussprache *sibbōlet* für *schibbōlet* zur Erklärung einer Schreibung *J-sch-p* für *Jōsēp* herangezogen. Korrekturnote ZIMMERN's.]

der Bundeslade in den Sagen von Josua I und Josua II Xisuthros vertritt. Denn dann wäre Dieser in der ersteren Sage durch drei Reflexe repräsentiert, nämlich durch Josua, den Vater der Rahab und den Gott in der Lade. Aber zu Bedenken könnte auch ein solcher Tatbestand keine Veranlassung bieten. Dgl. kann durchaus als ein Resultat einer Entwicklung betrachtet werden, zumal diese auch durch eine Kontamination nahe verwandter Sagen mit einander beeinflusst werden konnte, in denen etwa der Xisuthros durch nur je einen oder zwei Reflexe vertreten war.

Die Sinai-Episode hat ihren Platz hinter der ersten Amalekiter-Schlacht gefunden, statt vor ihr, wo man sie erwarten konnte (o. p. 154), und ganz in Uebereinstimmung hiermit fanden wir die Parallele zu ihr in der Josua-Sage hinter der zweiten Schlacht bei Ai, der Parallele zur ersten Amalekiter-Schlacht (o. p. 165). Diesen beiden Schlachten soll der Kampf Simeon's und Levi's gegen Sichem entsprechen (o. p. 237 ff.). In der Jakob-Sage treffen wir nun deren Sintflutbergepisode, die Gileȧd-Episode, welche ein Gegenstück zur Sinai- und zur Ebal-Episode ist (o. p. 243 ff.), nicht hinter dem Kampf bei und in Sichem. Da aber jene Episode mit einer anderen verschmolzen (o. p. 242 f.) und ihr Platz jetzt durch deren Stelle bestimmt ist, so mag sie ursprünglich dort gestanden haben, wo wir sie nach der Moses- und der Josua-Sage erwarten, also hinter dem Kampf bei und in Sichem. Und nun finden sich jedenfalls genau an dieser Stelle andere Bruchstücke der Sintflutbergepisode! Unmittelbar nach Sichem's Ermordung gebietet Jakob, nachdem ihm Gott befohlen hat, nach Bethel aufzubrechen und dort Jahve einen Altar zu errichten, seiner Familie, die fremden Götter oder genauer die Götter der Fremde abzuschaffen, sich zu reinigen und die Kleider zu wechseln. Darauf übergibt man ihm alle Götter der Fremde, dazu die Ohrringe[1]), und

1) *näzem*'s. Zu *näzem*'s als Zeugen der Abgötterei s. Hosea 2,15.

Jakob vergräbt sie unter dem heiligen Baume bei Sichem. Sodann zieht er mit seiner Familie nach Bethel und errichtet dort Gott, gemäss dem an ihn ergangenen Befehl, einen Altar[1]). Ganz Aehnliches bietet nun aber die Moses-Sage in ihrer Sintflutbergepisode: Beim Sinai angekommen, unmittelbar nach der Amalekiter-Schlacht und der sich daran anschliessenden Jethro-Episode, die nach o. p. 237 ff. beide in Jakob's Sichem-Episode vertreten sind, heiligt Moses das Volk und man wäscht die Kleider auf Gottes Befehl[2]). Dann wird der Dekalog verkündet, der damit beginnt, dass Jahve der Gott Israels sei und dass dies keinen Götzendienst treiben solle[3]). Später — nach der Episode mit dem goldenen Kalbe — befiehlt Gott Moses, vom Sinai aufzubrechen, und durch ihn den Israeliten, ihren Schmuck abzulegen. Letzteres geschieht darauf. Wenn Ersteres, im Unterschiede von der Jakob-Sage, nicht zur Ausführung kommt[4]), so dürfte Das mit der Veränderung zusammenhängen, welche die Moses-Sage durch die nur ihr eigene Zerstörung des goldenen Kalbes und Einfügung der Priesterkodexgesetzgebung erlitten hat.

Das Gebot, Jahve, und das Verbot, den fremden Göttern zu dienen, gehören also zur Sintflutbergepisode, offenbar als der Kern der Gesetzgebung, der Kern, an den der Dekalog angeschlossen worden ist, ebenso wie oder wie darnach das Bundesbuch und ebenso wie später die Gesetzgebung des Priesterkodex. Steht doch jenem Gebot und dem entsprechenden Verbot in der Ursage lediglich gegenüber des Xisuthros Ermahnung an die nicht mit ihm entrückten Archengenossen, gottesfürchtig zu sein (vgl. o. p. 149 f.)! In der Josua-Sage haben wir nun ebenso wie in der Moses-Sage vor dem Tode des Helden ein Duplikat

1) Genesis 35.

2) Holzinger, zum Exodus, p. 67, vergleicht hiermit ahnungslos das oben von uns dazu gestellte Gebot Jakob's!

3) Exodus 19 f. 4) Exodus 33.

zur Sintflutbergepisode (o. p. 174 ff.), und in diesem Duplikat befiehlt Josua, wie Jakob, die fremden Götter abzuschaffen[1])! Und Das geschieht bei Sichem, ebenso wie in der Jakob-Sage! Bei dem heiligen Baume von Sichem[2]), ähnlich wie in der Jakob-Sage[3])[4])!

Moses wird beim Sinai von Gott befohlen, aufzubrechen und Israel in das Land der Verheissung zu führen. Obwohl aus dem Aufbruch vorläufig Nichts wird (s. dazu o. p. 252), so durften wir in diesem Befehl doch eine Spur von der Rückkehr der Archengenossen vom Sintflutberge nach Babylonien vermuten (o. p. 151). Damit wären dann auch der analoge und parallele Befehl Gottes an Jakob bei Sichem und ein entsprechender Jakob's an seine Familie[5]), nämlich von Sichem aufzubrechen, auf ihre Vorlage zurückgeführt. Genauer noch aber wäre als die Vorlage von allen drei Befehlen anzusprechen der Befehl des vom Sintflutberge scheidenden vergöttlichten Xisuthros an seine zurückbleibenden Archengenossen, nach Babylonien zurückzukehren. In der Tat kehrt ja nun aber Jakob, indem er Jahve's Befehl, und Jakob's Familie, indem sie seinen Befehl befolgt, über Bethel in seine Heimat zurück! Andrerseits aber soll Jakob von Sichem wegziehen, nur um in Bethel zu verweilen und dort einen Altar zu errichten. Entspricht somit Bethel Babylonien in der Ursage, also — der Heimat des Xisuthros, und ist demnach Bethel ursprünglich die Heimat des Xisuthros oder des *Gilgamesch*-Xisuthros der Jakob-Sage? Dazu würde stimmen, dass nach o. p. 249 f. die Jakob-Sage auf eine im Gebiet der Joseph-Stämme, Ephraim und Manasse, heimische, zurückgehn soll. Denn Bethel liegt ja auf ephraimitischem Gebiet. Siehe unten p. 255, p. 267 und p. 272 Anm. 5.

---

1) Josua 24, 23. 2) L. c. V. 26. 3) Genesis 35,4.

4) Das Verbot in der Josua-Sage und das in der Jakob-Sage hat man bereits als Varianten von einander bezeichnet, als man deren gemeinsamen Ursprung aus der *Gilgamesch*-Xisuthros-Sage noch nicht ahnen konnte. S. GUNKEL, zur Genesis², p. 337. 5) Genesis 35, 3.

Spielt sich also in oder bei Sichem ein Stück von Jakob's Sintflutbergepisode ab, dann scheint folgende Erwägung nicht ganz unberechtigt zu sein: Die Jakob-Sage bringt die zum Sintflutberg gehörige Errichtung von Malstein und »Altar« in der Gilead-Episode (o. p. 244), aber die Moses-Sage nicht an gleicher Stelle, sondern an der, an welcher das zweite Stück von der Sintflutbergepisode in der Jakob-Sage steht, nämlich in der Sinai-Episode, und ebenso hat die Josua-Sage die Altarerrichtung an dieser Stelle, nämlich in der Ebal-Episode (o. p. 148 und p. 164). Nun errichtet Jakob, nach Sichem gekommen, dort einen Altar[1]), oder, wie Wellhausen (*Jahrb. f. Deutsche Theol.* XXI, p. 438, Anm. 1) konjiziert, einen Malstein, oder, mit Kautzsch und Socin (Genesis², p. 79), einen Malstein und einen Altar. Man darf daher fragen, ob beide — wenn nicht nur einer[2]) von ihnen — Dubletten von dem Malstein und — bezw. oder — dem Steinhaufenaltar auf dem Gebirge Gilead sind.

Oben, auf p. 154, bemerkten wir zur Einordnung der Sintflutbergepisode hinter die *Chumbaba*-Episode in der Moses-Sage, dass sie vielleicht eine Vereinerleiung des Götterbergs der *Chumbaba*-Episode mit dem Sintflutberge zur Voraussetzung habe. Die Jakob-Sage scheint Dies zu bestätigen. Denn in ihr haben die beiden Episoden sogar das gleiche Lokal, nämlich Sichem.

Jakob-*Gilgamesch* zieht also nach Bethel, errichtet dort einen Altar und opfert natürlich Jahve. An entsprechender Stelle, d. h. nach einem Stück einer Sintflutepisode, geht Jerobeam nach Bethel, errichtet dort einen Altar und will den goldenen Kälbern opfern (o. p. 218). Dies soll eine Parallele zu dem Opfer sein, das dem goldenen Kalbe beim Sinai dargebracht wird (o. p. 218 f.). Also sind Jakob's Altarerrichtung und Opfer in Bethel ein

1) Genesis 33, 20.

2) Die Abraham-Sage nach J lässt Abraham an entsprechender Stelle nur einen Altar errichten! Also ist es Nichts mit den Konjekturen? Vgl. unten die Abraham-Sage.

Seitenstück zu der Altarerrichtung und dem Opfer vor dem goldenen Kalbe beim Horeb-Sinai und den entsprechenden Vorgängen in Bethel in der Jerobeam-Sage! Und klar scheint schon jetzt erkennbar: das verwerfliche Opfer vor dem goldenen Kalbe ward einst von der Sage nicht als verwerflich betrachtet, sondern erst später als Frevel empfunden. Eine Folge auch hiervon war es dann wohl, dass es, wie die Anfertigung des goldenen Kalbes, in der Moses-Sage von dem *Gilgamesch* Moses auf Aaron abgewälzt wurde[1]).

Nach dem o. p. 253 Bemerkten scheint das ephraimitische Bethel in der Jakob-Sage ursprünglich die Heimat des Xisuthros oder des *Gilgamesch*-Xisuthros gewesen zu sein. Eine weitere Bestätigung hierfür scheint nun darin zu liegen, dass die Jerobeam-Sage, in der eine Bethel-Episode einer gleichen in der Jakob-Sage entspricht, im Stamme Ephraim heimisch ist.

Damit wäre die Sintflutepisode innerhalb der *Gilgamesch*-Sage von Jakob jedenfalls absolviert. Wir kehren nun zu dieser selbst zurück.

Das letzte von ihr besprochene Abenteuer war die Dina-Episode, ein Reflex der *Chumbaba*-Episode des Epos. Dieser folgt darin die Szene mit *Ischtar*'s Liebeswerbung: *Ischtar* »erhebt die Augen[2]) zur Schönheit *Gilgamesch*'s« und bittet ihn um seine Liebe, mit den Worten: »Wohlan, *Gilgamesch*, buhle (mit mir), schenke mir Deine Leibesfrucht«. Aber er weist sie zurück und ruft ihr die früher von ihr Geliebten ins Gedächtnis, die sie unglücklich gemacht habe, und nennt dabei als letzten *Ischullānu*, den Gärtner ihres Vaters, der, wie er, ihre Liebe verschmähte und dafür irgendwie »festgesetzt« wurde. Darauf steigt *Ischtar* zum Himmel empor und beklagt sich bei eben diesem Vater, dem Himmelsgotte, über *Gilgamesch*. Diese

1) Siehe unten die Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim und die Gideon-Sage.

2) Oder: das Auge.

Episode suchen wir vergeblich direkt hinter der Dina-Episode, vergeblich auch direkt hinter dem Altarbau in Bethel, der noch zur eingeschachtelten Sintflutepisode gehört (o. p. 254 f.), finden sie wohl aber nicht weit dahinter — Niemand müsste Das billigerweise belächeln können — in der Joseph-Potiphar-Geschichte der J-Quelle wieder: »Joseph aber war schön von Gestalt und schön von Aussehn[1]). Darnach erhob das Weib seines Herrn ihre Augen zu Joseph und sprach zu ihm: Lege Dich zu mir«. Aber Joseph widersteht ihr und nun beklagt sich das Weib des Potiphar (oder nach J irgend eines Aegypters) bei ihrem Manne und verleumdet Joseph als Angreifer auf ihre Ehre, und Dieser lässt ihn in's Gefängnis werfen[2]).

Dass Das dieselbe Geschichte ist, wie die »*Ischtar*-Episode« im *Gilgamesch*-Epos, bedarf wirklich keiner Erörterung[3]). Aber verschiedene, anscheinende und wirkliche Seltsamkeiten, welche die israelitische Sage von der babylonischen unterscheiden, bringen uns zunächst in Verlegenheit.

Ischtar soll in der Jakob-Sage vorher als Rahel und als Dina erscheinen (o. p. 230 f. und p. 236 f.). Hier taucht sie somit in einer dritten Verkleidung auf, und zwar als eine Aegypterin. Allein: in der »*Ischtar*-Episode« sollte in der Moses-Sage der *Ischtar* auch nicht Zippora-*Ischtar*, sondern aus o. p. 128 dafür vermutetem Grunde ein anderes

---

1) Das wird hier zum ersten Mal gesagt, obwohl schon vorher in Genesis 37 Gelegenheit dazu gewesen wäre, weist also wohl noch auf den Zusammenhang hin, aus dem es stammt.

2) Genesis 39.

3) S. bereits STUCKEN in s. *Astralmythen* III, p. 161. Eine ägyptische Parallele zur Potiphar-Geschichte hat wohl zu der Annahme veranlasst, dass die »Joseph-Novelle« zum Teil auf ägyptische Sagen zurückgehe (so GUNKEL, zur Genesis², p. LV). Allein zu einer solchen Annahme liegt jetzt keine Berechtigung mehr vor, da die Potiphar-Geschichte sich nun fraglos als ein Absenker aus der babylonischen *Gilgamesch*-Sage darstellt. Vgl. übrigens unten vor Allem die David-Sage und in Band II die Bellerophontes-, die Peleus- und die Hippolytos-Sage.

Weib, nämlich das kuschitische Weib entsprechen, also eine Aethiopierin. Nun ist aber Diese so gut wie die Frau des Aegypters Potiphar, welche sich die Sage doch natürlich als Aegypterin denkt, eine Hamitin[1])[2]). Ferner dürften wir, scheint's, als den Mann in der Verführungsszene Jakob-*Gilgamesch* erwarten. Statt Dieses aber tritt eine neue Figur, nämlich Joseph, auf. Allein: Joseph wird gefangen gesetzt, nicht wie *Gilgamesch*, sondern wie *Ischullānu*, der, wie *Gilgamesch*, auf der *Ischtar* Liebeswerben eine abweisende, kühne Antwort gab. Und Joseph arbeitet im Hause Dessen, bei dem sich das Weib des Potiphar beklagt, wie *Ischullānu* im Garten oder Parke Dessen, bei dem sich *Ischtar* beklagt. Also entspricht Joseph nicht nur dem *Gilgamesch*, sondern auch dem *Ischullānu* und umfasst Beide[3]). Deshalb braucht man sich also nicht darüber zu wundern, dass statt des *Gilgamesch* Jakob ein Anderer von der *Ischtar* umworben wird. Ja, das Gegenteil würde sogar gegen die Analogie der Moses-Sage sein, in der in der *Ischtar*-Episode gegen das Epos der *Gilgamesch* der Mann der *Ischtar* geworden ist, also keinem Verführungsversuch von ihrer Seite ausgesetzt sein kann (o. p. 127). Aber der Mann von Potiphar's Weib ist nun freilich nicht Jakob-*Gilgamesch*, sondern eben Potiphar. Und Das ist allerdings eine zunächst

---

1) Genesis 10, 6. Zu anderen Hamitinnen für die *Ischtar* in der *Ischtar*-Episode s. die David-, die Simson- und die Elisa-Elias-Sage.

2) In der Nationalität der buhlerischen und verschmähten *Ischtar* drückt sich ursprünglich wohl der Abscheu gegen Ehen mit Ausländerinnen aus. Das zeigt sich in der Moses-Sage vielleicht noch an dem Tadel Aaron's über Mosis Ehe mit der Kuschitin. Die Parallelsagen lassen Dgl. kaum mehr erkennen.

3) Daher also seine Einkerkerung, eine (mit GUNKEL, zur Genesis², p. 374) sicher verwunderlich milde Strafe für ein so schweres Verbrechen, wie den Versuch eines Ehebruchs mit der Frau seines Herrn. GUNKEL erklärt sie aus einem In-einander-übergehen von zwei Sagen verschiedener Herkunft und streift dabei Tatsächliches. In Wirklichkeit stimmt aber die Strafe nicht zu dem Verbrechen, weil jene aus der Ursage beibehalten ist, dieses indes durch Umbildung eine Steigerung erfahren hat.

unerklärliche Abweichung, gerade und genau so, wie der Umstand, dass die Episode in Aegypten, statt in der Heimat Jakob's oder doch an seinem Wohnsitze spielt. Allein, dass das Weib eine Aegypterin ist, kann nach o. p. 257 ein alter Zug der Sage sein. Wie nun, wenn infolgedessen die Szene nach Aegypten verlegt worden und ihr Mann dann zum Aegypter und so ein Anderer wie Jakob geworden wäre? Siehe hierzu unten p. 282 f.

Um an *Gilgamesch* Rache zu nehmen, schickt *Anu*, der Himmelsherr, auf *Ischtar*'s Bitte, einen Stier herunter, unter der Bedingung aller Wahrscheinlichkeit nach, dass für den zu erwartenden Fall, dass — durch die von ihm angerichteten Verwüstungen oder, bezw. und seine Gefrässigkeit? — seine Sendung sieben Jahre der Spreu zur Folge haben werde, *Ischtar* reichliche Futtermengen aufgehäuft habe. Sie, bei deren Tempel sich ein berühmter Speicher befindet, kann Das bejahen, und so wird der Stier geschickt, aber darnach auch getötet. Ob die sieben Spreujahre wirklich kommen, lässt sich mit dem lückenhaften Text nicht feststellen[1]). Der Pharao von Aegypten aber träumt, nachdem Joseph als ein *Ischullānu* in der *Ischtar*-Episode nach J in's Gefängnis geworfen ist, der E-Quelle zufolge[2]) von sieben dem Nil entsteigenden

1) Sollte sich aus israelitischen (s. zunächst sofort unten) und griechischen Absenkern des *Gilgamesch*-Epos erschliessen lassen, dass die sieben Spreujahre auch in diesem zum Ereignis geworden sind, dann — aber auch ohne diese Voraussetzung — läge es nahe, auch sie (vgl. o. p. 102) auf ein alljährlich eintretendes Jahresereignis zurückzuführen: Da sie eine Folge der Sendung des Himmelsstiers sind — oder doch als solche befürchtet werden —, das himmlische Urbild dieser Sendung aber in die heisse Jahreszeit fällt (o. p. 90 ff.), so entspräche der Eintritt der sieben Spreujahre vermutlich der Ausdörrung des babylonischen Feldes in der heissen Jahreszeit. Vgl. o. p. 102 und beachte dazu, dass der Tod *Eabani*'s der Sendung und Tötung des Stiers folgt. Recht wohl möglich ist es, dass er gar eine Folge dieser Sendung ist. Wird doch dem Anscheine nach ausdrücklich berichtet, dass auch *Eabani* beim Kampf mit dem Stier von seinem verderblichen Hauche getroffen wird.

2) Genesis 41.

Kühen, die sieben andere dem Nil entstiegene Kühe fressen, und von sieben Aehren, die sieben andere Aehren verschlingen; und der Deutung Joseph's gemäss kommen nun sieben reiche Jahre, in denen durch Joseph im Lande des Weibes Potiphar's, der *Ischtar* des Epos, Korn angesammelt wird, und dann sieben Jahre des Misswachses und der Teurung. Dass die sieben Misswachs- und Teurungsjahre mit den sieben Spreujahren des *Gilgamesch*-Epos korrespondieren und das Kornsammeln Joseph's mit dem Futteraufhäufen der *Ischtar*, die fressenden Kühe endlich irgendwie dem Stier entsprechen, der das Land verheert, oder doch entsprechen könnten, dürfte klar sein: Aus dem vom Himmel herunterkommenden Stier, der den Pflanzenwuchs vernichtet, sind dem Nil entsteigende[1]) Kühe geworden, welche Kühe, und Aehren, welche Aehren fressen. Deren Sieben-Zahl wurzelt natürlich in den sieben Hungerjahren, die sie ankündigen. Und der voraussehende Himmelsgott *Anu* ist dann wohl zum träumenden Pharao oder vielleicht zu dem seine Träume deutenden Joseph geworden. Damit ist aber zugleich von neuem selbstverständlich, dass die vorhergehende Potiphar-Geschichte dem o. auf p. 256 mit ihr zusammengestellten Abenteuer wirklich entspricht, welches das *Gilgamesch*-Epos vor der Sendung des Stiers bietet; trotzdem dass die Potiphar-Geschichte nicht sofort nach der Dina-Episode oder dem Opfer zu Bethel (s. o. p. 255 f.) erzählt wird.

Das Stierabenteuer haben wir nun aber in der Jakob-Sage auch noch in anderer und ursprünglicherer Gestalt: Dieses und die Tötung des *Chumbaba* bilden die Höhepunkte in *Gilgamesch*'s und *Eabani*'s Heldenlaufbahn, und demgemäss werden sie auch von *Gilgamesch* auf seinem Zuge nach dem Westen in seinen beweglichen Klagen um seinen Freund immer wieder zusammen erwähnt: »wir

1) Zu den dem Wasser entsteigenden Kühen für den Himmelstier siehe unten in Band II die Herakles-, die Hippolytos- und die Theseus-Sage, und vgl. die Odysseus-Sage.

packten und erschlugen den Himmelsstier, schlugen *Chumbaba*, der im Zedernwalde wohnte«. Nun aber verflucht Jakob in seinem letzten, zu »J[1]« gerechneten, Segen seine Söhne Simeon und Levi, weil sie »in ihrem Zorne einen Mann erschlagen und nach ihrem Gefallen einem Stier die Sehnen durchschnitten haben«[1]), und Simeon und Levi haben, nach J, Sichem-*Chumbaba* getötet (o. p. 237 f.). Also dürfte ihre zweite Schandtat, dass sie einen — natürlich heiligen — Stier verstümmelt haben, ohne Frage der Tötung des heiligen Stiers im *Gilgamesch*-Epos entsprechen, die sich später als die Tötung des *Chumbaba* ereignet[2])[3]). Dazu, dass nicht Jakob-*Gilgamesch* den Stier lähmt, sondern zwei seiner Söhne, vgl., dass nicht Moses-*Gilgamesch*, sondern ein Anderer, Eleasar, von der nächsten Generation, mit der entsprechenden Tötung der roten Kuh betraut wird (s. o. p. 128).

Dieser Reflex des Stierabenteuers in einer »J«-Quelle steht dem Epos also viel näher als der oben besprochene in der E-Quelle. Ja, die beiden Reflexe gehn soweit aus einander, dass man wohl daran zweifeln kann, ob sie überhaupt direkt als Parallelen von einander aufzufassen sind. Und dazu kommt noch ein Anderes. Wie längst bemerkt worden ist, hat der »Hofjude« Joseph unverkennbare Charakterähnlichkeit mit dem »Hofjuden« Daniel, und erinnern die Gesichte Pharao's und des weisen Joseph Deutungen an die Gesichte Nebukadnezar's und des weisen Daniel Deutungen[4]). Dieser Daniel hat nun selbst einen Traum von vier Tieren, die dem Meere entsteigen (o. p. 198 f.), und ist ein Xisuthros

1) Genesis 49, 6.

2) S. bereits ZIMMERN und JENSEN in der *Zeitschr. f. Assyr.* VII, p. 162 f. Statt »Stier« »Stiere« zu übersetzen und die Stelle auf Stiere zu deuten, die beim Kampf gegen Sichem gelähmt wären, liegt gegen GUNKEL, zur Genesis[2], p. 329, kein Grund vor.

3) Zur gelähmten Kamelkuh in Sure 11, in der der Stier des *Gilgamesch*-Epos vielleicht auch fortlebt, s. Band II.

4) Daniel 2 und 4.

(o. p. 197 ff.), der zu der Zeit der Plagen lebt, von denen die nach zwei Tierplagen auftretenden Hungerplagen erst im oder nach dem sechsten Jahre zu Ende sind (o. p. 68 f.). Von den Hungerplagen weiss noch die Moses-Sage[1]), welche sie an der ursprünglichen Stelle unter den übrigen Plagen vor der »Sintflut« erzählt (o. p. 142), und von Moses als einem Xisuthros ankündigen lässt (o. p. 198); dagegen hat die Jakob-Sage von den Plagen an der für sie zu erwartenden Stelle fast keine Spur (vgl. o. p. 241 f.) und bestimmt keine von den Hungerplagen. Darum scheint es denn, als ob in der siebenjährigen Hungersnot der Jakob-Sage zugleich die mindestens sechs Jahre lang wütenden Hungerplagen zur Zeit des Xisuthros steckten, als ob die vorher dem Wasser entsteigenden zweimal sieben Kühe auch noch eine Spur von der Vorlage der Daniel-Vision von den vier dem Meere entsteigenden Tieren, also der Löwenplage (o. p. 198 ff.), enthielten[2]), als ob endlich Joseph als Ankündiger der Hungersnot auch ein Xisuthros wäre.

Befremdlich ist nun an dem in Aegypten lokalisierten Reflex der Stierepisode Dasselbe, wie an dem der *Ischtar*-Episode, dass er nämlich nicht in Jakob-*Gilgamesch*'s Heimat spielt, da doch der Stier des Epos sicher gegen *Gilgamesch*'s Land losgelassen wird. Darüber siehe u. p. 283.

Von Bethel her nach Hebron heimgekehrt, verliert Jakob seinen Lieblingssohn Joseph und jammert untröstlich: »In Trauer werde ich zu meinem Sohne hinabgehen in die Unterwelt«. Joseph ist zwar nicht gestorben, aber seine Brüder machen den Vater glauben, dass er tot sei[3]). Das lässt uns nun daran denken, dass

1) Vgl. unten die Abraham-Sage und die Elisa-Elias-Sage.

2) Vgl., dass in der Bellerophontes-Sage für den Stier des *Gilgamesch*-Epos die Chimäre eingetreten ist, ein Tier, das vorne ein Löwe ist, wie der »Löwe« der Löwenplage, der einen Löwenkopf und Vorderbeine eines Löwen hat. S. Band II.

3) Genesis 37.

Joseph nach der E-Quelle (und einer anderen Quelle?) von seinen Brüdern in eine Wassergrube, eine Zisterne, geworfen wird, damit er darin umkomme, ohne dass sie Hand an ihn zu legen brauchen[1]). Denn das für diese Zisterne gebrauchte Wort, *bōr*, bedeutet auch »Grab« und »Unterwelt«![2]) Dies muss auch berücksichtigt werden, wenn man die Parallele zu dieser Geschichte im *Gilgamesch*-Epos feststellen will. Nach *Gilgamesch*'s Heimkehr vom Zuge gegen *Chumbaba* folgt die oben besprochene Szene mit der *Ischtar* und darnach die Tötung des Himmelsstiers. Die Parallelen hierzu in der Jakob-Sage wurden oben erörtert. Darnach hören wir von dem Tode *Eabani*'s, der seinem Freunde *Gilgamesch* irgendwie durch die Erde entrissen ist, und trostlos darüber sehen wir dann *Gilgamesch* an seiner Leiche, und hierauf nach dem Westen ziehn, überall, wenn nach dem Grunde seines elenden Aussehens gefragt, den Tod seines Freundes erzählend, und stets mit den Worten schliessend: »Werde nicht auch ich, wie er, mich niederlegen und nicht aufstehn in aller Zukunft?« Joseph, dem wir o. p. 256 in der Rolle *Ischullānu*'s und *Gilgamesch*'s und dann (s. o. p. 261) vielleicht in der eines Xisuthros begegneten, tritt also auch noch als *Eabani* auf, neben Esau, der zwar nach o. p. 226 f. dem Jäger, aber nach o. p. 235 f. auch dem *Eabani* des Epos entsprechen soll. Joseph ist nun zwar in unsrer Jakob-Sage nicht der Bruder des *Gilgamesch*, wie Aaron-*Eabani*, der an entsprechender Stelle der Moses-Sage stirbt (o. p. 129), der Bruder des Moses-*Gilgamesch* ist. Aber *Eleasar* I und II und Esra und Ahia sind ja auch nicht die Brüder von

---

1) Ruben, so wird die Sache noch weiter beschönigt, hat dazu geraten, um ihn nachher ohne Wissen der Brüder wieder herauszuziehen und zu retten. — GUNKEL, zur Genesis², p. 358, meint, dass Joseph zunächst in die Zisterne geworfen werden soll, damit der Mord nicht herauskomme. Sicher ganz im Sinne der E-Quelle. Aber es fragt sich, ob Das nicht später hineingetragen ist.

2) Vgl. hierzu WINCKLER, *Geschichte Israels* II, 76 f. und sonst.

Josua I, II und III und Jerobeam, und verhalten sich doch allem Anscheine nach zu ihnen wie *Eabani* zu *Gilgamesch*, und irgendwelche Beziehungen zwischen dem *Eabani* und einem Sohne des *Gilgamesch*-Xisuthros konnten wir ja bereits feststellen (o. p. 204)[1]. Und zudem ist ja der Bruder *Eabani* in der Jakob-Sage schon durch den Bruder Esau vertreten (o. p. 235 f.). Joseph stirbt aber nur nach Jakob's Ansicht, indes nicht in Wirklichkeit, obschon eine oben erwähnte Spur — der *bōr*, in den er geworfen wird — zu zeigen scheint, dass er in einer älteren Fassung der Sage an gleicher Stelle von ihr wirklich einmal gestorben ist[2]. Darnach liesse sich nun vielleicht auch erklären, dass Joseph, nach der E-Quelle, aus der Grube herausgezogen, von den Midianitern an einen »Obersten der Schlächter« (Leibwächter) verkauft wird, der ein Aufseher wieder eines *bōr*, diesmal = »Gefängnis«, ist[3]. Denn der babylonische Hadesgott wird ja (s. o. p. 71 ff.) als ein furchtbarer Würgegott gedacht. Allein weit wahrscheinlicher ist es, dass das Haus des »Obersten der Schlächter«, in das Joseph nach E alsbald nach seiner Ankunft in Aegypten gelangt, nur das Gefängnis ist, in das er der Quelle J zufolge nach der Potiphar-Geschichte geworfen wird, von der E Nichts zu

1) Ob uns freilich mit diesem Hinweis wirklich geholfen ist, ist durchaus unsicher. Und jedenfalls könnte der tiefere Grund davon, dass grade in der in Juda heimischen Jakob-Sage der *Eabani* ein Sohn des *Gilgamesch* ist, in einer späteren Auffassung von dem genealogischen Verhältnis der Joseph-Stämme zu den südlicheren Stämmen zu suchen sein. Sehr wohl möglich, dass diese einer älteren Auffassung Platz gemacht hat, wonach der Stammvater der Joseph-Stämme ein Bruder oder doch Genosse des *Gilgamesch* Jakob war. Uebrigens ist auch grade noch in zwei anderen judäischen *Gilgamesch*-Sagen, einer von Abraham und einer von David, der *Eabani* ein Sohn des *Gilgamesch.* S. dazu unten.

2) Die ganze Geschichte von Joseph's Aufbruch nach Sichem an bis zu seiner Ankunft in Aegypten ist ein kompliziertes Gebilde, dessen Struktur sich erst im späteren Verlauf der Untersuchung durchleuchten lassen wird.

3) Genesis 37, 36; 40, 3; 41, 14.

wissen scheint. Zu Joseph als einem *Eabani* mag aber auch noch gehören, dass er ein *nāzīr* ist[1]), d. i. ein »Gottgeweihter«. Denn dem Gottgeweihten werden die Haare nicht geschnitten, *Eabani* aber hat langes Haupthaar wie ein Weib. Von dem *Eabani* des Epos hätte also Esau die Behaartheit und Joseph das lange Haupthaar!

Nachdem Joseph für tot erklärt worden ist, verlässt Juda seine Brüder, begibt sich nach Adullam, einer Ortschaft im westlichen Juda, und heiratet die Tochter des »Kanaanäers«, d. h. vielleicht an sich nur Soviel wie Ureinwohners, Sua *(Schūa')* oder *Σαυα*, mit der er drei Söhne erzeugt; von denen nur der letzte, Sela *(Schēlā)* oder *Σηλωμ* etc., am Leben bleibt, Sela, den das Weib in Chesib *(Kezīb)-Χασβι*[2]) gebiert, während die zwei anderen durch den Zorn Gottes sterben. Darnach stirbt auch ihre Mutter und dann begibt sich Juda mit seinem Genossen Hira, den er in Adullam kennen gelernt hat, nach Thimnath und trifft an dem »Eingang zu« Enaim, d. h. »Zwei Quellen«, die Thamar und wohnt ihr bei[3]). Nach dem Tode seines dem Joseph entsprechenden Freundes *Eabani* aber zieht *Gilgamesch* durch die Wüste und das Bergtor und gelangt dann zunächst zu der Göttin *Sidūri*, »der vom Himmelsberge«, nach Phönizien, d. i. Kanaan[4]). Dieser soll im Moses-System die Ausländerin, nämlich Midianiterin, Kosbi *(Kozbī)-Χασβι*[5]), die Tochter des Zur,

---

1) Genesis 49, 26; Deuter. 33, 16. Allerdings pflegt man dies Wort an diesen zwei Stellen, wie Klagel. 4, 7, mit »Fürst« zu »übersetzen«. S. aber unten die Simson-, die Saul-Samuel-, die David-Absalom, und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

2) Vgl. hierzu (mit GUNKEL, zur Genesis², p. 363) I Chronik 4, 22, wonach *Kōzēbā* eine der Städte Sela's ist.

3) Genesis 38.

4) Ueber Kanaan siehe unten in Band II. Es bezeichnet gegen das alte Testament ursprünglich, wenigstens in der Hauptsache, nur Phönizien!

5) Unabhängig von mir hat auch Herr cand. theol. LIEBERKNECHT diesen Namen mit dem oben genannten *Kezīb* kombiniert, nachdem er von mir erfahren hatte, dass die Kosbi-Episode eine Parallele zu der mit der Tochter Sua's sei.

d. i. »Fels«, »Felsenberg« entsprechen, die Gottes Zorn dadurch erregt, dass sie mit Simri, dem Sohne Salu's, hurt (o. p. 130) und deshalb zugleich mit Diesem getötet wird[1]). Nun bedeutet aber *schūᶜ*- so gut im Aramäischen wie zur *(ssūr)* im Hebräischen »Fels« (o. p. 159, Anm. 2)[2]). Wir hätten also die Gleichungen und Entsprechungen: Himmelsberg = Zur *(Ssūr)*, d. i. »Fels«, und = Sua *(Schūaᶜ)*, d. i. »Fels«; das Mädchen *Sidūri*, »die vom Himmelsberge«, = Kosbi, Tochter des Zur, d. i. »Fels«, und = der Tochter des Sua, d. i. »Fels«[3]); der Kosbi *(Kozbī)* in der Moses-Sage entsprechen *Kezīb* und *Kōzēbā* in der Jakob-Sage[4]); dem Namen Salu *(Sālū')* für den Vater Simri's entspricht vielleicht der Name Sela *(Sch(!)ēlā)* für einen Sohn Juda's; und der Tötung des

1) Numeri 25.

2) Der Name *Schūaᶜ* dürfte also, gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 362, nicht vielleicht aus einem Namen **Bat-Schūaᶜ* (d. i. Tochter *Schūaᶜ*'s) für die Gattin Juda's geschöpft sein.

3) Wie in der Odyssee = einer Tochter des Atlas. S. Band II.

4) Wie sich der Name Kosbi zu den zwei anderen verhält, ist aber nicht sicher auszumachen. Mag sein, dass *Kezīb* in die Jakob-Sage durch einen vorher darin vorhanden gewesenen Frauennamen Kosbi hineingeraten ist, mag sein, dass Kosbi auf einen Ortsnamen *Kezīb* zurückgeht. *Kezīb* wird nun allein in der Jakob-Sage, und ebenso *Kōzēbā*, nämlich nur in der Genealogie Juda's, erwähnt, und andererseits sollen Kosbi und die in *Kezīb* gebärende Tochter Sua's der *Sidūri* an der phönizischen Küste entsprechen. Es ist darum merkwürdig, dass dort eine nicht ganz unbedeutende Stadt Namens *Akzīb* liegt (s. Richter 1, 31 und Josua 19, 29). Strahlten etwa hiervon die Namen Kosbi und *Kezīb* aus?? Zu beachten ist aber auch das Josua 15, 44 und Micha 1, 14 genannte judäische *Akzīb* und andrerseits oben p. 130 Anm. 1. Der Name der nach Meliton (s. CURETON, *Spicilegium syriacum*, p. 25 des syr. Texts und p. 44 der Uebersetzung) in Mesopotamien verehrten Hebräerin (oder Araberin?) *Kutbī* bezw. *Kuϑbī* hat schwerlich Etwas mit Kosbi-*Kozbi* zu schaffen. [Nach Allem scheint es mir jetzt erlaubt, zu vermuten: Das Lokal der Adullam-Episode mit der Kanaanäerin und das der Kosbi-Episode ist ursprünglich *Akzīb* in Kanaan-Phönizien. Damit wurde *Akzīb* — oder *Kezīb* oder *Kōzēbā*? — in Juda verwechselt und so wenigstens die Adullam-Episode, aber vielleicht auch für's erste die Kosbi-Episode nach Juda versetzt. Und die Kosbi hat ihren Namen entweder von *Akzīb* in Phönizien oder von *Akzīb* oder *Kezīb* oder *Kōzēbā* in Juda.]

Simri und der Kosbi, welche Jahve's Zorn erregt haben, stehn zur Seite der Tod der zwei Söhne Juda's in Folge des Zornes Jahve's und der Tod der Tochter Sua's! [Sehr bemerkenswert ist nun auch noch aus anderem Grunde, dass die Tochter des Kanaanäers Sua, die Repräsentantin der Phönizierin *Sidūri*, grade in *Kezīb* gebiert. Denn *Akzīb* ist der Name einer phönizischen Stadt. Und somit scheint auch noch der Name *Kezīb* auf das ursprüngliche Lokal der Adullam-Episode hinzudeuten. Vgl. hierzu o. p. 265 Anm. 4].

Simri, vom Stamme Simeon, hurt also mit Kosbi, der Tochter des Zur, und parallel ist Juda's Verheiratung mit der Tochter des Sua, der »Kanaanäerin«, die ihm den allein von seinen Brüdern übrig bleibenden Sela *(Schēlā)* gebiert. Nun aber heiratet Simeon, der zweitälteste Sohn Jakob's, nach Genesis 46, 10 ein »kanaanäisches« Weib, das ihm Saul *(Scha'ūl)* gebiert. Da *Scha'ūl* und *Schēlā* verwandte Namen sein, jedenfalls aber als einander ähnliche Namen für einander oder beide für einen dritten uns unbekannten eingetreten sein können, so dürfte Saul, der Sohn Simeon's, dem Sela, dem Sohne Juda's, entsprechen und die »Kanaanäerin« des Simeon dieselbe mythologische Gestalt wie die Juda's sein, also die Phönizierin und Kanaanäerin *Sidūri*[1]).

Bei der *Sidūri* findet nun *Gilgamesch* den Schiffer des Xisuthros und fährt mit ihm zu Diesem hinüber. Dem *Gilgamesch* bei der *Sidūri* soll Juda bei der Tochter des Sua in Adullam entsprechen, und von Adullam aus geht Juda mit seinem Gefährten Hira nach Thimnath hin und gelangt dabei zum Eingang zu Enaim. Also ist Hira ein Reflex des Schiffers im Epos und die Reise mit Hira nach Thimnath ein Reflex der Westfahrt *Gilgamesch*'s zu Xisuthros hin.

In der Sage von Josua I entspricht dem Besuch bei Xisuthros die Einkehr der zwei Kundschafter bei der Hure

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

Rahab, der Tochter eines Xisuthros an der Mündung der Ströme (o. p. 172). Wir werden somit auch mit Sicherheit annehmen dürfen, dass Thamar, mit der Juda nach oder auf seiner »Westfahrt« bei Enaim hurt, der Rahab und daher der Tochter des Xisuthros entspricht, der wir hier also mindestens zum zweiten Male begegnen[1]. Und jetzt dürfen wir auch schon die Frage aufwerfen, ob (gegen o. p. 130) im Moses-System das Huren mit den Moabiterinnen als Parallele hierzu zu gelten hat, statt als Variante zu Simri's Huren mit der Kosbi. Rahab's Stadt ist nun Jericho, »die Stadt der *thāmār*'s, der Palmen« (o. p. 162 Anm. 1). Besteht darum zwischen dieser Bezeichnung und dem Namen der Thamar *(Thāmār)* irgend eine Beziehung? Wenn Das der Fall wäre, dann müsste eine Uebertragung aus der Sage von Josua I stattgefunden haben oder in dem uns vorliegenden Jakob-System oder einem dazu gehörigen Muttersystem Jericho ursprünglich die Sintflutstadt gewesen sein! Da diese in unsrer jetzigen Jakob-Sage wohl, oder doch vielleicht verschollen ist — denn das Land Laban's, aus dem Jakob als ein Xisuthros flieht, ist in ihr ja eigentlich oder jedenfalls auch ein Gegenstück zu *Eabani*'s Wüste (o. p. 225 f.) —, so kann man vorläufig Nichts gegen eine solche Annahme einwenden, und jedenfalls geht, wie wir später sehn werden, die Jakob-Sage auf eine ephraimitische oder manassische Sage zurück. Josua I ist ja aber ein Ephraimiter und deshalb die Sage von ihm eine ephraimitische.

Ob der »Eingang zu Zwei-Quellen«, wo Juda die Thamar trifft, die Mündung der (zwei) Ströme wiederspiegelt, an der die Jener entsprechende Tochter des Xisuthros wohnt, bleibt abzuwarten.

Allein nicht Jakob-*Gilgamesch*, sondern Juda, heiratet die Tochter des Sua, geht dann mit einem Gefährten bis zum »Eingang zu Zwei-Quellen« und hurt dort mit der

---

1) Wer an Thamar denkt, dem muss Rahab einfallen (s. auch GUNKEL, zur Genesis², p. 366). Bemerkenswert ist es nun, dass die Beiden wirklich als Gegenstücke zu einander zusammengehören.

Thamar! Das ist ja aber durchaus nichts Neues. Denn: nicht Moses-*Gilgamesch*, sondern der Simeonit Simri hurt mit der Tochter des Zur, die derjenigen des Sua parallel ist, und nicht Josua-*Gilgamesch*, sondern ein Anderer kommt mit einem Genossen zur Rahab, die der Thamar entspricht. Und Einer der Beiden heisst vermutlich Salmon und ist vielleicht der »Vater« von dem Stammsitz der judäischen Könige, Bethlehem in — Juda (s. o. p. 174)[1]).

In der Thamar-Geschichte spielt der Schleier der Frau eine merkwürdige Rolle; er verhindert eigentümlicher Weise, dass Juda sie als seine Schwiegertochter erkennt[2]). Vielleicht hat er sich von dem Prototyp der Sua-Tochter, des Weibes Juda's, zur Thamar hin verirrt, der Dieser beiwohnt. Denn für jenes Prototyp, die *Sidūri*, wird ja der Schleier, »die Hülle«, im *Gilgamesch*-Epos ausdrücklich, und nur für sie erwähnt[3]). Im Uebrigen passiert Juda Dasselbe mit der Hure Thamar, wie Jakob mit der — zufälligerweise grade der Hierodule des Epos entsprechenden — Lea, dass er ihr nämlich beiwohnt, ohne sie zu erkennen[4]). Mag sein, dass hier Zusammenhänge bestehen[5]).

Juda vertritt also Jakob-*Gilgamesch* auf seiner »Westreise« bei zwei Begegnungen mit einer Frau. Aber diese beiden machen den Inhalt der Reise nicht annähernd aus

---

1) Aus Allem ergibt sich, dass die Thamar-Sage zum ursprünglichen Bestand der Jakob-Sage gehört, und, gegen GUNKEL, zur Genesis², p. LXXIV und p. 362, auch nicht etwa an ihrem jetzigen Platz später eingestellt ist.

2) Genesis 38, 15.

3) Schon WINCKLER hat die *Sidūri* — aber lediglich wegen ihres Schleiers — mit der Thamar (!) zusammengestellt! S. Dessen *Altorientalische Forschungen* III, 75, und die *Orientalistische Litteratur.-Z.* 1901, p. 290.

4) Genesis 29, 21 ff.

5) »Begatten« heisst im Hebräischen auch *jāda'*, und dies bedeutet eigentlich »wissen, kennen«. Von Juda wird also erzählt, dass er die Thamar *jāda'*, ohne dass er andrerseits *jāda'*, Wer sie war. Beruht somit die Schleier-Geschichte auch auf einem Wortwitz? Die David-Sage — wie die Jakob-Sage, in Juda heimisch — scheint Dies zu bestätigen. Denn nach ihr liegt David bei der Sunamitin, einer Doppelgängerin der Thamar, ohne sich mit ihr zu vereinigen, nämlich ohne dass er sie *jāda'*. S. u. die David-Sage.

und es wird darum zu untersuchen sein, wo die sonstigen Erlebnisse der Westreise sich verstecken.

Gilgamesch zieht nach dem Tode seines geliebten Freundes und Bruders durch die Wüste zunächst nach Phönizien. Dort trifft er die *Sidūri*, von der eben die Rede war, dort auch den Schiffer des Xisuthros. Dieser Schiffer ist mit Xisuthros nach der Flut zum fernen Westen hin entrückt worden, ist aber, wie *Gilgamesch* ihn trifft, von dort herübergekommen. Der fährt ihn zum Wohnsitz seines Herrn hin, sagt Diesem, wer der Fremdling ist, und dann erst sieht *Gilgamesch* den Xisuthros. Diese ganze Reihe von Ereignissen hat die Jakob-*Gilgamesch*-Sage erhalten. Nach dem Verschwinden seines für tot gehaltenen Lieblingssohnes Joseph, das dem Tode *Eabani*'s entspricht (o. p. 261 ff.), zieht Jakob durch die Wüste nach Aegypten im Westen zu dem dorthin entführten Joseph. Dieser aber fährt nach der J-Quelle seinem Vater entgegen nach Gosen, meldet dann dem Pharao, seinem Herrn, die Ankunft Jakob's und seiner Familie und bringt fünf seiner Brüder zum Pharao. Nach dem Priesterkodex aber führt er seinen Vater zum Pharao, und Dieser fragt ihn, wie alt er sei. Darauf antwortet Jakob ihm: »Die Zeit meines Umherziehens beträgt 130 Jahre. Wenig und böse war die Zeit meines Lebens . . . .«[1]). Und wie andererseits *Gilgamesch* an Xisuthros herankommt, da sagt er zu ihm: »[Nu]n will ich hin und *Utnapischtim*, zu dem er redet, sehen! Hab' [ich nicht?] aufgesucht, bin ich [nicht?] gegangen durch alle die Länder? Hab' ich [nicht?] überschritten schwierige Berge? Bin ich [nicht?] gegangen über alle die Meere? [Und] (doch) sättigte sich mit [..]., mit Gutem mein Antlitz nicht . . . «.

Im *Gilgamesch*-Epos folgt dann die Aeusserung des Xisuthros an *Gilgamesch* über die Unabwendbarkeit des

1) Genesis 46 f.

Todes, deren Reflex im Jakob-System wir erst später nachweisen können, und hierauf die Sintfluterzählung, die ja, wie o. p. 241 ff. und p. 251 ff. gezeigt, in der Laban- und in der Sichem-Episode erhalten ist, also in dem uns beschäftigenden Teil der Jakob-Sage nicht gesucht werden darf und darin auch durch Nichts vertreten ist!

Bei Xisuthros sinkt *Gilgamesch* dann, d. h. nachdem er die Sintfluterzählung gehört hat, urplötzlich in einen bleiernen Schlaf. Darnach folgt das Backen der sieben Brote, die Waschung, die Gewinnung des Wunderkrauts — worüber unten — und hierauf fährt *Gilgamesch* mit dem Schiffer, der ihn zu Xisuthros hingefahren hat, ab und gelangt mit ihm nach Erech zurück. In Aegypten aber stirbt Jakob und Derselbe, der ihn zum Pharao gebracht hat, Joseph, bringt ihn, nach J, als Leiche in seine Heimat, nach Hebron, zurück[1]).

Hieraus ergibt sich: Der nach Aegypten, im Westen und an den Mündungen des Nils, ziehende und von dort als Leiche zurückgebrachte Jakob ist der zum Gestade des Xisuthros an der Mündung der Ströme reisende und von dort zurückkehrende *Gilgamesch*[2]); der nach Aegypten entführte, Jakob zum Pharao hin- und seine Leiche heimbringende Joseph ist in der Hauptsache der mit Xisuthros zusammen entrückte, *Gilgamesch* zu Xisuthros hin- und dann heimfahrende und heimgeleitende Schiffer des Xisuthros; der König, der Pharao, Joseph's Herr, ist der König Xisuthros, der Herr des Schiffers; als Der aber, zu dem Jakob hin will, ist Joseph, so seltsam das Manche dünken mag, zugleich der zum Westen hin entrückte Xisuthros, er, der in den vorhergehenden Teilen der Sage schon ein *Ischullānu*, ein *Gilgamesch* und ein *Eabani* war

1) Genesis 49 f.

2) Zum Tode Jakob-*Gilgamesch*'s als einem Reflex des plötzlichen tiefen Schlafs *Gilgamesch*'s vgl. unten die Elisa-Sage, und zur Heimbringung des toten Jakob-*Gilgamesch* die Odysseus-Elpenor- und die Odysseus-Eumäus-Sage.

(o. p. 257 und p. 261 ff.), aber auch wohl schon ein Xisuthros (o. p. 261).

Ferner ist somit Aegypten dem Anscheine nach ein Reflex von dem Wohnsitz des Xisuthros; Aegypten, nicht aber grade nur Gosen, wo Jakob stirbt; dieses Gosen aber, da Joseph als der Schiffer dem Jakob dorthin entgegenfährt, zugleich ein Reflex des phönizischen Küstenlandes.

Also Jakob-*Gilgamesch*, der nach Aegypten hinzieht und hinkommt, ist so gut ein *Gilgamesch* auf der Westreise, wie Juda, der nach Adullam und Enaim kommt. Die Reise *Gilgamesch*'s mit ihren Erlebnissen ist somit in zwei Teile zersprengt worden, indem nicht der *Gilgamesch*, sondern sein Sohn Juda, der Vertreter des Stammes Juda, zu zwei Frauen in Beziehung tritt, die eigentlich Jakob als ein *Gilgamesch* treffen sollte, aber Jakob-*Gilgamesch* später nach Aegypten zieht. Es heisst nicht viel Mehr, als schon einmal Gesagtes wiederholen, wenn wir darauf hinweisen, dass die Josua-Sage genau denselben Tatbestand aufweist: Josua-*Gilgamesch* dringt zwar bis nach Phönizien vor, als ein *Gilgamesch*, der nach Phönizien kommt (o. p. 171); aber nicht er, sondern Jemand anders, vielleicht Salmon und vielleicht darum der »Vater« von Bethlehem in Juda (o. p. 173 f.), kehrt mit einem Begleiter, einem Repräsentanten von Xisuthros' Schiffer, bei Rahab als der Tochter des Xisuthros ein! Wir dürfen noch ausdrücklich hervorheben, dass in Folge dieser Zerspaltung der Westreise und Verdoppelung des *Gilgamesch* auch der Schiffer sich in der Jakob-Sage verdoppelt hat. Denn ihm entspricht ja gleichermaassen Hira, der Gefährte Juda's (o. p. 266), und Joseph.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun Wesentliches für ein weiteres Verständnis der Moses-Sage. Ehe die Israeliten nach Moab kommen, dessen hurende Töchter vielleicht der Rahab des Josua-Systems und der Thamar des Jakob-Systems, also der Tochter des Xisuthros, entsprechen (o.

p. 267), kommt der Seher Bileam zum König von Moab und bewegt ihn dazu, Moses-*Gilgamesch* mit den Israeliten nicht zu befehden, sondern in seinem Lande gewähren zu lassen[1]). Darnach halten sich die Israeliten längere Zeit unbehelligt in Moab auf[2]), dann wird die Aufteilung des Ost-Jordan-Landes vorgenommen (o. p. 174), sodann segnet Moses das Volk[3]) und darnach stirbt er in Moab (o. p. 152). Fast genau so verläuft aber ein Stück an gleicher Stelle in der Jakob-Sage: Jakob-*Gilgamesch* kommt nach Aegypten zum Pharao, nachdem der kluge Traumdeuter Joseph ihn als seinen Vater empfohlen hat, lässt sich mit seiner Familie mit Erlaubnis des Pharao in Gosen nieder, wo ihm Land angewiesen wird[4]), vor seinem Tode segnet Jakob seine Söhne mit einem Segen, dessen auf Joseph bezüglicher Teil mit dem auf Joseph bezüglichen Teil des Moses-Segens fraglos verwandt ist[5]), und dann stirbt er in Aegypten (o. p. 270). Daraus dürfte sich ergeben, dass Moab in der Moses-Sage auch dem Wohnsitz des Xisuthros entspricht; dass Dessen gegen die Israeliten feindseliger König der gegen *Gilgamesch* unfreundliche König Xisuthros ist; dass die Moabiterinnen, mit denen die Israeliten Hurerei treiben, wirklich mit der Tochter des Xisuthros korrespondieren (vgl. o. p. 267); Bileam aber, wie Joseph, mit dem Schiffer des Xisuthros. Und nun halte man sich vor Augen, dass dieser Bileam unter den

---

1) Numeri 22 ff. 2) Numeri 25 bis Josua 3.

3) Deuteronomium 33.

4) Genesis 47, 11.

5) S. Genesis 49, 25 f. und Deuteronomium 33, 13 ff. Allerdings glaubt man wohl, dass die erstere Stelle nach der anderen glossiert ist (s. BERTHOLET, zum Deuteronomium p. 108), aber ohne zwingende Gründe. Daraus, dass gerade nur die Joseph betreffenden Segenssprüche in dem Segen Mosis und dem Jakobs mit einander verwandt sind, dürfte zu folgern sein, dass nur sie ursprünglich der Moses- und der Jakob-Sage angehört haben und somit beide Sagen im Gebiet der Joseph-Stämme heimisch sind. Siehe o. p. 249 f., p. 253, p. 255 und p. 267.

Midianitern wohnt[1]), die Midianiterin Kosbi aber der *Sidûri* in Phönizien entspricht, und dass der Schiffer so gut, wie die *Sidûri*, von *Gilgamesch* in Phönizien getroffen wird. Aber Bileam, der Seher, ein Reflex des Schiffers? Ei freilich. Denn Wer könnte diese Entsprechung befremdlich finden, der bedenkt, dass dieser Schiffer ein *nabû*, ein Herold ist, und andrerseits ein mit dem assyrischen *nabû* bedeutungsverwandtes und ihm ähnliches — nebenbei auch etymologisch verwandtes — hebräisches Wort *nābī'* einen Propheten bezeichnet[2]). Somit mag nun wieder in der Jakob-Sage Joseph auch dem Schiffer entsprechen, weil er wenigstens ein sehr weiser Mann und ein Traumdeuter ist.

Also Moab in der Moses-Sage 1. = der phönizischen Küste (o. p. 130), und 2. = dem Gestade des Xisuthros; und damit korrespondiert nun wieder im Jakob-System, dass 1. Gosen in Aegypten der phönizischen Küste entspricht und 2. Aegypten ein Gegenstück zu dem Gestade des Xisuthros ist (o. p. 271).

Als ein wichtiges Resultat dieser Untersuchungen hebt sich nun heraus, dass die Moses-*Gilgamesch*-Sage an ihrem Ende nicht so unvollständig ist, wie es uns (s. o. p. 154 f.) zunächst erscheinen musste. Die Westfahrt ist also nicht vollständig verloren gegangen, vielmehr durch eine Reihe von Motiven vertreten. Ganz verflüchtigt hat sich in der Moses-Sage nur die Zitierung *Eabani*'s am Ende der *Gilgamesch*-Sage. Unten werden wir noch einmal auf *Gilgamesch*'s Westfahrt innerhalb der Moses-Sage zurückkommen.

Vor Jakob kommen zuerst zehn von seinen zwölf Söhnen, von ihm hingeschickt, nach Aegypten, um Getreide zu holen. Denn die Hungersnot hat das Korn des

1) Numeri 31, 8.

2) In der Odysseus-Elpenor und der Odysseus-Eumäus-Sage liegt ein Analogon hierzu vor, insofern darin der Schiffer und *nabû* zu Hermes geworden ist, weil dem Gotte *Nabû* — der Jener zufälligerweise im letzten Grunde ist (o. p. 117) — der griechische Hermes entspricht.

Landes aufgezehrt. Die zehn kommen zu Joseph und Der erklärt sie für Kundschafter[1]). Deren Reise geht nach dem Westen, ebendorthin, wohin Jakob später mit seiner ganzen Familie hinzieht, als ein *Gilgamesch*, der nach dem Tode seines Bruders und Freundes durch die Wüste nach dem fernen Westen zieht und dabei zunächst zu dem Skorpionriesenpaar kommt. Diese Riesen sind im Moses-System in dem Riesen Og — mit Frau — oder in Sihon und Og erhalten (o. p. 129 f.), zu denen Moses-*Gilgamesch* selber mit den Kindern Israel gelangt. Vorher aber werden von ihm zwölf Kundschafter ausgeschickt, aus der Wüste in das Land, »wo Milch und Honig fliesst«, und erhalten Befehl, von den Früchten des Landes heimzubringen. Die treffen in dem Lande bei Hebron — nach einer Quelle dem Endpunkt ihrer Reise — ebenfalls Riesen und kommen mit Früchten des Landes beladen zurück[2]). Die Skorpionriesen im Westen sind aus der Jakob-Sage als Solche gänzlich verschwunden. Mag sein, dass Dies damit zusammenhängt, dass Jakob in Hebron, der »Riesenstadt«, seinen Stammsitz hat. Aber die Reise zu den Riesen hin, Das zeigt jetzt zum ersten Mal die Moses-Sage, ist auch der Jakob-Sage nicht abhanden gekommen. Denn sie wird offenbar durch die Reise der zehn Söhne Jakob's repräsentiert — wie durch die der zwölf Kundschafter nach Hebron —, und auch darum ebenfalls durch Jakob's Reise nach Aegypten — wie in der Moses-Sage zugleich durch Mosis Zug gegen Og, bezw. Sihon und Og. Das *Gilgamesch*-Epos kennt nur eine Reise des Helden zu den Riesen hin; die israelitische Sage, Das lässt sich jetzt schon wenigstens an zwei *Gilgamesch*-Sagen erkennen, hat aber einen Kundschafterzug oder doch irgend eine Reise, etwa zunächst zur Beschaffung von Lebensmitteln, zu den furchtbaren Riesen hin hinzugedichtet, die also z. B. auch noch in der Jakob-Sage erhalten ist[3]).

---

1) Genesis 42. 2) Numeri 13.

3) Vgl. unten die Saul- und die Jesus-Sage und in Band II die Odysseus-Sage.

So toll Das nun Manchem erscheinen mag, so können wir doch nicht umhin, schon hier zu fragen, ob der harte Joseph, zu dem die zehn Brüder hinziehn, wie die zwölf Kundschafter nach Hebron zu den Riesen, eigentlich nicht etwa Xisuthros und nicht der Schiffer ist, deren Rollen er ja nach oben p. 270 f. und p. 269 spielen soll, sondern vielmehr ein Skorpionriese! Träfe Dies zu, dann liesse es sich schon jetzt aus der Ursage erklären, warum Joseph beim ersten Aufenthalt seiner Brüder in Aegypten — nach E — erst sie alle und hierauf seinen Bruder Simeon allein gefangen setzt und darnach wieder freilässt[1][2]. Denn die Skorpionriesen bewachen ja das düstere Bergtor, in das *Gilgamesch* hineingeht.

Nach der ersten Reise zu Joseph in Aegypten ziehn die Brüder, wieder ihrer zehn, zum zweiten Male hin[3]. Nun werden sie, unter denen sich jetzt auch sein Bruder von gleicher Mutter, Benjamin, befindet, in sein Haus gebracht, sie waschen sich die Füsse, sie essen bei ihm, und Benjamin erhält dabei fünf Portionen; in Benjamin's Sack wird ohne ihr Wissen Joseph's silberner Wahrsagebecher gesteckt, dann reiten sie ab, aber Joseph's Hausmeister jagt ihnen nach, findet den Becher im Sack, und die Brüder kehren nun zu Joseph zurück, der so tut, als ob er durch seine Zauberkünste die Brüder als Diebe des Bechers erkannt habe, Aber dann gibt sich Joseph seinen Brüdern zu erkennen; und mit Kleidern beschenkt, von denen Benjamin fünf und ausser denen er noch 300 Silbersekel erhalten hat, kommen sie auf oder mit Wagen, die ihnen Joseph ge-

1) Genesis 42 f.

2) Die syrische Sage von *Sūl* und *Schumūl* und die Odysseus-Sage werden Dies bestätigen.

3) Die doppelte Reise, nur in der Jakob-Sage, sieht nach Dubletten aus; was man schon ausgesprochen hat (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 387). Der griechische Reflex davon in der Battos-Sage (s. unten Band II) besteht in der Tat in einer einmaligen Resie in Folge einer siebenjährigen Dürre. Gleichwohl darf man von eigentlichen Dubletten nicht reden. Siehe unten p. 278 f.

geben hat, heim[1]). Was zwischen *Gilgamesch*'s Einschlafen bei Xisuthros und seiner Ankunft in Erech passiert, ist oben im Jakob-System noch nicht nachgewiesen. Hier haben wir den Reflex davon: Den sieben Broten, die *Gilgamesch* von Xisuthros erhält, Das können wir schon hier vermuten, entspricht das Mahl bei Joseph, bei dem Benjamin fünf Portionen erhält; der Waschung bei Jenem die Fusswaschung[2]); der neuen Kleidung, die *Gilgamesch* bei Xisuthros erhält, die den Brüdern geschenkten, natürlich neuen Kleider; dem Zauberkraut, vielleicht »Becher des Meeres« genannt, das sich *Gilgamesch* auf Xisuthros' Befehl holt, das aber auf der Heimkehr wieder verloren geht, der dem heimziehenden Benjamin auf Joseph's Befehl in seinen Sack gesteckte und nachher wieder abgenommene Wahrsagebecher[3]); der Schlange — im Hebräischen *nāchāsch* —, die das Kraut riecht und wegnimmt, Joseph, der durch sein *nachēsch* d. i. »Wahrsagen« herausgefunden haben will, wo der Becher ist, und ihn aus dem Sacke herausholen lässt. Und wenn die Brüder nun, nachdem sie kaum die Stadt verlassen haben, nach Wegnahme des Bechers zurückkehren[4]), um nachher heimzufahren oder heimzureiten, so mag, nein wird darin stecken, dass *Gilgamesch* und der Schiffer 1., eben von Xisuthros' Gestade abgefahren, wieder zurückkehren, um das Kraut zu bekommen, und 2. nach dem Verlust des Krauts ihre Fahrt aufgeben und zu Fusse weiter ziehn.

---

1) Genesis 43 ff.

2) So selbstverständlich es ist, dass das Fusswaschen der hergereisten Jakob-Söhne dem Essen vorausgeht. Aber es wird eben erwähnt, und, wie hier, so grade auch in einer Reihe paralleler Episoden (s. u. die Abraham-Sage und die vom Leviten im Gebirge Ephraim). Dass eine Fusswaschung eines Ankömmlings auch einmal sonstwo in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage ausdrücklich erwähnt wird (Genesis 24, 32), schwächt dieses Argument nur wenig ab.

3) Das hebräische Wort für den Becher (Kelch) Joseph's *(gābīaʿ)* bedeutet auch »Blumenkelch«.

4) Vgl. in Band II die Odysseus-Sage.

Damit ist nun aber Joseph als ein Xisuthros deutlich nachgewiesen, als der er ja auch schon daran zu erkennen war, dass Jakob, um ihn zu sehen, nach Aegypten zieht, und wohl auch daran, dass er Träume des Pharao auf eine Hungerplage deutet (o. p. 270 und p. 261).

Xisuthros weissagt oder verkündet *Gilgamesch*, dass er sterben müsse. Das haben wir bisher noch nicht im Jakob-System nachgewiesen. Ein Reflex hiervon findet sich auch nicht in den eben analysierten Episoden. Doch aber wird uns in der Joseph-Geschichte erzählt, dass Joseph dem Oberbäcker im Gefängnis aus seinem Traume den Tod nach drei Tagen weissagt[1]). Diese Zusammenstellung sieht zwar vorerst noch höchst gesucht aus, wird sich aber gleichwohl als berechtigt erweisen[2]). S. u. p. 281.

Als einen Xisuthros kennzeichnet Joseph nun auch die Gesamtheit seiner Eigenschaften und Titel, von denen zum Teil schon oben die Rede war, wie auch vielleicht seine Tätigkeit in Aegypten. Joseph zeigte sich fähig, Träume zu deuten, wie Xisuthros (o. p. 260 f. und o. Z. 9 ff.); und als Wahrsager (o. p. 276), wie Xisuthros die Schicksale des Landes zu offenbaren vermag. Ist er doch sehr klug, ja Niemand so weise und klug wie er[3]), und Xisuthros-*Chasīsu-atra* ist ja ein »Ueberkluger«. Daher vielleicht auch Joseph's Name oder Titel Abrech *(Abrēk)*[4]) assyrischem *ab(p)ri(e)qqu* (oder *ab(p)ri(e)ku*?) entspricht, welches »weise« bedeutet. Joseph heisst erst in Aegypten auch *Ssāpenat-* oder *Ssopnat-pa'nēach*[5]), d. i. wohl mit Steindorff[6]) »Es spricht der Gott und er lebt«, wie Xisuthros den Namen *Utnapischtim* hat, d. h. »Er hat das Leben

---

1) Genesis 40.

2) Parallelen bieten die Sagen von Jerobeam und Ahia, Saul und Samuel, David und Nathan-Jonathan, Elisa und Elias, Jesus, Johannes und Lazarus, Odysseus und Elpenor, Menelaus und Agamemnon. S. dazu unten und Band II.

3) Genesis 41, 39. 4) Genesis 41, 43. 5) Genesis 41, 45.

6) *Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Alterthumskunde* XXVII, 41 f.

gefunden«, einen Namen, den er anscheinend erst nach der Sintflut bekommen haben kann. Und endlich ist es Joseph, der Aegypten und Kanaan mit Getreide versorgt, wie Xisuthros vor der Sintflut und seiner Entrückung *Eridu* mit Speise versorgt. Aber auf diese letzte Aehnlichkeit möchte ich Nichts geben. Denn wenn Joseph als Der, welcher die Jakob-Söhne mit Korn versorgt, ein Skorpionriese ist (vgl. o. p. 275), kann er einem Solchem auch als Kornspender überhaupt und darum auch als Kornansammler entsprechen; weil er Einige versorgte, wäre er dann zum Versorger der Gesamtheit geworden.

Neben Joseph, in dem wir nunmehr endgültig einen Xisuthros nachgewiesen haben, steht nach o. p. 269 f. der Pharao als ein Xisuthros. Aber Das kann uns in keiner Weise befremden. Denn Xisuthros ist 1. ein sehr weiser Mann und 2. ein König. Es ist also deutlich, dass sich in der Jakob-Sage der Xisuthros mit zwei Funktionen in zwei Personen mit je einer zerlegt hat. Oder vielleicht eigentlich nicht einmal Dies. Denn Joseph stellt ja auch den *nabû* und den Schiffer des Epos dar (o. p. 269 f.), der ebenfalls als ein weiser Mann zu denken ist. Man könnte also auch meinen, dass sich von dem Xisuthros der Jakob-Sage Allerlei abgespalten hat, um sich alsbald, ohne vorher für sich weiter existiert zu haben, mit dem Schiffer zu verschmelzen[1]).

Wir haben nun die Jakob-Joseph-Geschichten so weit zerlegt, dass wir die grösste Unregelmässigkeit darin, die anscheinend doppelte Reise der Brüder zum »Skorpionriesen« — zu Joseph — hin zu erklären imstande sind.

Die Analogie der Moses-Sage (o. p. 274)[2]) lässt erwarten, dass zunächst die zehn Brüder zu Joseph als dem

---

1) Hiergegen spricht aber die Odysseus-Elpenor-Sage, in welcher Xisuthros durch den König Aeolus und den Seher Tiresias, der *nabû* und Schiffer aber durch Hermes vertreten ist.

2) Und der Saul-Samuel-, der Jesus-Johannes-Lazarus- und der Odysseus-Elpenor-Sage.

»Skorpionriesen« hinziehn, darnach Jakob mit seiner ganzen Familie zu einem »Skorpionriesen« hinzieht, der von Joseph verschieden sein könnte, darnach Jakob mit seiner ganzen Familie weiter und zum »Xisuthros« hinreist. Statt Dessen finden wir in der Jakob-Sage folgende drei Reisen: 1. eine von zehn Brüdern zu Joseph nur als einem »Skorpionriesen« (er gibt ihnen Brotkorn), 2. eine von wesentlich denselben zehn Brüdern zu Demselben, allerdings auch als Skorpionriesen (er gibt ihnen Brotkorn), aber vor Allem als Xisuthros (er speist sie bei sich u. s. w.), 3. eine Jakob's mit seiner Familie zu Joseph und dem Pharao in Deren Land als den Wohnsitz des Xisuthros: Joseph fährt Jakob entgegen und bringt ihn in die Stadt des Pharao, Jakob wird vor den Pharao gebracht, erzählt Diesem von seinen mühseligen Wanderungen, und stirbt dann in Aegypten als der *Gilgamesch*, der bei Xisuthros plötzlich totmüde umsinkt. Nun aber setzt die »Xisuthros-Episode« der Brüder grade dort ein, wo die Jakob's abbricht: Auf das plötzliche Umsinken *Gilgamesch*'s, dessen Reflex Jakob's Tod ist, folgt im Epos die Speisung mit sieben Broten; die Brüder jedoch essen — oder speziell Benjamin, der fünf Portionen bekommt, isst —, nach Aegypten gekommen, als *Gilgamesch* bei Xisuthros im Hause Joseph's und gehn dann weiter in *Gilgamesch*'s Fussstapfen. Das ist der Schlüssel: Weil Jakob als *Gilgamesch* bei Xisuthros stirbt, und nicht nur, wie Jener, totmüde umsinkt und einschläft und wieder aufwacht, konnte Das, was *Gilgamesch* nachher tut, nicht an Jakob's Person haften bleiben. Es ist daher auf seine Söhne übertragen worden, die so zu einer zweiten Reise kommen, aber zu einer, die in der Hauptsache eine zu Xisuthros geblieben ist.

Zwischen Mosis und Jakob's letzten Schicksalen fanden sich engste Beziehungen, so auch insofern, als Jakob im Lande des Pharao, als des Xisuthros, mit Moses im Lande des Moabiter-Königs korrespondiert (o. p. 272 f.). Ange-

langt in Moab, bricht Moses-*Gilgamesch* plötzlich seine *Gilgamesch*-Rolle ab und stirbt dann, ganz wie Jakob in Aegypten. Der Grund hiervon ist nunmehr endlich ganz klar: Moses stirbt in Moab, wie Jakob in Aegypten, als *Gilgamesch*, der bei Xisuthros umsinkt; aber während *Gilgamesch*'s weitere Schicksale in der Jakob-Sage dadurch für sie gerettet sind, dass sie auf Andere übertragen wurden, haben sie in der Moses-Sage keinen neuen Träger gefunden, an den sie sich hätten anklammern können, und sind darum weggespült worden. Und somit dürfen wir nun auch mit voller Entschiedenheit behaupten: Es bleibt bestehn, dass Mosis Tod auf dem Nebo *Gilgamesch*'s Tod und des Xisuthros Entrückung einschliesst (o. p. 152). Aber wenn Moses in demselben Lande stirbt, in dem die Israeliten mit den Moabiterinnen als Repräsentantinnen der Tochter des Xisuthros Unzucht treiben (o. p. 272), so liegt Das daran, dass sich unter Mosis Tod auch *Gilgamesch*'s plötzliches Entschlummern im Lande des Xisuthros verbirgt! Da nun Moab in der Moses-Sage auch der phönizischen Küste des Epos entspricht (o. p. 130), so entsteht die Frage: Welchem Lokal entspricht Moab in der Moses-Sage ursprünglich, der phönizischen Küste im *Gilgamesch*-Epos oder dem Lande des entrückten Xisuthros oder dem Lande, in welchem Xisuthros entrückt wird? Zu der Antwort hierauf — »diesem letzten« — s. u. p. 284 f.

Heimgekehrt nach Erech, erreicht es *Gilgamesch*, dass sein gestorbener Freund *Eabani* am Grabe zitiert wird, und er sieht ihn so wieder. Dgl. geschieht nicht im Jakob-System und kann darin nicht geschehen. Denn Jakob kehrt ja als Leiche heim. Aber in Aegypten sieht er ja Den wieder, den er durch den Tod verloren zu haben glaubt, seinen vielgeliebten Sohn Joseph, der als Solcher ein *Eabani* sein soll (o. p. 261 ff.). Also dürfte Jakob's Begegnung mit dem totgeglaubten Joseph in Aegypten die Begegnung *Gilgamesch*'s mit dem Geist des verstorbenen *Eabani* mitenthalten. In der Jakob-Sage wären also unter Anderen

auch *Eabani* und der entrückte Xisuthros durch eine Persönlichkeit vertreten. Und warum, ist nicht schwer zu begreifen: Der verschwundene, aber noch lebende Xisuthros, zu welchem *Gilgamesch* hinreist und welcher Diesen über Tod und Jenseits belehrt, ist mit dem gestorbenen *Eabani* verwechselt und darum verschmolzen worden, dessen Geist *Gilgamesch* sieht und der ihm offenbart, wie es in der Totenwelt aussieht[1]).

Und in der Tat verkündet ja Joseph, zwar nicht dem Jakob-*Gilgamesch*, doch aber einem Anderen, als ein Xisuthros den Tod (o. p. 277), und zwar, während er sich in einem *bōr* befindet. Das ist hier nun ein Gefängnis. Aber *bōr* ist auch ein Wort für »Grab« und »Unterwelt«, und somit dürfte jetzt deutlich sein: Joseph, der im *bōr* vom Tode spricht, ist auch ein im Grabe liegender *Eabani*, dessen Geist *Gilgamesch* über die Zustände im Totenreich aufklärt.

Demnach ist nun der *bōr*, in welchen der *Ischullānu* geworfen wird, weil er der um seine Liebe werbenden *Ischtar* widersteht (o. p. 256 f.), mit demjenigen zusammengefallen, in dem sich der totgeglaubte Joseph als *Eabani* befindet, ohne dass allerdings dieser sein Sonderdasein ganz aufgegeben hätte. Denn er ist ja auch noch durch den *bōr* vertreten, in den Joseph von seinen Brüdern geworfen wird (o. p. 262). Mit dieser Identifizierung war natürlich zugleich gegeben, dass die beiden *bōr*-Bewohner mit einander identifiziert wurden, dass Joseph-*Eabani* nun auch noch die Rolle eines *Ischullānu* übernahm. Und somit hätten wir jetzt für die grosse Anzahl von Rollen, die Joseph übernommen hat, folgende wenigstens einwandfreie Erklärung: Joseph entspricht eigentlich dem *Eabani*, während Esau, auch = *Eabani*, eigentlich ein Reflex des Jägers im Epos ist (o. p. 235 f.). Der für *Gilgamesch* zitierte *Eabani* ist nun

1) Vgl. unten die Saul-Samuel-, die Jerobeam-Ahia-, die David-Nathan-Jonathan-, die Elisa-Elias- und in Band II die Odysseus-Elpenor- und die Jason-Phrixos-Argos-Sage.

mit dem von *Gilgamesch* aufgesuchten Xisuthros identifiziert worden (o. p. 280 f.). Daher ist Joseph auch = Xisuthros, wobei Dieser zugleich, nämlich als König, durch den Pharao vertreten wird (o. p. 269 f.). Mit dem Seher Xisuthros, zu dem *Gilgamesch* kommt, ist nun aber sein weiser Schiffer zusammengeworfen worden, zu dem er auf derselben Reise gelangt, ebenso aber der auf eben dieser Reise angetroffene männliche Skorpionriese. Daher ist Joseph auch ein Reflex des Schiffers (o. p. 269 f.) und des männlichen Skorpienriesen (o. p. 275). Und weil endlich der in der Potiphar-Geschichte Umworbene als ein *Ischullānu* in einen *bōr* geworfen wird, wie Joseph als *Eabani* (-Xisuthros), darum tritt Joseph auch als *Ischullānu* und deshalb in Dessen Rolle wohl zugleich als *Gilgamesch* auf (o. p. 257). Diese Kombinationen sind, wie gesagt, einwandfrei, brauchen aber deshalb nicht als endgültig richtig angesehn zu werden. Es ist aber doch nützlich, sie hier vorzulegen, weil sie zeigen, dass man dem verwickelten Tatbestand in der Jakob-Joseph-Sage nicht ratlos gegenüberzustehn gezwungen ist.

Aus der Tatsache, dass in der Sage zwei *bōr*'s zu éinem geworden sind, ergibt sich nun noch eine weitere nicht unwichtige Schlussfolgerung: Dieser, zwei *bōr*'s entsprechende *bōr* befindet sich in Aegypten. In ihn wird Joseph geworfen, weil er als ein *Ischullānu* und als ein *Gilgamesch* die Aegypterin gekränkt haben soll, in ihm hält sich aber Joseph auch deshalb auf, weil er ein toter *Eabani* ist, der mit dem Xisuthros, dem Schiffer und dem Skorpionriesen identifiziert worden ist. Warum befindet sich nun der *bōr* in Aegypten? Weil die Szene mit der Aegypterin in Aegypten spielen muss? Oder etwa, weil Aegypten eigentlich das Lokal sei es des Skorpionriesen sei es des Schiffers sei es des Xisuthros ist? Träfe nun eine der drei letzten Möglichkeiten zu, dann wäre die Potiphar-Geschichte, für die nach o. p. 258 Aegypten als Schauplatz befremdlich ist, wohl erst infolge der Identifi-

zierung der beiden *bōr*'s mit einander nach Aegypten verschlagen worden, und die ägyptische Nationalität der Frau des Potiphar hätte Dies gegen o. p. 258 höchstens begünstigt. Da nun aber jedenfalls zu erwarten ist, dass der Skorpionriese, der Schiffer und der Xisuthros, welche *Gilgamesch* auf einer Reise zum fernen Westen hin trifft, von Jakob-*Gilgamesch* ausserhalb seines Gebiets getroffen werden, ja Dieser auch in unsrer Jakob-Sage noch eine Reise zu ihnen hinmacht, andrerseits das Ausland als Lokal der Potiphar-Geschichte, wie gesagt, befremdlich ist, so dürfte es äusserst wahrscheinlich sein, dass in der Tat die Potiphar-Geschichte erst infolge einer Identifizierung der beiden *bōr*'s mit einander in Aegypten lokalisiert ist[1]); und deshalb dann auch ein Reflex der Stierepisode (o. p. 261), der Episode, die mit dem Original der Potiphar-Geschichte, der *Ischtar*-Episode, zusammenhängt, und deshalb weiter auch, was sich an diese »Stierepisode« angehängt hat (o. p. 258 f.).

Nachdem so aus dem einen *bōr* = »Gefängnis« und dem andern = »Grab« ein Gefängnis geworden war, in das Joseph nach der Potiphar-Geschichte geworfen wurde, musste dann die Szene, in der Joseph als der beim Grabe zitierte *Eabani* und als der Xisuthros auftritt, notwendiger Weise mit der Potiphar-Geschichte zusammengerückt werden. So versteht man nun, warum diese Szene nicht am Ende der Jakob-Sage erscheint, wo ihre eigentliche Stelle ist[2]).

---

1) Zu Aegypten oder einer Gegend südlich vom, oder im südlichen Palästina als ursprünglichem Ziel der »Westreise« Jakob's s. u. die Sagen von Abraham, Isaak, Saul, David und Elisa, und vgl. in Band II die syrischen *Gilgamesch*-Sagen.

2) Aus dem oben Erörterten ergibt sich, dass die Joseph-Sage ein integrierender Bestandteil der Jakob-Sage ist, wir also nicht das Recht haben, mit GUNKEL, zur Genesis², p. 350, von einem separaten »Joseph-Sagenkranz« zu sprechen, der gar erst (p. 353 l. c) aus einer ganzen Reihe einzelner Sagen zusammengebunden wäre. Ein Characteristicum dieses Kranzes soll sein, dass die Kultussagen darin so gut wie ganz fehlen (l. c.

Wir erkannten, dass aus guten Gründen in der Moses-Sage und in der von Josua I die Sintflutbergepisode am Ende des Lebens des Helden in einer Dublette wiederkehrt (p. 152 f. und p. 174 ff.). Darum gibt Moses in Moab, östlich vom Jordan, vor seinem Tode zum zweiten Mal ein Gesetz, steigt dann auf den Berg Nebo in Moab und wird von Gott begraben, und sein Leichnam verschwindet spurlos, indem Niemand sein Grab gesehen hat. Jakob gelangt nun höchst sonderbarer Weise auf einer Reise von Aegypten nach Hebron im südlichen Palästina (!) als Leiche ebenfalls nach dem Ost-Jordan-Lande, also wohl sicher nach Moab, aber schwerlich noch darüber hinaus nach Gilead, und hier im Ost-Jordan-Lande wird, ebenfalls höchst sonderbarer Weise, eine — neue — siebentägige — Totenklage für ihn abgehalten[1]). Beide Seltsamkeiten erklären die zwei oben genannten Sagen in durchaus befriedigender Weise: Jakob ist, wie Moses, in einer älteren Gestalt seiner Sage in Moab, jedenfalls aber östlich vom Jordan, entweder gestorben oder begraben oder gestorben und begraben worden, weil auch die Sage von ihm einmal in einer Dublette zu seiner ersten Sintflutbergepisode — auf dem Gilead-Berge östlich vom Jordan (o. p. 241 ff.) und bei Sichem (o. p. 251 ff.) — ausklang[2]).

Damit ist nun die Antwort auf eine oben p. 280 gestellte Frage gegeben. Wir mussten hier ja fragen, warum Moses grade in Moab sterbe, ob Moab in der Moses-Sage ursprünglich der phönizischen Küste im *Gilgamesch*-Epos entspreche oder dem Lande des entrückten Xisuthros oder endlich dem, in welchem Xisuthros entrückt wird. Nun

---

p. 351). Aber Das liegt einfach daran, dass in der ihm entsprechenden Partie der *Gilgamesch*-Sage im Gegensatz zu dem übrigen Teil Das, was Gunkel Kultussagen nennt, allgemein fehlt, und erlaubt also keine Sagenscheidung.

1) Genesis 50.

2) Vgl. unten die Saul- und die Jesus-Sage.

entsprechen dem Lande Moab in der Moses-Sage Moab und Aegypten in der Jakob-Sage, und zwar Aegypten als das Land des Xisuthros und die phönizische Küste des Epos (o. p. 271), Moab aber als das Land, in welchem Xisuthros entrückt wird (o. p. 284). Also ist Moab in der Moses-Sage ursprünglich ein Gegenstück nur zu diesem Lande und hat zum mindesten einen anderen Schauplatz verdrängt.

Hiermit wäre die Jakob-Sage bis auf einen ganz geringen Rest analysiert und wären ihre Ursprünge blossgelegt[1]). Auch von diesem kleinen Rest wird noch das Eine oder Andere unten durchleuchtet und sein Urbild erkannt werden, so vor Allem der Verkauf Joseph's an die Ismaeliter auf den Vorschlag Juda's[2]).

Es wird nicht nötig sein zu betonen, dass mit dem oben Dargelegten die Jakob-Geschichte (gegen z. B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, oder Cornill, *Geschichte des Volkes Israel*, oder Steuernagel, *Einwanderung der israelitischen Stämme*, oder Gunkel, zur Genesis) für historische Untersuchungen, z. B. über Einwanderungen von Jakob-Stämmen nach Aegypten (s. Gunkel, l. c.², p. 352) oder Geringfügigeres, wie Geschichtliches in der Adullam-Episode (s. ibid. p. 362), gänzlich unverwertbar wird.

1) Hierdurch ist nun auch hinfällig geworden, was Gunkel, zur Genesis², p. 258 f., über vermeintliche Komponenten und eine vermeintliche Komposition der Jakob-Sagen, oder auf p. LVIII l. c. über drei verschiedene mit einander verschmolzene Jakob-Gestalten äussert. Die ganze Jakob- und die ganze Joseph-Sage bilden im Wesentlichen eine zusammenhängende *Gilgamesch*-Sage. Damit erledigt sich Gunkel's Analyse.

2) S. hierzu unten die Sagen von Elisa und von Jesus.

Abraham, Isaak, Haran und Elieser.

Die *Gilgamesch*-Sage in Süd-Juda.

II.[1]

I. Teil b und d.

Aus Haran zieht Abraham, ein Sohn Tharah's[2], nach dem Priesterkodex, aus seinem Lande nach den uns erhaltenen Teilen der J-Quelle[3], zum heiligen Baum des »Gesetzgebers(?)« in der Gegend des späteren Sichem hin und errichtet dort einen Altar, nachdem Gott ihm verkündet hat, dass er seinen Nachkommen »dieses Land« geben werde. Von da wandert er weiter in

1) Vgl. o. p. 225 ff.

2) Nach o. p. 159 f. soll Josua I vielleicht ein Sohn des Nun sein, weil Nun vielleicht »Fisch« bedeutet, Josua I auch ein Xisuthros und Dieser ein Sohn des Fischgottes *Ea* ist. Dieser Umstand erklärt möglicherweise den Namen von Abraham's Vater. Denn Tharah-*Tärach* (aus **Tarch*-) erinnert an das assyrische *turăchu* und das syrische *tarā(ū)chā* mit der Bedeutung »Steinbock«, Abraham ist, wie sich zeigen wird, auch ein Xisuthros und *Ea* wird auch mit einem Steinbock verglichen, ja heisst Steinbock (s. meine *Kosmologie*, 78 ff.). Und ein »Fisch-Steinbock«, d. h. ein Tier von der Gestalt unsres Steinbocks im Tierkreis, ist ein Tier des *Ea*! S. *Textes élamites-sémitiques*, herausg. von *Scheil*, I, Pl. 24, wo neben dem Tron des Widderkopfes ein »Steinbock-Fisch« kauert. Denn der Widderkopf ist ein Symbol des *Ea*. S. die Inschrift von Bavian Z. 1, das Felsenrelief von Bavian (*Ea* bezw. Widderkopf an vierter Stelle) und meine *Kosmologie* p. 80.

3) In dieser Quelle könnte Haran einmal dieses Land gewesen sein. Andernfalls wäre es Ur in Chaldäa oder ursprünglich etwas noch Anderes gewesen.

die Nachbarschaft von Bethel und auch dort wird von ihm ein Altar aufgebaut. Hierauf zieht er in's »Südland« von Palästina. Dann bricht eine Teurung aus und infolgedessen begibt er sich nach Aegypten und bleibt dort einige Zeit[1]).

Das ist Zug für Zug eine Parallele zu oben besprochenen Stücken aus dem Leben Jakob-*Gilgamesch*'s. Denn diese Reiseroute Abraham's — in welcher das Südland Hebron entspricht, oder besser: zu entsprechen scheint, wohin Jakob von Bethel aus kommt, oder Beer-Seba, über das oder von wo aus[2]) er nach Aegypten zieht, — ist die Route der o. p. 232 ff. besprochenen Reise Jakob's von Syrien über Sichem[3]) und Bethel nach dem südlichen Palästina und seiner späteren Reise von da nach Aegypten zur Zeit einer Hungersnot[4]).

Abraham errichtet den Altar bei Sichem[5]) beim heiligen Baum des »Gesetzgebers(?)«; Jakob weilt in Sichem

1) Genesis 12.

2) Genesis 35, 27 und 46, 1 und 5. An der zweiten Stelle soll »und er kam nach Beer-Seba« ein Einschub sein.

3) Die Gottesoffenbarung bei Sichem mit der Verheissung findet allerdings im Jakob-System ihr Gegenstück wohl in einer bei Bethel, wohin auch Jakob von Sichem aus kommt (Genesis 35). Diese Differenz ist uns sehr wertvoll, weil sie die Abraham-Reisen bis nach Aegypten hin vielleicht von dem nahe liegenden Verdacht reinigt, als ob sie ein Abklatsch der Jakob-Reisen wären. Man darf aber nicht vergessen, dass die in Rede stehende Gottesoffenbarung bei Bethel in der Jakob-Sage als Dublette zu einer auf der Reise nach Haran erlebten (in J und E überlieferten) nach o. p. 228 f. vermutlich an sekundärer Stelle steht, und aus dem Priesterkodex stammt. Wenn ihr darum in der Abraham-Sage eine Gottesoffenbarung an fast gleicher Stelle der Sage — vor der Altarerrichtung bei Sichem — entspricht, so haben wir schon jetzt allen Grund dazu, die Erzählung von Abraham's Reise nach dem Süden mit Misstrauen zu verfolgen.

4) Vgl. Gunkel, zur Genesis², p. 146, und p. 149, wo allerdings mit der Wanderung Abraham's nach Aegypten nicht die Reise Jakob's, sondern merkwürdiger Weise »der Zug« seiner Söhne dahin verglichen wird.

5) Nach Wellhausen (in den *Jahrbüchern für deutsche Theologie* XXI, p. 438, Anm. 1) soll Jakob, wie schon o. p. 254 bemerkt ward, gegen den Bibeltext bei Sichem statt eines Altars einen Malstein errichtet haben.

auch als Xisuthros, und als Solcher befiehlt er, die fremden Götter abzuschaffen und vergräbt sie unter dem heiligen Baume bei Sichem (o. p. 251 f.); an gleicher Stelle — auch der Sage — tritt Josua I als gesetzgebender Xisuthros auf und errichtet einen Altar, und bei Sichem errichtet er dazu den Malstein bei dem heiligen Baume (o. p. 175 und p. 184); und Josua als gesetzgebender Xisuthros ist wieder auch ein Pendant zum gesetzgebenden Moses-Xisuthros (o. p. 164 f. und p. 174 f.). Somit verbirgt sich hinter dem Namen des Baums von Sichem, bei dem Abraham den Altar errichtet haben soll, vielleicht noch ein Rest von einer Xisuthros-Gesetzgebung bei Sichem.

Jakob errichtet in Bethel einen Altar und opfert dort als ein Gegenstück zu Jerobeam, der das Gleiche für das goldene Kalb von Bethel tut und tun will, und zu Aaron in der entsprechenden Episode (o. p. 254 f.). Darnach ist also auch das Abraham-Opfer bei Bethel zu beurteilen: In einer älteren Gestalt seiner Sage hat auch der Held der Abraham-Sage einem goldenen Kalbe zu Bethel geopfert, ja hat dessen Kult geschaffen.

Wenn Jakob während einer Teurung nach Aegypten und zum Pharao zieht, so soll Das nach o. p. 269 ff. ein Echo davon sein, dass *Gilgamesch* nach dem Tode seines Freundes nach dem fernen Westen zu Xisuthros hin wandert und fährt. Somit gehört auch Abraham's Aufenthalt in Aegypten zu einer solchen Reise und ist auch Abraham's Pharao ein Reflex des Xisuthros.

In Aegypten nimmt der Pharao die schöne Gattin Abraham's, in dem guten Glauben, dass sie Dessen Schwester sei, ohne einen Widerspruch von Abraham's Seite an sich und lässt sich mit ihr ein[1]), wird aber durch schwere Plagen zur Erkenntnis seines Frevels gebracht, gibt Sara dem Abraham wieder und lässt ihn mit all'

Die Parallele in der Vita des Abraham, aus der J-Quelle, schützt, wie man sieht, den Altar oder hängt von Genesis 33, 20 (aus E) ab!!

1) Direkt gesagt ist nur, dass er sie »zum Weibe nimmt«.

seiner Habe fortziehn. Mit sich nimmt also Abraham sein Vieh, das ihm zum Teil von dem Pharao »wegen der Sara« geschenkt ist, Schafe, Rinder, Esel, Eselinnen, Kamele, und sein Gesinde, auch zum Teil ein Geschenk des Pharao, dazu viel Silber und Gold[1]).

Des Pharao Beziehungen zu Abraham's Weib erinnern an die Entlassung der Zippora und Deren Zurückbringung nach der Amalekiter-Schlacht in der Moses-Sage (o. p. 127), an die parallele Vergewaltigung und Zurückholung der Dina in der Dina-Episode innerhalb der Jakob-Sage[2]) (o. p. 237 f.), je zwei Geschehnisse, die wiederum Parallelen zu und Absenker von Stücken der *Chumbaba*-Episode des *Gilgamesch*-Epos sind; nur dass die Geschichte in der Vita Abraham's, aus nachher ersichtlichem Grunde, ganz friedlich abläuft[3]). Sara zeigt sich somit wohl schon jetzt als eine *Ischtar*. Und Das scheint ihr Name zu bestätigen. Denn der bedeutet »Fürstin«, »Herrin«, = *bēltu*, einem Namen, der auch der *Ischtar* zukommt, und andererseits sind seine ältere Status-absolutus- und seine ältere und jüngere Status-constructus-Form so gut wie identisch mit assyrisch-babylonischem *scharratu* = »Königin«, auch einer Bezeichnung für die *Ischtar*[4]). Entweder wäre also assyrisch-babylonisches *bēltu* = »Herrin«, vielleicht unter Mitwirkung von assyrisch-babylonischem *scharratu*, durch das synonyme hebräische *σārā* (mit dem Status constructus *σārat*, und aus älterem

1) Genesis 12 f.

2) Mit der Dina-Sage stellt auch GUNKEL, zur Genesis², p. 330, Abraham's ägyptische Episode zusammen, ohne schon zu wissen, dass die Jakob-Sage eine Schwester der Abraham-Sage ist.

3) Mit der *Chumbaba*-Episode sind in der Pharao-Episode mehrere andere Stücke der *Gilgamesch*-Sage verschmolzen, in denen der Held friedlich in das Land hineinkommt und es nachher verlässt, bezw. es nach vorherigem Wohnen darin verlässt. S. unten p. 291 f.

4) Der Name hätte also, gegen meine Ausführungen in der *Zeitschr. f. Assyr.* XI, p. 299, direkt doch Nichts mit der, auch *Scharratu* genannten, Mondgöttin von Haran zu tun.

σarrat-) ersetzt worden, oder *scharratu*, vielleicht unter Mitwirkung von *bēltu*, durch das anklingende *σārā* (*σārat* oder *σarrat*-). Möglich, dass dabei mitspielte, dass Abraham's Gattin vorher Sarai (*Σārai*)[1]) hiess[2]); möglich indes auch, dass dies ein Hypokoristikon von *Σārā* ist.

Sara soll also »Herrin« oder Dgl. bedeuten, der Name der ihr entsprechenden Dina erinnert nun aber an hebräisches *ādōn* d. i. »Herr«. Es scheint daher erwägenswert, ob etwa Dina (*Dīnā*) auf **Adīnā* zurückgeht und auch »Herrin« bedeutet. Zur Form könnte man an *gebīrā* mit gleicher Grundbedeutung erinnern[3]).

In der Jakob-Sage repräsentieren Jakob-*Gilgamesch*'s Gattin Rahel und Dina, die Schwester von Simeon und Levi, als einem *Gilgamesch* und einem *Eabani*, beide die *Ischtar* (o. p. 231 und p. 237 f.). Damit dürfte zusammenhängen, dass Abraham beim Pharao seine Gattin als seine Schwester ausgibt und nach Genesis 20, 12 Sara wirklich eine Schwester, wenn auch nur Halbschwester, Abraham's ist.

Dass der Pharao und seine Familie[4]) von schweren Plagen betroffen werden und er darnach Abraham ersucht, sein Land, nämlich Aegypten, zu verlassen, und Dieser dann mit seinem Weibe, vielem, ihm zum Teil vom Pharao geschenkten Vieh und Gesinde, Gold und Silber sein Land verlässt, Das lässt alsbald an die ägyptischen Plagen denken, und daran, dass nach der letzten Plage Moses und die Kinder Israel auf die

---

1) Von den Assyrern wird dieser Name wohl durch *Sarai (Saraia)* wiedergegeben. S. *Zeitschr. f. Assyr.* XI, p. 299.

2) Dies, wenn LAGARDE Sarai mit Recht mit *scharā* (**scharai*) in *Dhu-l-scharā-Δουσαρης*, dem Namen eines in Nordarabien verehrten Gottes, zusammenbringt. S. LAGARDE, *Uebersicht*, p. 92 ff.

3) Vgl. unten die Analyse der Jesus-Sage, in der Martha, d. i. auch »Herrin«, ein Name der »*Ischtar*« ist.

4) »und seine Familie« soll ein redaktioneller Zusatz sein (so nach KAUTZSCH-SOCIN, *Genesis*, auch GUNKEL, zur Genesis², p. 151). Der kann aber nach den Parallelen sehr wohl Ursprüngliches enthalten.

Bitte des Pharao mit vielem Vieh und ihnen von den Aegyptern geschenktem Silber und Gold[1]) aus Aegypten ausziehn (o. p. 145)[2]), an die Parallele dazu in der Jakob-Sage — Flucht Jakob's aus Haran mit zahlreichem Vieh und sonstiger Habe (o. p. 242) —, an den parallelen Auszug der Juden aus Babylonien mit dem ihnen von Cyrus und den Babyloniern geschenkten Gold, Silber und Vieh (o. p. 190 f.), und an die Pestplage im Philister-Lande und die Abfahrt des Wagens mit der Lade und den goldenen Geschenken der Philister-Könige aus ihrem Lande (o. p. 182 f.), Geschehnisse, die wir alle auf die Sintflutsage oder diese und die Plagen bezw. die letzte Plage vor der Sintflut zurückführen konnten[3]).

Abraham, ein Stammvater Israel's, ist also ebenso wie Jakob, ein Stammvater Israel's (o. p. 243), ein Abbild des Xisuthros, des Stammvaters der Menschheit!

In dem besprochenen Stück aus dem Leben Abraham's lägen also drei ganz verschiedene Episoden der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, zusammengearbeitet, d. h. durch einen Schrumpfungsprozess und sonstige Entwicklungsvorgänge mit einander verschmolzen, vor, nämlich je ein Stück 1. von der Plagen- und der nachfolgenden Sintflutgeschichte, 2. von der *Chumbaba*-Episode und 3. von *Gilgamesch*'s Reise zum Helden der Sintflut; und zusammengefallen in dem einen Pharao wären 1. ein Gegenstück

1) In der Abraham-Sage bekommt der Reichtum Abraham's eine neue Motivierung: Abraham soll seiner von ihm für seine Schwester ausgegebenen Frau wegen vom Pharao Vieh und Gesinde geschenkt bekommen haben. Eine neue, gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 198, der Das natürlich nicht wissen konnte.

2) Vgl. dazu schon GUNKEL, zur Genesis², p. 152, und seine dort genannten Vorgänger. Aber davon, dass diese »Sage in hebräischer Tradition »novellistischen« Ursprungs und nachträglich auf die Urväter übertragen« sei, kann nach unsern Untersuchungen natürlich keine Rede mehr sein.

3) Interessanter Weise vergleicht ALFR. JEREMIAS, *Das Alte Testament*, p. 141, die Geschenke, welche Abraham von dem Pharao erhält, mit den Tieren und Handwerkern, die Xisuthros auf sein Schiff bringt!

zu dem Pharao des Auszugs in der Moses-Geschichte, zu den Philister-Königen in der Sage von Josua II, zu König Cyrus in der von Josua III (o. p. 190 f.), zu König Rehabeam in der Jerobeam-Sage (s. o. p. 210 f.) und zu Laban in der Jakob-Sage (o. p. 241), also ein Reflex jedenfalls auch des Götterherrn *Bēl* (o. p. 213 f.), aber zugleich wohl der Schlange der Löwenplage (o. p. 212 und p. 214), 2. ein Reflex des Königs *Chumbaba* (o. p. 289), und 3. ein Gegenstück zu dem Pharao der Jakob-Sage, also ein Reflex auch des Königs Xisuthros (o. p. 288). In Abraham's König von Aegypten stecken also wohl zum mindesten drei Könige, und aus zum mindesten drei Königen ist somit wohl einer geworden. Das würde allein schon eine Erklärung für die Verschmelzung der drei Sagenstücke ermöglichen.

Damit ist natürlich noch Nichts darüber gesagt, wo jeder der drei Könige vor Deren Verschmelzung das Szepter schwang. Schwerlich alle drei in Aegypten. Setzte unsre in Aegypten spielende Abraham-Sage Abraham's Zug von Haran aus über Sichem von Anfang an fort, dann lebte der *Chumbaba* von Abraham's ägyptischer Episode wohl, wie der Jakob's (s. o. p. 237 f. und p. 254), ursprünglich in Sichem. Das, aber auch nur Soviel, lässt sich schon jetzt sagen[1]).

Die Geschichte Jakob's als eines israelitischen *Gilgamesch* beginnt damit, dass Jakob den Bruder Esau um das Seinige bringt und vor ihm flieht. Das führten wir darauf zurück, dass *Eabani* dem Jäger seine Jagd verdirbt und später von seinem Bruder und Freunde weg in die Wüste zurückflieht (p. 225 ff.). Esau bleibt, in diesem Punkte ein *Gilgamesch*, zurück, wie Aaron, nachdem Moses aus Aegypten geflohen ist. Nach P nun trennt sich Esau von Jakob, wobei Dieser zurückbleibt, weil das Land für

1) Begünstigt scheint eine solche Annahme zu werden durch die Abraham-Sage nach E und die Isaak-Sage (s. zunächst unten p. 309 ff.).

Beider Herden nicht mehr ausreicht[1]). Von einem vorhergehenden Zerwürfnis verlautet dabei Nichts. Abraham aber, der bisher Jakob entsprach, trennt sich von Lot, seinem Neffen und Bruder, d. h. Verwandten[2]), nachdem sich vorher Beider Hirten mit einander gestritten haben, und, um Streit unter einander zu vermeiden. Beider Herden kann das Land nicht ernähren und darum wandert Lot aus in eine Gegend beim (toten Meer und beim) Jordan[3])[4]). Will man diese zwei Trennungen ohne eine Flucht auf das Epos zurückführen, so wäre, da Esau dem Jäger entspricht, daran zu erinnern, dass der Jäger, von *Eabani*, dem Viehhirten und Beschützer der Tiere, an der Ausübung seiner Jagd verhindert, wutentbrannt die Steppe verlässt und nach Erech zieht. Nur ist hervorzuheben, dass die Stelle der Trennung in der Jakob-Sage so gut, wie in der Abraham-Sage, eine andere ist, wie die Stelle des damit vielleicht Zusammenzustellenden aus der Ursage, und dass darum Wenig für eine Berechtigung zu dieser Zusammenstellung spricht.

Nachdem Jakob sich von Esau getrennt hat, aber durch eine Flucht, hat er in Bethel die bekannte Gottesoffenbarung und verheisst Gott den Boden, auf dem er liegt, und das Land ringsum ihm und seinen Nachkommen (o. p. 228 f.). Und ebenso in Bethel wird Abraham, nachdem er sich von Lot getrennt hat, von Gott verheissen, dass alles Land, das er sehe, ihm und seinen Nachkommen gehören solle[5]). Dass diese beiden Verheissungen nicht unabhängig von einander sind, lässt schon deren zum Teil ähnlicher Wortlaut vermuten. Somit scheinen die Trennung Lot's und Abraham's von einander und die darauf erfol-

1) Genesis 36. 2) S. auch Genesis 14, 14. 3) Genesis 13.

4) Nach GUNKEL, zur Genesis², p. 346, soll P das Motiv, weshalb Esau und Jakob aus einander gehn, aus der Abraham-Lot-Sage entlehnt haben. Das scheint uns an sich durchaus möglich, aber im Hinblick darauf, dass es aus der Ursage stammen könnte, jedenfalls nicht notwendig zu sein.

5) Genesis 13.

gende Gottesoffenbarung vor Abraham in der Jakob-Sage ihre Parallelen in Jakob's Flucht vor Esau und Esau's Trennung von Jakob in Hebron einer- und Jakob's erster Gottesoffenbarung in Bethel andrerseits zu haben.

Darnach kommt Abraham von Bethel nach Hebron[1]). Das erinnert so verdächtig daran, dass Jakob, allerdings P zufolge, nach einer zweiten Gottesoffenbarung in Bethel, ähnlich der ersten, nach Hebron gelangt[2]), dass man die Möglichkeit eines Zusammenhangs nicht in Abrede stellen kann. Und da die zweite Gottesoffenbarung vor Jakob in Bethel doch wohl an sekundärer Stelle steht — denn das Gegenstück zu ihr, die erste in Bethel auf der Reise nach Haran, scheint an primärer Stelle zu stehn (o. p. 228) —, so ergibt sich mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit, dass die Folge: Gottesoffenbarung in Bethel und Reise nach Hebron in der Abraham-Sage nicht original, sondern als Zusatz verdächtig ist. Uebrigens würde aus dem oben Gesagten folgen, dass Jakob's zweite Gottesoffenbarung in Bethel derjenigen Abraham's in Sichem (o. p. 286 f.), und Jakob's erste und zweite in Bethel derjenigen Abraham's in Bethel entsprechen.

Es folgt Kapitel 14 mit der Kedorlaomer-Sage, die nach allgemeiner Annahme ein erratischer Block im Kornland ist. Wir lassen sie deshalb zunächst beiseite.

Ueber Kapitel 15 mit neuen Gottesoffenbarungen zu reden ist noch nicht an der Zeit[3]).

Im Anfang des *Gilgamesch*-Epos zieht der Jäger mit der Hierodule, einer Dienerin der schönen Liebesgöttin *Ischtar* in Deren Hause, d. i. Tempel, zur Wüste hinaus zur Tränke hin, und dort geniesst *Eabani* ihre Reize. In der Sara, dem schönen Weibe Abraham's, glaubten wir die *Ischtar* des *Gilgamesch*-Epos wiedererkennen zu müssen. Diese Sara ist unfruchtbar. Da nimmt

---

1) Genesis 13,18. 2) Genesis 35.

3) S. hierzu unten p. 315 f. und die Analyse der Simson-, der Saul-Samuel-, der Gideon- und der Jesus-Johannes-Sage.

Abraham auf Deren Wunsch ein Nebenweib, ihre Sklavin in ihrem Hause, die Hagar, und Diese gebiert Abraham den ersten Sohn[1]). Andrerseits kommt Jakob nach Haran und heiratet, wie er meint, die schöne Rahel, in Wirklichkeit allerdings die hässliche Lea und später dann die Rahel, bleibt Rahel lange unfruchtbar, gebiert aber Lea ihm den ersten Sohn[2]); und Rahel soll der *Ischtar*, Lea aber der Hierodule des Epos entsprechen (o. p. 229 ff.). Ist darum Sara die *Ischtar*, dann dürfte auch Hagar, ihre Dienerin, die Hierodule, die Dienerin der *Ischtar*, sein. Damit hätten wir Abraham-*Gilgamesch* auch in der Rolle eines *Eabani*, wie an entsprechender Stelle Moses-*Gilgamesch* und Jakob-*Gilgamesch* (o. p. 133 und 135 f., p. 226).

Mit dem späteren Jäger[3]) Ismael schwanger entläuft dann Hagar aus dem Hause ihrer Herrin Sara-*Ischtar*, und kommt zu einer Quelle in der Wüste südlich von Palästina. Dort erscheint ihr ein Engel Jahve's oder Dieser selbst und befiehlt ihr nach unserm Text, wieder zurückzukehren, und Hagar kehrt dann auch wieder zu ihrer Herrin zurück[4]). Und mit dem Jäger zieht die Hierodule aus der Stadt und dem Hause ihrer Herrin *Ischtar* zur Tränke in der Wüste und kehrt — allerdings nicht mit dem Jäger, sondern mit *Eabani* — dann wieder zur Stadt zurück. Also ist der Jäger Ismael, wie der Jäger Esau (o. p. 226 f.), ein Repräsentant des Jägers im Epos.

In bemerkenswerter Art weicht nun die Abraham-Sage von der des *Gilgamesch*-Epos insofern ab, als in diesem die Hierodule sich mit *Eabani* vereinigt, nachdem sie in die Wüste hinausgezogen ist, die Hagar mit Abraham aber vor ihrer Flucht in die Wüste. Eine Erklärung für diese Abweichung wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Die Hagar flieht in die Wüste, in welche die Hierodule mit dem Jäger unangefeindet hinauszieht. Aber später

1) Genesis 16. 2) Genesis 29, 23 ff. und 30, 1 ff.

3) Genesis 21, 20. 4) Genesis 16.

flieht auch Diese in die Wüste — wie in der Moses-Sage Mirjam, die vielleicht der Hierodule entspricht, sieben Tage lang aus dem Lager in der Wüste wenigstens ausgesperrt bleibt (o. p. 136 f.) — und mit ihr zusammen trifft *Eabani* dort den Jäger. Somit dürften in der Wüstenflucht der Hagar zwei Begebenheiten verschmolzen sein, zwischen denen die Begegnung der Hierodule mit *Eabani* statthat[1]), und dürfte diese Verschmelzung erklären, warum Hagar mit dem Jäger Ismael als dem Jäger des Epos in die Wüste hinausgeht, nachdem Abraham ihr als *Eabani* beigewohnt hat, während das Epos die umgekehrte Reihenfolge zeigt[2]). In ganz analoger Weise könnte deshalb in der siebentägigen Aussperrung der Mirjam aus dem Lager in der Wüste ausser dem zweiten Aufenthalt der Hierodule in der Wüste (o. p. 136) auch ihr erster siebentägiger mit *Eabani* zusammen enthalten, und somit könnten die sieben Tage der Aussperrung im letzten Grunde mit den sieben Tagen von Jakob's Hochzeit mit der Lea (o. p. 229) identisch sein.

Der Hagar befiehlt der Engel Jahve's oder Jahve selbst, zurückzukehren. Das scheint ohne eine Vorlage im Epos zu sein. Allein dem in die Wüste entwichenen *Eabani*, welcher ebendort die dahin entflohene Hierodule getroffen hat, empfiehlt der Sonnengott, aus der Wüste zurückzukehren, und als Reflexe hiervon haben wir ja in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gefunden, dass Jahve dem Moses befiehlt, aus Midian nach Aegypten (o. p. 134), und dem Jakob, aus Syrien nach Palästina heimzukehren (o. p. 226). Es ist daher möglich, dass der Befehl des Engels an Hagar ein Gegenstück dazu ist. Hierzu könnte nun auf's beste stimmen, dass mit einer »Gottesoffenbarung in der Wüste« in der Jakob-Sage die Zusicherung einer zahllosen

1) Zu einer analogen Ligatur s. o. p. 133 ff. und p. 225 f.

2) Damit hätten wir also den ursprünglichen Sinn der Sage erkannt, und Anderes wie Das, was wir oben darin gefunden haben, ist darin nicht zu sehen. Gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 167 ff.

Nachkommenschaft verbunden ist (s. o. p. 228 f. und Genesis 28), ebenso aber mit der Engelserscheinung vor Hagar[1]). Es wären dann in der Abraham-Sage zusammengearbeitet zu einer einheitlichen Episode: die Wüstenreise der Hierodule mit dem Jäger zur Tränke hin und ihre Rückkehr aus der Wüste mit *Eabani*, der ihre Reize genossen hat, ihre darauf folgende Flucht in die Wüste, und die darnach folgende Flucht *Eabani*'s in die Wüste, nach der ihm der Sonnengott an's Herz legt, zurückzukehren, und er dem Rate folgt[2])[3]). S. u. p. 312 ff.

Diese Episode wäre also ein Schrumpfungsprodukt und aus den Szenen entstanden, für welche die Moses-Sage Mosis Flucht, die Midian-Episode mit der Heirat und der Gotteserscheinung im flammenden Busch und die Heimkehr Mosis hat. Auf dieser Heimkehr wird der Sohn Mosis beschnitten (s. o. p. 176). Man darf daher nicht übersehen, dass in der Genesis als erste Beschneidung die Ismael's, des zunächst einzigen Sohnes Abraham's, erzählt wird, die mit Dessen Geburt zusammen unmittelbar nach der Rückkehr der Hagar erwähnt wird[4]). Dass der Referent darüber aus der Quelle P schöpft, und unser Text die Tatsache nicht durch E oder J beglaubigt, beweist durchaus nicht, dass sie der ältesten Gestalt der Sage fremd ist[5]).

1) Genesis 16.

2) In der Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim (s. unten) kehrt an entsprechender Stelle das entlaufene Kebsweib mit dem Manne zurück. Die Rückkehr der Hagar ist also gegen die herrschende Ansicht nicht etwa eine Redaktionsklammer — s. z. B. GUNKEL, zur Genesis², p. 162 —, eingefügt, um die Flucht der Hagar mit Deren, später in der Erzählung gebrachten, parallelen Verstossung zu vereinigen, sondern bodenständig.

3) Diese Hagar-Geschichte ist nach dem oben Gesagten und unten Folgenden ein alter Bestandteil der Abraham-Sage an ursprünglicher Stelle, und somit, gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 162, kein späterer Einsatz in »J^a« aus »J^b«.

4) Genesis 17.

5) S. als Vertreter einer so törichten Ansicht GUNKEL, zur Genesis², p. LXXXV: »Man darf also eine Angabe, die sich allein bei P findet, nicht schon deshalb verwerfen, sondern hat mit der Möglichkeit zu rechnen,

Wir ständen also nunmehr an der Stelle der Ursage, an der *Eabani* zu seinem Freunde *Gilgamesch* zurückgekehrt ist, und vor dem Zuge gegen *Chumbaba*. Das ist die denkwürdige Stelle, an der wir in einer Reihe von *Gilgamesch*-Sagen (o. p. 137 ff., p. 163, p. 196 ff., p. 211, p. 241 ff.) den Keil der Plagen und der Sintflut hineingetrieben fanden. Wir überblicken erwartungsvoll die Fortsetzung der Abraham-Sage und werden nicht enttäuscht. Denn es folgt nunmehr alsbald die Geschichte, die man in der Hauptsache seit Langem als ein Pendant zur Sintflutsage aufgefasst hat[1]): die Geschichte von dem Untergang von Sodom und Gomorra und von der Errettung des Fremdling's Lot und seiner Familie mit Vorgeschichte: Dem greisen Fremdling Abraham erscheint unter den heiligen Bäumen von Hebron Gott mit zwei Engeln und er bittet sie, bei ihm zu essen. Er bietet ihnen Wasser an, um sich die Füsse zu waschen, Sara backt auf seinen Befehl in aller Eile Brot, ein zartes junges Rind wird eilends geschlachtet und zubereitet und die drei Ankömmlinge essen unter einem Baume, während Abraham dabei steht. Nach dem Essen gehn die drei davon und Abraham begleitet sie bis zu einer Stelle, von der aus man auf Sodom hinblicken kann, und hierauf hebt Gott an: »Das Geschrei von Sodom und Gomorra, wahrhaftig(?), es ist viel[2]), und ihre Sünde, wahrhaftig(?), sie ist gar schwer[3]). Ich will doch 'mal hinab und sehn, ob sie gemäss ihrem Geschrei, das zu mir gedrungen ist, . . . gemacht haben, und, wenn(?) nicht, es zu wissen bekommen«. Dann biegen die Engel nach Sodom ab, Abraham aber bleibt

---

dass P sie seiner Quelle entnommen habe«. Vgl. z. B. o. p. 128 f. und siehe Band II.

1) S. z. B. JASTROW, *Religion of Babylonia*, p. 507, oder vgl. GUNKEL, zur Genesis², p. 189.

2) Oder: »gross(?)«. Vielleicht: »viel oder gross oder mehr oder grösser geworden«.

3) Vielleicht: »gar schwer geworden«.

vor Gott stehn und legt Fürbitte für die Stadt ein, und Gott verspricht ihm zuletzt, die Stadt sogar zu begnadigen, wenn sich auch nur zehn Fromme darin finden sollten[1]).

Wenn die Zerstörung von Sodom (und Gomorra), wie wir sofort sehn werden, ohne Frage wirklich die Zerstörung der Stadt des Xisuthros widerspiegelt, wenn der *Gilgamesch* in der israelitischen Sage die Rolle dieses Xisuthros übernommen hat — Moses (o. p. 143 f., p. 144 ff. und p. 152 f.), Josua I (o. p. 159 ff., p. 163 ff. und p. 174 ff.), Josua II (o. p. 184 ff.), Josua III (o. p. 190 ff.), Jerobeam (o. p. 211 ff.), Jakob (o. p. 241 ff., p. 251 ff. und p. 284 f.), auch Abraham (o. p. 290 f.) —, dann kann uns nicht entgehn, Wer Der ist, der da mit Abraham und zu dem Dieser spricht: es ist *Bēl*, der sich über die sündige Menschheit beklagt, aber zugleich *Ea*, bei dem Xisuthros ein Wort für sie einlegt. Denn vor der dritten Hungerplage, der vorletzten Plage vor der Flut, klagt *Bēl* in der Götterversammlung: »[Die Sünde]n(?) haben nicht abgenommen, sind mehr als früher geworden. [Ob] ihres Geschreis[2]) bin ich betrübt geworden. [. .] ihre [.] . . sollen nicht Verzeihung(?)[3]) bekommen(?)«. Und wenigstens nach dem Auftreten der Seuchenplage, aber auch wohl sicher, nachdem die zweite Hungerplage fünf oder sechs Jahre lang gewütet hat, bittet Xisuthros seinen Gott *Ea* um deren Beendigung. Abra-

1) Genesis 18.

2) Dieses »Geschrei« dürfte also dem »Geschrei« von Sodom, von dem Jahve spricht, zu Grunde liegen. Im Assyrischen steht dafür ein Wort, das sonst, soweit wir wissen, nicht etwa »Gerücht« oder »Klage« bedeutet, wie die Wörter für »Geschrei« in der Sodom-Sage (vgl. auch Genesis 19, 13) nach herkömmlicher Ansicht. Dgl. bedeuten diese sonst aber nie! Warum nicht im Assyrischen und Hebräischen »Tumult, wüstes Toben«, nämlich gegen die Götter bezw. Jahve?

3) So nach dem Zusammenhang. Im Assyrischen dafür *nischītu*; und kaum anders zu lesen. Ein Wort desselben Stammes, *nāśā'*, würde also wohl gerade in der Sodom-Erzählung (Genesis 18, 24 und 26) für »verzeihen« gebraucht werden.

ham, der Freund Gottes[1]) und Anwalt der Menschen, ist also auch als Solcher ein Xisuthros, wie Moses es ist (o. p. 143 f.).

Aller Wahrscheinlichkeit nach tritt also Xisuthros mehrfach, ja vermutlich (vgl. die Moses-*Gilgamesch*-Sage) während jeder Plage bei dem Gotte *Ea* für die sündige Menschheit ein. Von Abraham wird nun Dgl. nur bei einer Gelegenheit, nämlich »vor der Flut« erzählt. Aber bei dieser einen Gelegenheit wiederholt er immer von neuem, dabei immer kühner werdend, seine Fürbitte. Vielleicht sind daher die wiederholten Bitten Abraham's bei einer Gelegenheit ein Echo von Bitten des Xisuthros bei mehreren auf einander folgenden Gelegenheiten.

Soweit vorläufig von der Episode bei Hebron und der zwischen Hebron und Sodom[2]). Wer die zwei anderen Gäste Abraham's eigentlich sind und woher das von ihm bereitete Mahl stammt, werden wir erst unten feststellen können.

Die zwei Begleiter Gottes gehn weiter, bis sie Sodom erreichen, und hier wiederholt sich der Besuch bei Abraham im Hause Lot's mit etlichen, allerdings an sich nicht bemerkenswerten Einzelheiten: Wie Lot die zwei sieht, wirft er sich, das Gesicht auf die Erde gedrückt, vor ihnen nieder[3]), wie Abraham vor den drei Ankömmlingen[4]),

---

1) II Chron 20, 7; Jesaia 41, 8; (Weisheit 7, 27;) Jakobus-Brief 2, 23.

2) Die Fürbitte Abraham's, die nach GUNKEL, zur Genesis², p. 178, aus der israelitischen Antike kaum zu verstehn ist, wird also vielleicht verständlicher, weil sie aus der Sage des Barbarenvolks der Babylonier stammt, und ist aus gleichem Grunde, gegen WELLHAUSEN, in d. *Jahrb. f. Deutsche Theol.* XXI, p. 415 f., ein primärer Bestandteil der Abraham-Sage, allerlei Widersprüchen und Unebenheiten zum Trotz. Was GUNKEL, zur Genesis², p. 178, im Anschluss an WELLHAUSEN zu diesen sagt, ist ja alles an sich ganz folgerichtig, aber doch bedeutungslos, weil Widersprüche ein fast notwendiges Zubehör einer zusammengeschrumpften Sage mit einer langen Geschichte sind, zum mindesten aber durch Schrumpfungen in eine Sage hineinkommen können.

3) Im Hebr. eine Form von *schāchā*(?). Wohl = assyr. *schichū*, mit gleichem sumerischen Aequivalent wie *aschāru* (= sich mit dem Gesichte auf die Erde werfen) und *sachāpu* sowie *karāmu* (= zur Erde strecken).

und veranlasst sie durch inständiges Bitten dazu, bei ihm einzukehren, sich die Füsse zu waschen und bei ihm zu speisen. Das frisch gebackene Brot fehlt auch bei dieser Mahlzeit nicht. Nach der Mahlzeit kommen die Sodomiten am Abend heran und verlangen die Auslieferung der Engel, um sie zu vergewaltigen, und Lot bietet ihnen vergebens statt ihrer seine zwei Töchter an. Wie sie aber zu roher Gewalt schreiten und die Tür sprengen wollen, werden sie mit Blindheit geschlagen, so dass sie sie nicht finden können. Nun eröffnen die zwei Engel Lot, dass sie von Gott gesandt seien, den Ort zu verderben, da »ihr Geschrei« (s. o. p. 298 f.) vor Jahve gross geworden sei; und bei Tagesanbruch führen sie Lot mit seiner Frau und seinen zwei Töchtern aus der Stadt heraus und heissen sie auf's Gebirge fliehen. Aber Lot erhält auf seine Bitte die Erlaubnis, statt Dessen nach der Stadt Zoar zu flüchten[1]). Nach unserm Text — und vielleicht einer anderen Quelle — fühlt er sich schliesslich auch dort nicht sicher und begibt sich doch mit seinen Töchtern auf's Gebirge, also das von Moab hinauf, nachdem sein Weib vorher zu einer Salzsäule geworden ist[2]). Die Sodom-Katatrophe soll ein Abbild der Sintflut sein, ebenso aber — so mussten wir oben p. 160 ff. schliessen — die von Jericho ein Reflex eines Teils von ihr. Wir stutzen. Denn was dort in Sodom geschieht, Das ereignet sich fast Zug für Zug auch in Jericho: H i e r w i e d o r t d i e z w e i e i n k e h r e n d e n, a l s B o t e n g e s c h i c k t e n M ä n n e r; h i e r w i e d o r t w o l l e n B e w o h n e r d e r S t a d t s i c h i h r e r b e m ä c h t i g e n, a b e r o h n e d a s s e s i h n e n g e l i n g t[3]); h i e r

---

4) Genesis 18, 2.

1) Weil er — s. GUNKEL, zur Genesis², p. 186 — als gebrechlicher Greis die Berge nicht so rasch ersteigen kann? Oder weil er nach éiner Tradition aus dieser Stadt, als der Sintflutstadt, flüchten musste, und diese Tradition mit der anderen verschmolzen worden ist, wonach Lot aus Sodom floh?

2) Genesis 19. 3) S. Josua 2.

wie dort führen die zwei Männer die Familie grade nur eines Mannes zur Stadt heraus und retten sie vor dem allgemeinen Verderben[1]), und das ist in beiden Fällen die Familie der Persönlichkeit, bei der sie für eine Nacht eingekehrt sind[2]) (o. p. 160 f. und p. 172). Es bedarf keiner Erwähnung, dass, wenn unsre Analyse der Josua-Sage noch eine Bestätigung nötig hätte, auch die Lot-Sage sie zu liefern imstande wäre.

Die zwei von Josua ausgesandten Männer kehren bei der Hure Rahab, der Tochter eines Xisuthros (o. p. 161 und p. 172) ein, an gleicher Stelle der Sage wohnt Juda der Hure Thamar bei (o. p. 267), an gleicher Stelle der Moses-Sage huren die Israeliten mit den Moabiterinnen (o. p. 272). Somit wird als eine neue Parallele hinzukommen müssen, dass der Xisuthros Lot seine Töchter[3]) zur Benutzung anbietet. Lot konnte also vermutlich wenigstens eine seiner Töchter preisgeben, weil sie einmal (trotz Genesis 19, 8) vorher schon eine Hure war. Wenn das Huren mit der Tochter des Xisuthros vor der Flut (Rahab) sekundär ist gegenüber dem nach der Flut (Thamar), so liegt sicher das blosse Anbieten der Xisuthros-Töchter vor der Flut noch weiter vom Original ab.

Auffallend sind nun die zwei Töchter des Lot-Xisuthros gegenüber der einen Tochter des babylonischen Xisuthros, der einen Thamar und der einen Tochter von Rahab's Vater. Aber seltsamerweise huren die Israeliten in der Moses-Sage mit Moabiterinnen (o. p. 272). Sollten die zwei Töchter des Mannes, bei dem eingekehrt wird, aus der einen durch die zwei Einkehrenden geworden

---

1) Josua 6, 23. 2) S. Josua 2.

3) Die Töchter Lot's werden also, gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 189, nicht von einem vortrefflichen Erzähler eingeführt, um die Geschichte von Deren Unzucht mit ihrem Vater vorzubereiten. Das hätte sich übrigens auch aus der Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim entnehmen lassen, wenn man in deren Gibea-Episode nicht unberechtigter Weise eine Nachahmung der Sodom-Sage gesehen hätte (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 190).

sein? Je eine für je einen von Diesen? Siehe aber unten p. 305 f.[1]).

Der Besuch der zwei Männer in Jericho vor dessen Zerstörung sollte ein Widerhall des Besuchs *Gilgamesch*'s in Begleitung des Schiffers bei Xisuthros nach der Flut sein (o. p. 172). Also gilt Gleiches von der Einkehr der zwei Engel in Sodom, und somit bietet die Sodom-Geschichte ein zweites Beispiel dafür, dass dieser Besuch zu einem bei dem Xisuthros vor der Flut geworden ist, und ein drittes dafür, dass in diesem Besuch für den *Gilgamesch* eine neue Persönlichkeit eingetreten ist (vgl. o. p. 172 ff. und p. 267 f.). Durch die Erkenntnis dieses Sachverhalts sind nun zugleich einige, trotz ihrer Alltäglichkeit ausdrücklich erwähnte Vorgänge bei diesem Besuch auf ihr Prototyp zurückgeführt: Bei Xisuthros werden für *Gilgamesch* eiligst sieben Brote gebacken und darnach wird er gewaschen. Deshalb waschen sich die Brüder Joseph's die Füsse in seinem Hause und speisen bei ihm (o. p. 276). Deshalb also tun die zwei Engel Dasselbe in Lot's Hause, und die frischen Brote, die Matzen, die er für sie backt, sind deshalb die sieben Brote, die Xisuthros' Weib für *Gilgamesch* backt.

Die zwei Männer, die bei der Rahab einkehren und bei ihr übernachten wollen, sollen nun nicht nur dem *Gilgamesch* und seinem Begleiter entsprechen, die nach der Flut zu Xisuthros kommen, sondern auch, insofern sie der Rahab mitteilen, wie sie und ihre Familie der Katastrophe entgehen können, dem Gotte *Ea*, der Xisuthros in einem — gewiss nächtlichen — Traume ein Mittel zu seiner Rettung kundtut (o. p. 173). Also ist auch in den zwei Engeln, die nach Sodom kommen und Lot-Xisuthros Abends die Katastrophe ankündigen, der Gott *Ea* vertreten. Zu der Ankündigung am Abend vgl. oben die Sage von Josua III etc. (o. p. 196 f.).

---

1) Vgl. unten die Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim.

In Jericho wie in Sodom, wohin die zwei Männer »vor der Flut« gekommen sind, will man sich ihrer bemächtigen. Dgl. bietet aber nicht die Jakob-Sage, in welcher der entsprechende Besuch nicht an der neuen Stelle steht (o. p. 267 ff.). Somit scheint sich die Gefährdung der zwei Männer erst durch die Einstellung des Besuchs vor die Katastrophe entwickelt zu haben. Würde nun die Frage erhoben, Was ursprünglicher wäre, eine Absicht, die zwei Männer lediglich als Landesfeinde festzunehmen (Jericho), oder eine Absicht, sie geschlechtlich zu vergewaltigen (Sodom), so müsste die Antwort wohl lauten: die erstere. Vielleicht entsprang die letztere wieder einem Wortspiel: hebräisches *jādaʿ* heisst »wissen, kennen« und »begatten«, und die Sodomiten wollen mit den Engeln Unzucht treiben. Vielleicht haben die Sodomiten oder Vorgänger von ihnen in der Sage ursprünglich nur wissen wollen, Wer die Fremdlinge seien[1]). Vgl. o. p. 268, Anm. 5.

Die bei Tagesanbruch sich erhebende Sintflut, in der die Menschheit umkommt, kehrt in der Moses-Sage als eine ungewöhnliche Wasserflut wieder, in welcher die Aegypter ertrinken (o. p. 146); in der von Josua I stürzen an deren Stelle auf wunderbare Weise die Stadtmauern von Jericho ein und werden die Stadtbewohner niedergemacht (o. p. 160); in der Sage von Josua II ist die Katastrophe verklungen; in der von Josua III etc. manifestiert sich die Sintflut in der Eroberung Babylon's und in dem Sturz seiner Dynastie (o. p. 197 und 207 f.); in der Jakob-Sage endlich ist die Katastrophe ebenfalls verschollen[2]). Die Lot-Sage hat nun dafür noch, wie die Moses-Sage, ein richtiges Naturereignis, das auch, wie das Prototyp, am frühen Morgen hereinbricht; zwar keine Flut, sondern einen Regen von Feuer und Schwefel. Dass

1) Vgl. unten die Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim.

2) Warum auch in der Jerobeam-Sage (o. p. 209 ff.), erhellt aus der Tatsache, dass diese ein Komplement zur Sage von Josua I ist, in welcher die Katastrophe noch erhalten ist (o. p. 219 f.).

aber der irgendwie für eine Wasserflut eingetreten ist oder die Sodom-Sage eine ursprünglich in ihr vorhandene Wasserflut eingebüsst hat, zeigt noch der Befehl der zwei Engel, auf den Berg zu fliehen, und Lot's tatsächliche Flucht auf den Berg. Uebrigens dürfte der Feuerregen, ja auch der Schwefelregen, im letzten Grunde das furchtbare Gewitter der Ursage reflektieren, so gut wie das Blasen und der Schall der Posaunen und das Kriegsgeschrei, wodurch die »Sintflutkatastrophe« von Jericho herbeigeführt wird (o. p. 161). Denn Was liegt näher, als eine Annahme, dass der Feuerregen aus einem gewaltigen Blitzregen geworden ist und der Schwefelregen ebenso? Wird doch bekanntlich durch elektrische Entladungen Ozon erzeugt, das wie »Schwefeldampf« riecht, und sprechen doch auch wir noch von einem Schwefelgeruch als Folge eines Blitzschlags. Vgl. Hesekiel 38, 22.

Lot flieht also auch noch, wie Xisuthros, vor einem verderblichen Naturereignis und gelangt dabei auf einen Berg. Dieser Berg in Moab ist somit das Gegenstück zum Sinai und zum Berge Nebo in Moab in der Moses-Sage (o. p. 146 ff. u. p. 152 f.), zum Berge Ebal in der Josua-Sage (o. p. 164 f.), zu dem Berge in Gilead, östlich vom Jordan, und einer Gegend östlich vom Jordan, gewiss in Moab, in der Jakob-Sage (o. p. 244 ff. und p. 284). Ein »Sintflutberg« in einer *Gilgamesch*-Sage wäre also nunmehr zum vierten Male östlich vom grössten Flusse bezw. See Palästina's festgestellt, in Uebereinstimmung damit, dass der babylonische Sintflutberg östlich vom Tigris, einem der zwei grossen Zwillingsflüsse Babyloniens, gedacht wurde.

Auf den Berg rettet sich Lot mit nur zwei Frauen, nämlich seinen zwei Töchtern; aus der Stadt entfloh mit ihm indes auch noch seine Gattin, aber Die ward zur Salzsäule, weil sie sich gegen den Befehl der Engel umschaute[1]). Xisuthros aber rettet sich mit einer grösseren Familie,

1) Genesis 19, 26.

einschliesslich seiner Frau und einer Tochter; Noah mit seinem Weibe, seinen drei Söhnen und Deren Frauen; ausser Rahab und ihren Eltern werden unter Anderen auch Brüder von ihr gerettet (o. p. 160); und die Dreizahl der geretteten Xisuthros-Söhne ist auch noch in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage vertreten (o. p. 147 ff.; vgl. o. p. 203 und 204). Warum retten sich nun mit Lot nur zwei weibliche Verwandte? Weil zwei mit Xisuthros entrückt werden, nämlich sein Weib und seine Tochter? Oder weil seine Töchter als Stammmütter der stammverwandten Moabiter und Ammoniter[1]) gelten[2]), also unter gewissen Voraussetzungen in einer Katastrophe gerettet sein müssen? Hat eben deshalb Lot zwei Töchter statt der einen, die ihm als Xisuthros allein von Rechts wegen zukommt? S. aber o. p. 302 f.[3]).

Der Xisuthros der Flut ist in der israelitischen Sage grossenteils in dem *Gilgamesch* aufgegangen, doch aber nicht als Sondergestalt verschwunden. Es liess sich schon in der Sage von Josua I neben einem *Gilgamesch*-Xisuthros Josua ein Xisuthros schlechthin in dem Vater der Rahab erkennen (o. p. 160 ff.), ferner in der von Josua III etc. neben einem *Gilgamesch*-Xisuthros Josua ein Xisuthros schlechthin in Daniel (o. p. 192 ff.), weiter ein Xisuthros schlechthin in dem Hausgötzen der Jakob-Sage, der Leiche Joseph's der Moses-Sage und dem Ladengott der Sagen von Josua I und Josua II neben Jakob-, Moses-, Josua I- und Josua II-*Gilgamesch*-Xisuthros (o. p. 249 ff.). Einen neuen deutlichen Xisuthros neben einem *Gilgamesch*-Xisuthros zeigt uns nun die Abraham-Lot-Sage. Denn Abraham erwies sich bisher als ein *Gilgamesch* und als ein Xisuthros, Lot aber wohl als ein Xisuthros, nicht aber als ein *Gilgamesch*. Und ganz

---

1) Dass Lot ursprünglich identisch ist mit Lotan, einem Stammeshaupt der Horiter südlich von Palästina, ist — mit GUNKEL, zur Genesis², p. 189 — nicht unwahrscheinlich.

2) Genesis 19.

3) Und vgl. unten die Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim.

wie Josua I-*Gilgamesch*-Xisuthros, als ein Gegenstück zu dem nach dem Auszuge aus Aegypten durch das Schilfmeer ziehenden Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros, durch den entleerten Jordan zieht, darnach aber Rahab's Vater als ein Xisuthros aus der dem Untergang geweihten Stadt herausgeführt wird (o. p. 159 ff.), ganz ebenso zieht Abraham-*Gilgamesch*-Xisuthros als ein Xisuthros aus Aegypten aus (o. p. 290 f.) und wird ausserdem Lot als ein Xisuthros aus der dem Untergang geweihten Stadt herausgeführt[1]).

Mit diesen Erörterungen ist nun auch Abraham's Begegnung mit Gott und den zwei Engeln so gut wie ganz erklärt. Der Gott, der mit Abraham redet, ist, wie schon oben bemerkt ward, *Ea*, mit dem Xisuthros vielleicht zur Zeit jeder einzelnen Plage, jedenfalls aber zur Zeit einiger von ihnen, vor der Flut redet, ist zugleich *Bēl*, der sich in der Götterversammlung über die Menschen beklagt; die Engel aber sind, wie in Sodom, Repräsentanten *Gilgamesch*'s und seines Begleiters, des Schiffers, die bei Xisuthros nach der Flut anlangen[2]); und das Mahl bei Abraham, als eine Dublette zu dem bei Lot, ist ein Reflex von den sieben Broten, die *Gilgamesch* bei Xisuthros gereicht werden,

1) Mit dem Vorstehenden ist die Sodom-Sage mit Vorgeschichte als ein integrierender Bestandteil der Abraham-Sage erwiesen, und die Ansicht GUNKEL's, zur Genesis², p. 141 f. und 176 f., widerlegt, dass die Sodom-Sage mit einer Abraham-Sage erst durch einen »Sagenkranzsammler« vereinigt worden sei, und dieser »Dichter von Gottes Gnaden«, dessen Zusammenschmiedekunst wir nicht genug sollen bewundern können, ein Phantom geworden.

2) In Gott und den zwei Engeln wären also eigentlich enthalten: *Bēl*, *Ea* und zwei Boten, und es scheint darum so gut wie sicher, dass GUNKEL wenigstens zum Teil Recht hat, der — zur Genesis², p. 175 — meint, dass den drei Gästen Abraham's ursprünglich drei Götter entsprachen. Und in der Tat könnte, wie er meint, die Sage von Hyrieus, die auch er mit der Abraham-Sage vergleicht, seine Ansicht bestätigen. Denn in dieser entsprechen den von mir erschlossenen Göttern *Bēl* (dem Götterherrn) und *Ea* (dem Gott des Wassers) vielleicht — Zeus und Poseidon, und den Engeln, Boten Gottes, — Hermes. S. unten in Band II die Hyrieus-Sage, aber auch die Philemon-Sage.

und das Fusswaschen gerade wieder hier von der Waschung bei Xisuthros. Und in dem éiligen Backen des frischen Brots[1]) durch Sara, das Weib des Abraham-Xisuthros, auf Dessen Befehl, und der eiligen Zubereitung des zarten Rindes tritt uns die erste Spur entgegen von dem zéitlos schnellen Backen der sieben Brote durch das Weib des Xisuthros auf Dessen Befehl. Xisuthros sagt zu seinem Weibe: »Auf (?Eile?), backe die Brote für ihn!«, Abraham zu Sara nur: »Eile, drei Maass Mehl, knete und mache Fladen«.

Also der Besuch bei Abraham und der bei Lot teilweise Dubletten von einander, aber eben nur teilweise. So ist Lot als der Besuchte nur der Xisuthros der Sintflut. Abraham aber ist als der Besuchte ein Xisuthros überhaupt, und mit ihm redet Gott vermutlich als mit dem Xisuthros der Plagen. Wenn die Kinder Israel und speziell Moses-Xisuthros in Aegypten von den Plagen nicht berührt werden[2]), so mag Das auf eine entsprechende Behandlung des Xisuthros schliessen lassen; und daraus wird dann wohl schliesslich zu erklären sein, dass Abraham, obwohl ein Xisuthros, anders wie Moses, Josua I u. s. w., die Katastrophe von Sodom und Gomorra nicht eigentlich miterlebt, sondern nur von ferne schaut[3])[4]).

---

1) GUNKEL, zur Genesis², p. 172, findet darin einen grossen Haken, dass Abraham in der Weinlandschaft von Hebron seinen Gästen keinen Wein vorsetzt. Vielleicht beruhigt es ihn, dass *Gilgamesch* an gleicher Stelle nur Brot und nicht einmal Rindfleisch dazu bekommt, wie Abraham's Gäste; vor Allem aber, dass, seiner Vermutung gemäss, die Sage ursprünglich in der Tat nicht an den Weinort Hebron gehört. — Die auffallende Tatsache, dass Gott und die Engel bei Abraham, und Diese allein bei Lot essen, ist aber vielleicht nicht etwa mit GUNKEL, l. c., ein Merkmal höchster Altertümlichkeit, sondern jedenfalls ganz sekundär, und in die Sage dadurch hineingekommen, dass aus Boten des *Gilgamesch*, wie sie noch die Sage von Josua I kennt, Boten, Engel, Gottes geworden sind, und gar für *Gilgamesch* auch Gott eingetreten ist.

2) Exodus 9 ff. 3) Genesis 19.

4) Nach unsern obigen Ausführungen ist die Hebron-Episode also ein bodenwüchsiger Bestandteil einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, somit, gegen

Hinter der Katastrophe von Sodom und Gomorra und einer daran angeschlossenen Incestgeschichte — die Töchter Lot's machen ihren Vater trunken und wohnen ihm bei, worauf sie je einen Sohn gebären —, einer Geschichte, die sich sonst nicht in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen findet[1]), treffen wir die Parallele zum Aufenthalt beim Pharao mit Begleitumständen, bekanntlich aus der E-Quelle. Abraham zieht zum zweiten Mal nach dem Südlande und (dann) nach Gerar im Philister-Lande und gibt dort seine Gattin wieder als seine Schwester aus. Der König Abimelech lässt sie in seinen Palast holen, nähert sich ihr aber nicht; was gegenüber dem oben p. 288 f. erwähnten und besprochenen Vorgang beim Pharao — schon im Hinblick auf dessen Urbild im babylonischen Epos (s. o. p. 289) — natürlich als eine Abschwächung zu betrachten ist. Gott gebietet dann dem Abimelech im Traum, dem Abraham sein Weib wiederzugeben, und der König beeilt sich, Das zu tun, und schenkt Abraham Schafe und Rinder, (Sklaven und Sklavinnen,) dazu 1000 »Silberlinge« als Schmerzensgeld (?). Auch stellt er ihm frei, sich in seinem Lande anzusiedeln, wo es ihm beliebe. Hierauf legt Dieser Fürbitte für den König ein, und Gott lässt darum ihn, sein Weib und seine Sklavinnen wieder gesund werden, sodass ihm wieder Kinder geboren werden. Denn vorher waren wegen der der Sara angetanen Schmach die Leiber der Frauen Abimelech's verschlosssen gewesen[2]). Später hat dann

GUNKEL, zur Genesis², p. 176, keineswegs vollständig unabhängig von allen anderen Abraham-Sagen, und soll, auch gegen ihn, l. c., ebenso wenig etwa »die Einweihung des Heiligtums von Hebron beschreiben«.

1) Die Incestgeschichte scheint eine ätiologische Erzählung zu sein. Lot gilt als Stammvater der Moabiter und Ammoniter, und andrerseits ist er mit seinen Töchtern allein dem Verderben entronnen. Also hat er die von ihm abstammenden Volksväter mit seinen zwei Töchtern erzeugt. Ziemlich Aehnliches in griechischen Xisuthros-Sagen. S. Band II. Oder ist vielmehr die Sage davon, dass Lot sein Weib dadurch verlor, dass es zur Salzsäule ward, wenigstens z. T. eine ätiologische Erzählung, die ursprünglich die Incestgeschichte in einem für Lot günstigeren Lichte erscheinen lassen sollte?

Abraham Gerar verlassen. Denn nach Kap. 21 Z. 31 ff. wohnt er vermutlich in Beer-Seba, jedenfalls aber nicht mehr im Philister-Land. Was o. p. 288 ff. über Abraham's Aufenthalt beim Pharao gesagt ist, gilt mutatis mutandis natürlich auch von diesem Stück der Abraham-Sage: Abimelech, zu dem Abraham hinzieht und der Diesem als einem *Gilgamesch* sein Weib wegnimmt und nachher zurückgibt, ist so gut ein *Chumbaba*, wie der Pharao, der das Gleiche tut. Aber Abimelech, aus dessen Lande Abraham in der Folge als Fremdling auszieht, ist, so gut wie der Pharao der Abraham-Sage, mit dem sich Gleiches ereignet, so gut wie der Pharao, aus dessen Lande die Kinder Israel unter Mosis Führung ausziehn, so gut wie die Philister-Könige, aus deren Lande die Bundeslade herausgefahren wird, u. s. w., der Länderherr *Bēl*, aus dessen Machtbereich Xisuthros in seiner Arche weggetrieben wird. Zugleich aber repräsentiert Abimelech mit seiner Familie, insofern er von Gott bestraft wird, ebenso wie die Aegypter und ihr König zur Zeit Mosis (o. p. 137 ff.) und wie die Philister und ihre Könige zur Zeit des zweiten Josua (o. p. 182 f.), die von den Plagen heimgesuchte Menschheit. Und diesem Abimelech gegenüber ist Abraham ein Xisuthros, ein Fürbitte einlegender Xisuthros, wie in der Sodom-Geschichte (o. p. 298 ff.), wie Moses in Aegypten (o. p. 143 f.). Die Strafe, die den Philister-König trifft[1]), findet sich ja dazu noch in der babylonischen Plagengeschichte als eine Folge wenigstens der zweiten und dritten Hungerplage: »Der Mutterleib war zugebunden[2]) und liess kein Kindchen richtig werden«. Und das Vieh

---

2) Genesis 20.

1) Dass diese in einer Geschlechtskrankheit bestand — GUNKEL, zur Genesis², p. 194 —, davon sagt die Genesis Nichts.

2) Dieser Ausdruck scheint die Erklärung für »dass sie gebaren« in Kap. 20, 17, nämlich »Jahve hatte den Mutterleib aller Frauen in Abimelech's Hause verschlossen« in Vers 18, gegen eine Streichung zu schützen, welche die Worte verdienen sollen (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 197).

und das Geld, bezw. Silber, das Abraham von Abimelech erhält, ist, darüber braucht ja kein Wort mehr verloren zu werden, wie das Vieh und das Silber und Gold, das Abraham von dem Pharao erhält, das Vieh und das Silber und Gold, mit dem der Xisuthros seine Arche füllt (o. p. 291).

Dieser Abimelech wird nicht während einer Hungersnot aufgesucht, wie vorher der Pharao, also dass er nur zwei, und nicht, wie Dieser, drei Gestalten zu entsprechen scheint, und wir anscheinend nur darüber im Zweifel sein könnten, ob das Land des Abimelech in einer ursprünglicheren Gestalt der Sage dem des *Chumbaba* oder dem des Xisuthros vor der Flut entspricht. Indes haben wir in der demnächst zu besprechenden Isaak-Sage eine Episode, die, wie allbekannt ist, eine weitere Parallele zu Abraham's Pharao-Episode bildet, und diese Parallele spielt auch im Lande Abimelech's, und dahin zieht Isaak in Folge einer Hungersnot. Es scheint daher aus Abraham's Abimelech-Episode die Hungersnot abhanden gekommen zu sein und somit Abimelech auch den König zu vertreten, in dessen Land sich der *Gilgamesch* während der Hungersnot begibt. Und davon zeigt denn auch die Abimelech-Episode in der uns vorliegenden Gestalt wenigstens eine deutliche Spur: Abimelech stellt dem Abraham frei, sich in seinem Lande niederzulassen, wo es ihm beliebe, ganz wie der Pharao der Hungersnot dem Jakob-*Gilgamesch* und seinen Söhnen ihrem Wunsche gemäss Gosen als Wohnsitz anweist[1][2]. Vgl. auch o. p. 272.

In den zwei Dubletten wechselt also der Pharao mit dem Philister-König. Ist nun der Eine für den Andern mit allen seinen Funktionen eingetreten oder dürfen wir jetzt je Einen von ihnen für den ursprünglichen König in nur

1) Genesis 47.

2) Dieser Zug ist in der Abimelech-Episode also gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 198, nicht »nur aus dem verschwiegenen Gegensatz zu der älteren Rezension — nämlich der ägyptischen Episode — zu verstehen«.

je einer der drei Komponenten der zwei Episoden ansehn? Die Frage ist noch nicht spruchreif[1]).

Es folgt, nach der J-Quelle (‚der E-Quelle und der P-Quelle), die Geburt Isaak's[2]), die nicht in die *Gilgamesch*-Sage hineinzugehören scheint. S. aber unten p. 315 f.

Darnach verlangt — wieder nach der E-Quelle — die eifersüchtige Sara die Verstossung der Hagar mit ihrem Sohne Ismael, damit er nicht mit ihrem Sohne erbe. Abraham willfährt ihr auf Gottes Geheiss und die beiden Verstossenen begeben sich dann, der Sohn von seiner Mutter getragen, in die Wüste von Beer-Seba hinaus, in der Hagar nun umherirrt, und das Wasser geht ihnen aus. Da legt sie das Kind unter einen Strauch und setzt sich abseits hin, um es nicht sterben zu sehen. Aber ein Engel Gottes tritt auf, wie damals, als Hagar vor Sara in die Wüste floh, spricht ihr vom Himmel her Mut zu und verheisst ihr, dass ihr Sohn zu einem grossen Volke werden solle. Gott lässt sie dann eine Quelle sehn, und so wird sie mit dem Knaben erhalten, kehrt aber nicht zu Abraham zurück, sondern bleibt mit Ismael in der Wüste[3]). Dieser Zug unterscheidet unter anderen die Verstossungsgeschichte der E-Quelle von der Fluchtgeschichte in der J-Quelle — in der man natürlich längst eine Variante von ihr erkannt hat — und zeigt uns wohl auch, dass wir in der Fluchtgeschichte mit Recht ebenfalls einen Reflex von der Flucht der Hierodule in die Wüste zu erkennen glauben (o. p. 295 f.). Die Parallele bietet dazu noch einige andere Züge, welche die Richtigkeit unsrer ganzen Analyse auf p. 295 ff. bestätigen.

Die Fluchtepisode nach J soll enthalten, wie die Hierodule in Begleitung des Jägers in die Wüste hinauszieht. Nach J trägt nun die fliehende Hagar den künf-

---

1) Die Kedorlaomer-Episode (s. u. p. 336), die Gideon- und die Elisa-Elias-Sage dürften zusammen eine Entscheidung bringen.

2) Beachte dazu unten die Elisa-Elias-Sage.

3) Genesis 21.

tigen Jäger Ismael noch unter dem Herzen, nach E aber die verstossene doch bereits als einen heranwachsenden Knaben.

Dieser nachmalige Jäger muss nun mit der Hagar in die Wüste hinaus auf Befehl seines Vaters Abraham-*Gilgamesch* und auf Wunsch von Hagar's Herrin, der Sara-*Ischtar*, der Jäger des Epos aber mit der der Hagar entsprechenden Hierodule auf Befehl séines Vaters und *Gilgamesch*'s und natürlich nicht ohne Erlaubnis ihrer Herrin *Ischtar*. Wenn darum in der Jakob-Sage der Jäger der Bruder des *Gilgamesch* ist (o. p. 226 f.), in der Abraham-Sage aber der Sohn des *Gilgamesch*, so könnte diese Differenz auf einer Identifizierung des *Gilgamesch* mit dem Vater des Jägers in einer bestimmten Episode beruhen. S. u. p. 315.

Der Jäger Ismael wird in die Wüste hinausgetrieben, damit er nicht zusammen mit seinem jüngeren Bruder Isaak erbe. Dies gehört zu einer Jäger-Hierodulen-Episode. Zu einer gleichen Episode gehört nun nach o. p. 226 f. in der Jakob-Sage, wie und warum der Jäger Esau seines jüngeren Bruders Jakob Feind wird. Also entspricht Dem, dass der Jäger Ismael zu Gunsten seines jüngeren Bruders Isaak enterbt wird, die Tatsache, dass der Jäger Esau zu Gunsten seines jüngeren Bruders Jakob um sein Erstgeburtsrecht gebracht wird. Und wenn Dies darauf zurückzuführen ist, dass *Eabani* dem Jäger die Jagd verdirbt (o. p. 226 f.), so wissen wir nun auch, was der Enterbung Ismael's zu grunde liegt.

Nach dem *Gilgamesch*-Epos lässt wohl *Gilgamesch* die Hierodule Schmutz tragen und darauf flieht sie in die Wüste hinaus oder wird in die Wüste hinausgejagt; wohl demgemäss wird Mirjam — auf Jahve's Befehl — durch Moses-*Gilgamesch* aus dem Lager ausgesperrt (o. p. 136 f.); und ganz Dem entsprechend wird nach der E-Quelle Hagar auf Jahve's Befehl von

Abraham-*Gilgamesch* verstossen, während die J-Quelle von Dgl. Nichts weiss.

Endlich sollte die Episode in J die Flucht *Eabani*'s in sich bergen, die Flucht in die Wüste, in der ihm der Sonnengott vom Himmel her Mut einspricht und seine glänzende Lage und die ihm von den Königen der Erde erwiesenen Huldigungen schildert, wofür in der israelitischen Sage die Verheissung von grossem Landbesitz und grosser Nachkommenschaft eingetreten ist (o. p. 228, 286 f. und p. 296 f.), und in den Reflexen dieser Szene in der israelitischen Sage figuriert nach unsern bisherigen Ermittlungen einmal ein Strauch (o. p. 134) und einmal wohl, freilich ganz verhüllt, ein Mandelbaum (o. p. 228). Nach E aber spricht der Engel Gottes der Hagar vom Himmel her Mut zu und verheisst ihr, dass aus ihrem Sohne ein grosses Volk hervorgehen werde, und dabei liegt Dieser unter einem Busch, wie in der entsprechenden Szene Jakob bei Bethel-Lus, d. i. »Mandelbaum«, auf dem Boden liegt.

Isaak, der Sohn Abraham-*Gilgamesch*'s, repräsentiert also in der Jäger-Hierodulen-Episode nach E, als Der, zu dessen Gunsten der Jäger Ismael enterbt wird, den *Eabani* des Epos, neben seinem Vater, der als der Mann der Hagar, der Vertreterin der Hierodule, ein *Eabani* ist (o. p. 295). Es steht daher zur Entscheidung, ob Isaak, ursprünglich kein *Eabani*, in einer bestimmten Episode für Abraham-*Gilgamesch*, zufälligerweise grade als *Eabani*, eingetreten, oder von Anfang an, so lange er der Abraham-Sage angehört, als ein *Eabani* neben Abraham-*Gilgamesch-Eabani* dagewesen ist. Für die erstere Auffassung könnte man einen Tatbestand in der Jakob-Sage anführen: Jakob-*Gilgamesch* heiratet als ein *Eabani* die »Hierodule« Lea (o. p. 229 ff.), wie Abraham die »Hierodule« Hagar (o. p. 294 f.), und zu seinen, Jakob's, Gunsten, auch als eines *Eabani*, wird der Jäger Esau um sein Erstgeburtsrecht gebracht, wie der Jäger Ismael enterbt wird, aber nun nicht etwa zu

Abraham's, sondern eben zu Isaak's Gunsten (o. p. 313). Somit hat es den Anschein, als ob in der Abraham-Sage von dem *Gilgamesch* Abraham ein zweiter *Gilgamesch* Isaak abgespalten wäre; und da dieser zweite *Gilgamesch* nur in der Jäger-Hierodulen-Episode auftreten würde, und Isaak so gut, wie der Jäger Ismael, Abraham's Sohn ist, so läge es nahe, eine solche Verdoppelung damit in Verbindung zu bringen, dass andrerseits grade in Abraham's Hierodulen-Episode nach o. p. 313 der Vater des Jägers mit dem *Gilgamesch* zusammengefallen zu sein scheint. Denn es könnte dabei aus: einem Vater des Jägers Ismael und seines Bruders, eines *Gilgamesch-Eabani* (vgl. die Jakob-Sage, o. p. 226 f.) geworden sein: ein *Gilgamesch-Eabani* als Vater des Jägers Ismael und seines Bruders, eines zweiten *Gilgamesch-Eabani*.

Nun aber spricht andrerseits grade auch die Jakob-Sage dafür, das Isaak als ein richtiger, ursprünglicher *Eabani* der Abraham-Sage zu gelten hat: Isaak ist der einzige Sohn der Sara-*Ischtar* (o. p. 289 f.), wie grade Joseph-*Eabani* zunächst der einzige Sohn der Rahel[1]-*Ischtar* (s. o. p. 230 f.). Und wie Isaak der bevorzugte Sohn (o. p. 312 f.), so ist Joseph der Lieblingssohn (o. p. 261). Und wie Sara den Isaak, so gebiert Rahel den Joseph erst nach langer Unfruchtbarkeit[2]. Ja, wie gleich im Anfang des *Gilgamesch*-Epos die Götter die Erschaffung eines Ebenbildes des *Gilgamesch* befehlen, die dann sofort durch Erschaffung *Eabani*'s vor der Jäger-Hierodulen-Episode zur Tatsache wird, so wird in der Abraham-Sage vor dem ersten Stück von deren Jäger-Hierodulen-Episode nach J — Abraham heiratet die Hagar (o. p. 295) — erzählt, wie Abraham über den Mangel eines Leibeserben klagt und dieser ihm von Gott verheissen wird[3], der Leibeserbe, der

1) Genesis 30, 22 ff.

2) Genesis 15 ff. und 21, 1 ff.; Genesis 29 f.

3) Genesis 15. Vgl. u. die Simson-, die Saul-Samuel- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

ihm später in Isaak zu teil wird, und wird Dieses Geburt unmittelbar vor der Jäger-Hierodulen-Episode nach E berichtet[1]). Demnach scheint Isaak doch ein richtiger, ursprünglicher *Eabani* zu sein. Und nun tritt er gar ohne jede Frage als ein Solcher auch in Genesis 24 auf. Denn der Isaak, dem der Knecht seines Vaters Rebekka als Gattin zuführt, ist ohne jede Frage ein *Eabani*, dem der Jäger die Hierodule zuführt[2]). Allein da bereits in einer Reihe von Fällen festgestellt werden konnte, dass in der Jäger-Hierodulen-Episode der *Gilgamesch* für den *Eabani* eingetreten ist, so könnte Isaak als Gatte der Rebekka, statt lediglich ein *Eabani*, ein israelitischer *Gilgamesch-Eabani* sein. Da er sich nun aber in seiner philistäischen Episode fraglos als ein neuer *Gilgamesch* zeigt, so müssen wir Kapitel 24 der Genesis für unsre Untersuchungen vorerst ignorieren[2]). Es bleibt aber, auch wenn man von ihm absieht, nach dem Obigen überwiegend wahrscheinlich, dass Isaak ein *Eabani* der Abraham-Sage ist[3]).

Auf die »Jäger-Hierodulen-Episode« nach E folgt, ebenfalls nach E, die Schliessung des Freundschaftsbundes zwischen Abraham und Abimelech[4]), der Abraham zu diesem Zwecke mit seinem Feldhauptmann Phichol aufgesucht hat. Bedenken wir, dass Abimelech als Der, welcher Abraham's Weib an sich genommen und wieder zurückgegeben hat, auch ein *Chumbaba* ist (o. p. 310), wie der — nicht ausdrücklich genannte — Amalekiter-König in der Moses-, wie der König von Ai in der Josua-, wie Sichem in der Jakob-Sage (o. p. 237 f.), so kann es uns nicht zweifelhaft erscheinen, dass dieser Bund mit Abimelech

1) Genesis 21, 1 ff.

2) S. unten die Isaak-Sage.

3) Joseph, ein Sohn eines *Gilgamesch*, ist ein *Eabani* in der judäischen Jakob-Sage, und judäisch ist auch die Abraham-Sage. Es mag daher dem oben gewonnenen Schluss zur Bestätigung dienen, dass in der gleichfalls judäischen David-*Gilgamesch*-Sage ein *Eabani* — Absalom — auch ein Sohn des *Gilgamesch* ist. S. unten die David-Sage.

4) Genesis 21.

dem mit dem Keniter Jethro nach der Schlacht gegen die Amalekiter, dem mit den Gibeoniten nach dem Kampfe gegen Ai und dem mit den Sichemiten allerdings vor dem Kampfe gegen sie geschlossenen Bunde entspricht (s. o. p. 239 f.)[1]). Es ist wohl nicht bedeutungslos, dass an dem Vertragsschluss mit Abimelech sein Feldhauptmann beteiligt ist. Denn Das könnte noch eine Erinnerung daran enthalten, dass auch diesem Vertrage einmal kriegerische Ereignisse vorausgegangen sind (s. o. p. 126 f, 162 f. u. 237)[2]).

Der Bund mit Jethro und seine Parallelen in den Sagen von Josua I (s. o. p. 167 f.) und Jakob stehn in unmittelbarer Verbindung mit Reflexen der *Chumbaba*-Episode. Wenn sich somit die Jäger-Hierodulen-Episode nach E in der Abraham-Sage zwischen dem Reflex der *Chumbaba*-Episode innerhalb der Abimelech-Episode und der Bundesschliessung befindet, so sprengt sie einen ursprünglichen Zusammenhang und steht an sekundärer Stelle[3]). Da nun die Abimelech-Episode von der israelitischen *Gilgamesch*-Sage nur solche Stücke enthält, deren ursprüngliche Stellen hinter einem Reflex von *Eabani*'s Flucht liegen (o. p. 310 f.), diese aber die letzte der drei Komponenten der Jäger-Hierodulen-Episode nach E ist (o. p. 314), so wäre diese letztere vor der ganzen Abimelech-Episode zu erwarten, und, da die »Flucht des *Eabani*« nach o. p. 298 etc. in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage den Plagen und der »Sintflut« vorhergeht, vielleicht genauer noch vor der Hebron-Sodom-Episode[4]), also dort, wo die Jäger-Hierodulen-Episode nach J steht. Ueber den eventuellen Grund der Verrückung der Jäger-Hierodulen-Episode nach E siehe unten.

Nach dem Bundesschluss mit Jethro zieht Moses zum Sinai, vor Allem als seinem Sintflutberg, und opfert dort

1) Vgl. unten die Sagen von Isaak, von Elias u. s. w.

2) Vgl. unten die David-Sage.

3) Wie man auch schon angenommen hat (s. GUNKEL, zur Genesis², p. LXXIV), aber eigentlich ohne einen zureichenden Grund.

4) Vorausgesetzt nämlich, dass diese auch in E vertreten gewesen ist.

als ein Xisuthros (o. p. 148 f.). Die Sage von Josua und die von Jakob zeigten uns die Sintflutbergepisode, bezw. einen Teil davon, an entsprechender Stelle, nämlich hinter dem Kampf gegen Ai und dem gegen Sichem (s. o. p. 165 und p. 251 ff.). Und nun sehn wir Abraham — immer noch der E-Quelle zufolge — nach dem Bundesschlusse mit Abimelech mit zwei Sklaven und seinem Sohne Isaak aufbrechen, mit der Absicht, Diesen auf Gottes Befehl auf einem Berge des Landes der oder des *mōrijjā* — so unser Text — zu opfern. Er besteigt allein mit ihm den Berg und errichtet einen Altar, aber im Begriff, ihn zu schlachten, wird er von Gott daran gehindert und er schlachtet und opfert nun statt seines Sohnes einen Widder, den er im dichten Busch entdeckt[1]).

Die Parallelen scheinen zu zeigen, dass Abraham hier als ein Xisuthros opfert, dass der auf dem Berge von ihm errichtete Altar der Altar auf dem Sintflutberge ist, wie der von Moses beim Sinai errichtete Altar, wie der Altar, den Josua auf dem Ebal errichtet, u. s. w., dass der — abgesehn von dem zum Opfer bestimmten Sohne — allein auf den Berg hinaufgehende Abraham dem Moses vergleichbar ist, der allein auf die Höhe des Sinai hinaufsteigt (o. p. 148)[2]). Zur Sintflutbergepisode gehört nun das Gesetz, zu einer solchen gehört auch wohl der heilige Baum des »Gesetzgebers (?)«, des *mōrä* (o. p. 287 f.), Abraham's Opferberg liegt aber im Lande der oder des *mōrijjā*. Man wird deshalb fragen dürfen, ob zwischen *mōrä* und *mōrijjā* irgend eine Verbindung besteht. Wenn nicht, ja auch, wenn, dürfte man, in Uebereinstimmung mit einer herkömmlichen Ansicht, vielleicht an den jerusalemischem Moria-Berg denken[3]).

---

1) Genesis 22.

2) Vgl. unten die Jesus-Sage, auch die Elias-Sage.

3) Unter dieser Voraussetzung soll nun allerdings *hammōrijjā* nach WELLHAUSEN, (*Jahrb. f. Deutsche Theol.*, XXI, p. 409 f.) eine Korrektur aus einem Landesnamen sein. Denn den Berg der Opferung wolle ja Gott nach

Wir hätten also ein Kindesopfer eines Xisuthros, genauer die Absicht eines »Xisuthros«, auf Gottes Geheiss »nach der Flut auf dem Sintflutberge« ein Kindesopfer darzubringen, und dessen Ersatz durch einen Widder. Dazu bietet nun wenigstens éine der bisher erörterten Sagen eine Analogie. Bei Sukkoth, also fast unmittelbar vor dem Durchzug durch's Schilfmeer, d. h. unmittelbar bevor die Flut der Moses-Sage hereinbricht, wird von Gott das Gesetz erlassen — und nur dies als ein néues Gesetz —, dass jede männliche Erstgeburt Jahve zu weihen sei, dass man ein Eselsfüllen mit einem Schaf loskaufen dürfe und die menschliche Erstgeburt loskaufen solle[1]). Auf dem Sinai aber, also auf Mosis Sintflutberg, wird dieselbe Verordnung dann erlassen innerhalb eines sogenannten Dekalogs, einer alten Gesetzreihe, die sehr wohl in einer Quelle zur ältesten Gesetzgebung auf dem Sinai gehört haben kann[2]). Und ebenso wird auf dem Sinai in dem alten sogenannten Bundesbuch, von dem Dasselbe gilt, wie von dem eben erwähnten sogenannten Dekalog, bestimmt, dass der erstgeborene Sohn Gott zu geben sei[3]). Diese beiden Stellen scheinen zu zeigen, dass das Gesetz in Exodus 13, 12 f. und 2 einen alten Platz einnimmt, obwohl dessen jetziger Wortlaut für relativ jung bezw. sehr jung gehalten wird. Dass ein Gesetz über Weihung und Lösung der menschlichen Erstgeburt auch in dem späten, auf dem Sinai gegebenen Priesterkodexgesetz steht (Numeri 18, 15), ist allerdings bedeutungslos. Jedenfalls aber scheinen die

---

demsélben Verse (nämlich Genesis 22, 2) erst später nennen, in welchem er Abraham nach dem *hammōrijjā*-Lande zu gehen heisse. Aber dieser Berg braucht ja mit *hammōrijjā* nicht schlechthin identisch zu sein. Es darf immerhin betont werden, dass Jerusalem auch in einer zweiten Sage von Abraham auftritt und vielleicht an genau derselben Stelle der Sage (s. u. p. 325). Das schützt *hammorijjā* wohl vor einer Vergewaltigung.

1) Exodus 13, 2 und 12 f.

2) Exodus 34, 19 f. 3) Exodus 22, 28.

anderen Stellen eine merkwürdige Illustration zu Abraham's Opfer auf dem Berge zu liefern[1]).

Nach der Rückkehr vom Opferberge stirbt — der P-Quelle zufolge — Sara in Hebron[2]). Sara entspricht nun Jakob's Rahel (o. p. 290) und der Opferberg der Gegend von Sichem in der Jakob-Sage (o. p. 318). Daher ist es bemerkenswert, dass Rahel nach dem Fortzuge Jakob's von Sichem stirbt[3]).

Es folgt die Reise, welche der Sklave Abraham's nach Aram-Syrien macht, mit dem Zweck, für Abraham's Sohn ein Weib zu holen, eine Reise, die nicht in eine Abraham-*Gilgamesch*-Sage hineingehört oder doch nicht hineinzugehören scheint. Darüber siehe unten die Analyse der Isaak-Sage.

Darnach nimmt sich Abraham — nach J — ein neues Weib, mit dem Namen Ketura[4]). Geht diese Heirat auf das Epos zurück oder hat sie wenigstens Parallelen in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, dann könnte sie ein Reflex der Begegnung *Gilgamesch*'s mit der *Sidūri* sein. Denn die Begegnung mit der Tochter des Xisuthros kommt nicht in Betracht, weil sie in der Abraham-Sage — und zwar auch der nach J — bereits durch die der zwei Engel mit den Töchtern Lot's vertreten ist (o. p. 302 f.). Uebrigens steht die Heirat unter obiger Voraussetzung ja an der ihr zukommenden Stelle, nämlich hinter einem Reflex der *Chumbaba*-Episode und einem Reflex einer hinter diese eingedrungenen Sintflutbergepisode. Sie könnte also auch

1) Weiteres unten in der Analyse der Saul-Samuel-, der Gideon- und der Jephthah-Sage, sowie in Band II in der der Menelaos-Agamemnon- und in der der Jason-Phrixos-Argos-Sage. Nach diesen Sagen kann — gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 212 f. — keine Rede davon sein, dass die Opferung Isaak's eine ätiologische Sage und die Kultsage eines bestimmten Ortes ist. Denn sie ist sicher ein Bestandteil wenigstens einer Reihe paralleler, in verschiedenen Gegenden heimischer israelitischer Sagen gewesen. Und dass dieser Ort (GUNKEL, l. c., p. 212 f.) grade *Jerū'ēl* — statt *Mōrijjā* — hiess, scheint mir trotz seiner höchst scharfsinnigen Ausführungen nicht gesichert zu sein.

2) Genesis 23. 3) Genesis 35, 19. 4) Genesis 25, 1.

der Verheiratung der Tochter Sua's mit Juda und dem Huren Simri's mit der Kosbi entsprechen (o. p. 264 f.). Erwähnenswert ist aber, dass in diesem Falle in der Abraham-Sage im Gegensatz zur Jakob- und zur Moses-Sage der *Gilgamesch* in der *Sidūri*-Episode nicht durch einen Vertreter ersetzt wäre[1]).

Eine derartige Abweichung wenigstens von der Moses-Sage würde nun nicht vorliegen, wenn Ketura mit einer anderen Figur des Epos identifiziert werden dürfte. Der Heimführung der *Ischtar* aus Elam folgt im *Gilgamesch*-Epos die Szene mit der *Ischtar*, und darum finden wir in der Moses-Sage hinter der Zurückbringung der Zippora als nächstfolgendes Stück aus dem Leben *Gilgamesch*'s Mosis Verheiratung mit der Kuschitin und, dass Aaron seinen Unwillen darüber äussert (o p. 127). Zwischen diese beiden Stücke hat sich aber, wie wir sahen, die »Sintflutbergepisode« hineingedrängt (o. p. 154). Genau so treffen wir in der Jakob-Sage die *Ischtar*-Episode hinter der Dina-Episode (p. 237 ff.) und der »Sintflutbergepisode« von Sichem (p. 251 ff. u. 255 ff.). Diesen beiden entsprechen ja nun aber ein Teil der Abimelech-Episode (o. p. 310) und Abraham's Opfer auf dem Berge (o. p. 317 f.). Und fast unmittelbar hierhinter treffen wir die Verheiratung mit der Ketura, und zwischen Beidem nur (s. o. p. 320!), als etwas fast Selbstverständliches, Sara's Tod! Und diese Ketura ist die Grossmutter von Saba und Dedan[2]), die nach Genesis 10,7 (vgl. aber V. 28) Urenkel Ham's sind; Mosis buhlerische *Ischtar* in der Szene mit ihr, nämlich die Kuschitin, ist aber so gut eine Hamitin, wie das entsprechende Weib in der Jakob-Sage (o. p. 256 f.). Also dürfte auch Ketura die *Ischtar* der *Ischtar*-Episode sein, und nicht die *Sidūri*[3]), und

1) Vgl. unten die Saul-Samuel-Sage, die Elisa-Elias-, die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage, und in Band II die Odysseus-Sage (die Odysseus-Elpenor- und die Odysseus-Eumäus-Sage).

2) Genesis 25,1 ff.

3) Zu anderen Hamitinnen für die *Ischtar* in der *Ischtar*-Episode siehe die Simson-, die David- und die Elisa-Elias-Sage.

somit auch in der Abraham-*Gilgamesch*-Sage, wie in den Sagen von Moses und Jakob (s. o. p. 256 f.), die »buhlerische *Ischtar*« von der »befreiten *Ischtar*« differenziert worden sein[1]). Denn diese Letztere wird in der Abraham-Sage ja durch Sara repräsentiert (o. p. 289 f. und p. 310).

Das letzte Stück des babylonischen Epos, das in der bisher analysierten Abraham-Sage vor der Verheiratung mit der Ketura vertreten ist, wäre demnach die Xisuthros-Episode nach J und nach E (o. p. 291 f. und p. 311). Es fehlen in ihr somit jedenfalls 1. das Stierabenteuer, 2. der Tod des *Eabani* und 3. die *Sidūri*-Episode. Nicht jedoch etwa gänzlich *Gilgamesch*'s Wanderung zunächst zu den Skorpionriesen hin vor der Begegnung mit der *Sidūri*. Denn in der Jakob-Sage entsprechen ihr ja eine Reise der Jakob-Söhne und die Jakob's selbst (!) zu Joseph nach Aegypten als dem Kornlande hin zur Zeit einer Hungersnot (o. p. 278 f.), und eine solche Reise liegt ja auch in der Abraham-Sage vor und zwar in doppelter Rezension (o. p. 288 und p. 311).

Von der *Sidūri* fährt *Gilgamesch* mit dem Schiffer zu Xisuthros. Diese Fahrt zerlegt sich, wie wir o. p. 271 und 279 sahen, in der Jakob-Sage in die Reise Juda's mit Hira nach Thimnath, auf der er am Eingang zu »Zwei Quellen« die Thamar trifft und ihr beiwohnt, die éine Reise der Jakob-Söhne und die Reise Jakob's selbst nach Aegypten zu Joseph bezw. zum Pharao hin als einem Xisuthros. Eine analoge Spaltung weist nun auch, wie schon erkannt werden konnte, die Abraham-Sage auf: Denn Abraham zieht nach Aegypten zum Pharao und nach Gerar zu dem Philister-König als zu je einem Xisuthros hin, aber nicht er, sondern zwei Engel begeben sich zu Lot-Xisuthros hin und treffen dort Dessen zwei Töchter (o. p. 303). *Gilgamesch*'s Westreise ist also in der Abraham-Sage noch durchaus verfolgbar.

1) Vgl. unten und in Band II die Sagen von Simson, David und Nathan-Jonathan, Jesus und Johannes sowie Menelaus und Agamemnon.

Die Rückkehr des *Gilgamesch* von Xisuthros in die Heimat könnte in der vom Pharao als einem Xisuthros und von Abimelech als einem Xisuthros mit enthalten sein. Freilich steckt darin, wie wir sahen, wenigstens auch die Abtrift der Arche aus Babylonien und kann darin stecken die Rückkehr *Gilgamesch*'s aus dem Lande des *Chumbaba* (o. p. 290 f. und p. 289 Anm. 3).

Von *Eabani*'s Zitierung am Grabe, die sich in der Jakob-Sage unter dem Wiedersehn mit dem für tot gehaltenen Joseph verbirgt (o. p. 280) und in der Szene, in der Joseph im *bōr* dem Oberbäcker sein Schicksal verkündigt (o. p. 281), weiss die Abraham-Sage Nichts. Denn auf die Heirat mit der Ketura folgt als nächstes bemerkenswertes Ereignis der Abraham-Sage Dessen Tod[1]). In den Sagen von Moses, Josua I, Josua II, Josua III und Jerobeam entdeckten wir nun aber gleichfalls bisher keine Spur von der Zitierung des *Eabani* am Schluss des *Gilgamesch*-Epos[2]). Somit kann deren gänzliches Fehlen in der Abraham-Sage nicht überraschen.

In der Abraham-*Gilgamesch*-Sage erscheint eine Person Namens Elieser als »Sohn des Hauses« Abraham's und sein Präsumtiverbe, für den Fall nämlich, dass Sara ohne Kinder bleibt[3]). Der Name erinnert uns an Mosis-*Gilgamesch*'s Sohn Elieser, zugleich aber an die zwei *Eabani*'s Namens Eleasar, den von Josua I und Josua III, an Esra, den anscheinenden *Eabani* von Josua III, und Asarja, den einen Freund des Daniel-Xisuthros (o. p. 203 f.), und stellt eine weitere nicht unwichtige Einzelheit dar, welche die Abraham-Sage mit anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen verknüpft. Erwähnenswert scheinen nun folgende Tatsachen: Der Sohn Mosis-*Gilgamesch*'s, also Dessen e r s t e r S o h n, wird

---

1) Genesis 25.

2) In der Jerobeam-Sage liegt eine solche aber gleichwohl noch vor. Siehe unten die Analyse der Saul-Samuel-Sage.

3) Genesis 15, 2 f.

an derselben Stelle der Sage beschnitten, wie Abraham-*Gilgamesch*'s erster Sohn Ismael (o. p. 297); und Mosis zweiter Sohn heisst Elieser mit einem »*Eabani*-Namen«, Abraham's zweiter Sohn aber ist wohl sicher ein *Eabani* (o. p. 315 f.). Diese scheinbaren Beziehungen werden dadurch noch merkwürdiger, dass der Name eines Bruders Abraham's, Haran, an den von Mosis Bruder Aaron *(Aharōn)* anklingt, und dass, wie Aaron, so auch Haran als ein *Eabani* erscheint (u. p. 331 f.). Zu anderen Beziehungen speziell zwischen der Moses- und der Abraham-Sage siehe u. p. 325 und p. 335.

II. Teil a und c.

Mitten zwischen Teilen der J-Quelle, d. h. unmittelbar hinter und wenigstens fast unmittelbar vor einem Stück daraus, findet sich in Kapitel 14 der Genesis die Kedorlaomer-Episode: Kedorlaomer's, des Elamiters, Zug nach dem Westlande und Abraham's Sieg über ihn. Wir haben in den Kämpfen bei Raphidim gegen Amalek (Moses-Sage; o. p. 126 f.), gegen Ai (Josua-Sage; o. p. 162 f.) und gegen Sichem (Jakob-Sage; o. p. 237 ff.) Reflexe des siegreichen Kampfes gegen den Elamiter *Chumbaba* erkannt, und in Sichem, dem Sohne Hemor's (o. p. 237), ebenso aber in dem Pharao wie in dem Abimelech der Abraham-Sage (o. p. 289 und p. 310) eine Manifestation des Elamiters *Chumbaba*. Da muss es immerhin auffallen, dass neben diesen entnationalisierten *Chumbaba*'s in der Abraham-Sage noch ein echter, unverdorbener Elamiter-König auftritt, den Abraham-*Gilgamesch* schlägt und dem er, wie wohl *Gilgamesch* dem Elamiter-König *Chumbaba*, seinen Raub wieder abnimmt. Dieser Kampf hat aber auch durch eine Folgebegebenheit eine merkwürdige Aehnlichkeit mit den oben genannten, vor Allem den zwei zuerst genannten *Chumbaba*-Kämpfen des alten Testaments. Nach der Schlacht

gegen die Amalekiter kommt der Priester Jethro zu Moses-*Gilgamesch*, preist Jahve, der Israel aus der Hand seiner Feinde, der Aegypter, errettet habe, als den Grössten unter den Göttern, bereitet ein Opfermahl, und Aaron und die Aeltesten der Kinder Israel essen mit ihm vor Gott; nach der Schlacht bei Ai (und der Gesetzesverlesung auf dem Ebal) kommen die Gibeoniten zu Josua-*Gilgamesch* und den andern Israeliten mit Brot und Wein und Diese nehmen davon (o. p. 166 f.); und nach der Schlacht gegen Kedorlaomer kommt der Priester des »höchsten Gottes«, Melchisedek, der König von Salem, zu Abraham-*Gilgamesch* heraus mit Brot und Wein und preist den »höchsten Gott«, weil er Abraham's Feinde Diesem überantwortet habe. Was diesen Zug nun noch auffälliger macht, ist, dass man in Salem wohl Jerusalem zu erkennen hat[1]), Jerusalem mit dem *Mōrijjā*-Berg, deshalb noch auffälliger, weil ja ein Berg des *Mōrijjā*-Landes nach o. p. 318 dem Sintflutberge entsprechen soll und darum nach o. p. 154 und p. 254 auch dem Götterberge im Lande *Chumbaba*'s entsprechen könnte. Also haben wir in der Kedorlaomer-Geschichte anscheinend eine *Chumbaba*-Episode mit noch erhaltener Nationalität des Landesfeindes, mit Details, wie wir sie schon in mehreren anderen israelitischen Reflexen der Geschichte fanden, die uns somit eine — allerdings höchst überflüssige — Bestätigung[2]) dafür bieten könnten, dass wir diese Reflexe richtig als solche gedeutet haben. Hieraus würde sich übrigens die Möglichkeit ergeben, dass bereits in der babylonischen *Chumbaba*-Geschichte oder doch der ältesten für uns erreichbaren Gestalt ihrer israelitischen Reflexe ein Priester

1) So urteilt z. B. auch GUNKEL, zur Genesis², p. 251.

2) Allerdings nimmt man wohl an, dass Melchisedek's Auftreten nicht zum ursprünglichen Bestande der Geschichte gehört (s. dazu GUNKEL, zur Genesis², p. 251 f.). Man kann aber mit gleichem Rechte behaupten, dass die Parallelen es als organischen Bestandteil erweisen.

mit Brot und Wein dem *Gilgamesch* nach dem Kampfe entgegengekommen ist[1]).

Der Führer der Liga, gegen die Abraham mit seinen 318 Mann und seinen drei Bundesgenossen Mamre, Eskol und Aner zieht, der Elamiter Kedorlaomer-*Χοδολλογομορ*, hat nun, wenn allerdings auch nicht den Namen *Chumbaba*, wie sein vermutliches Vorbild, so doch einen echt-elamitischen Namen, und dessen beide Bestandteile Kedor- und laomer-*λογομορ* sind ohne Frage elamitisches Sprachgut. Der erste Bestandteil findet sich als ein Wort *Kudur* oder in ähnlicher Form auch sonst in elamitischen Personennamen an erster Stelle, und *Lagamar* ist der Name einer elamitischen Gottheit, und zwar nach meiner Vermutung[2]) der elamitischen *Ischtar*. Aber der König soll ja dem *Chumbaba* entsprechen. Warum heisst er denn ganz anders wie Dieser? Er soll dem Könige entsprechen, der die *Ischtar* aus Erech entführt hat, und, bezw. oder demjenigen, welchem sie wieder abgenommen ward. Nun nennt uns *Aschschurbānaplu*-Sardanapal bekanntlich einen elamitischen König *Kudur-Nanchundi*, der 1635 bezw.: 1535 Jahre vor seiner Zeit die *Ischtar* von Erech nach Elam entführt habe[3])[4]), und *Lagamar*-Laomer soll, wie gesagt, der Name der elamitischen *Ischtar* sein. Ich möchte daher die Hypothese aussprechen, dass der Name Kedorlaomer, falls für den unhistorischen einstigen Räuber der *Ischtar*, ganz künstlich ist, und einerseits den historischen *Kudurnanchundi* voraussetzt, andererseits die nach assyrischen Historiographen von ihm geraubte *Lagamar-Ischtar* berücksichtigt[5]).

---

1) Zu dem Wein bringenden Priester in bezw. nach einer *Chumbaba*-Episode vgl. in Band II die Odysseus-Sage.

2) S. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* VI, p. 64 und *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.* LV, p. 223 f.

3) S. *Keilinschr. Bibl.* II, p. 208 f., Z. 107 ff. Ob die Zahl 1635 bezw. 1535 richtig ist, steht dahin.

4) Siehe hierzu o. p. 16.

5) Dem, der bedenkt, dass *Paddan-Arām* im Priesterkodex für Haran lediglich auf der assyrischen Gleichung *padānu* = *charrānu* (beide =

Es scheint somit, als ob der *Kudurnanchundi*, den *Aschschurbānaplu*-Sardanapal nennt, in dem Kedorlaomer der Abraham-Sage weiterlebe. Das wäre um so bemerkenswerter, weil gerade zu der Jethro-Geschichte mit Details, die ähnlichen der Kedorlaomer-Geschichte entsprechen, ein Mann mit einem Namen Hobab-*Chōbāb* gehört, der auf den Namen des *Chu(m)baba* zurückgehen könnte (o. p. 127 Anm. 2 und p. 240).

Bemerkenswert ist auch der Name Melchis(z)edek's. Dieser ist König und Hoherpriester von Jerusalem zu Abraham-*Gilgamesch*'s Zeit. Einen ähnlichen und synonymen Namen hat aber Adonizedek, der König von Jerusalem zu Josua I-*Gilgamesch*'s Zeit[1]). Denn der erste Name bedeutet: »Mein König ist *Ssädeq*« oder »Mein König (ist) Gerechtigkeit« und Adonizedek: »Mein Herr ist *Ssädeq*« oder »Mein Herr (ist) Gerechtigkeit«. Und endlich ist wohl zu Josua II-*Gilgamesch*'s Zeit ein Jehozadak oder Jozadak, sein Vater, Hoherpriester in Jerusalem gewesen[2]), und der Name ist auch ähnlicher Bildung und Bedeutung und hat den Sinn »Jahve ist gerecht gewesen«[3]).

Im übrigen kommen wir bei einem Versuch, die Kedorlaomer-Episode zu durchleuchten, mit der *Chumbaba*-Episode des Epos, ihren Absenkern in Israel und der Notiz über *Kudurnanchundi* bei Sardanapal als Lichtspendern nicht aus.

So sind diese ausserstande, uns irgend eine Erklärung für Kedorlaomer's Verbündete zu geben. Und leider wissen wir über sie auch aus anderen Quellen nichts Sicheres. Dass Amraphel von Sinear der historische, jäh zum höchsten Gipfel des Ruhms und der Gottbegnadetheit emporgeschnellte *Chammurabi* von Babylonien sein könnte, wird nicht geleugnet werden dürfen — denn Was kann nicht

---

»Weg«) zu beruhen scheint (o. p. 225), könnte ein solcher Kunstname nicht weiter auffällig sein.

1) Josua 10. 2) Haggai 1,1 u. s. w. und I Chron. 5,40 f.

3) Vgl. unten Zadok in der David-Absalom-Sage.

alles aus isolierten Namen werden? —; dass er es aber ist, wie heutzutage zu glauben verlangt wird, bleibt bis auf weiteres eine kühne Behauptung. Und wie man als besonnener Mensch auch nur mit einem Gran hebräischer Kenntnisse ausgerüstet dem Versuch Hüsing's[1]), zwischen den beiden Namen freundlich zu vermitteln, zustimmen kann[2]), begreife ein Anderer. Wer es ferner als Assyriologe noch über sich gewinnen kann, Arioch von Ellasar mit einem Könige von *Larsa* zu identifizieren, der vielleicht *Rim-Sin* oder sonstwie hiess, aber gewiss nicht *Rim-Aku* oder *Eri-Aku*, Dem wird der Vorwurf leichtfertiger Irreleitung der Laien nicht erspart bleiben können. Wo Tideal, König von »Völkern«, residiert hat, weiss kein Sterblicher[3]).

Einem Reflex der *Chumbaba*-Episode geht in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage einer der Sintflut vorher (s. o. p. 153 f., p. 162 f., p. 240 ff., p. 298, und p. 310). Diese ist in der Abraham-Sage, wie wir sahen, durch den Untergang von Sodom und Gomorra vertreten. Neben diesen Städten nennt das Deuteronomium[4]) noch Adma und Zeboim als Städte, die von der Katastrophe betroffen wurden, Hosea[5]) diese letzteren allein. Während der Katastrophe hält sich Lot, nach der J-Quelle, gegen den zunächst gegebenen Rat der zwei Engel, in Zoar auf, flüchtet

1) Siehe A. Jeremias, *Im Kampf um Bibel und Babel*[4], p. 13. Hüsing liest in Genesis Kap. 14 Vers 1 statt *bîmē Amrāpel mālek Schinʿār Arjōk mālek Ellāsar: bîmē Amrap limelok* etc. und hat den Mut, Das für hebräisch zu halten und zu deuten: »in den Tagen *Chammurabi*'s, als über Sinear König war Arioch, König von Ellasar«!

2) S. Winckler, *Abraham als Babylonier*, p. 23, Anm. A. Jeremias, welcher der Hypothese Anfangs zustimmte, hat sie erfreulicher Weise in seinem *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, p. 370, wieder fallen lassen.

3) S. dazu Jensen in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* 1900, p. 977 f., sowie in der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, 55, p. 225 und 50, p. 251 f., und King, *The Letters and Inscriptions of Ḫammurabi* I, p. XXV f.

4) 29, 22. 5) 11, 8.

sich aber nachher, da er sich auch dort nicht für sicher hält, auf's Gebirge (Genesis 19, 20 ff. u. 30). Also könnte nach éiner Tradition auch Zoar — der zuletzt genannte Vers soll einen anderen Verfasser haben als die vorher zitierten — in der Katastrophe zerstört worden sein[1]). Unter diesen Umständen ist es nun seltsam, dass der Abraham-Schlacht gegen Kedorlaomer-*Chumbaba* eine Episode vorhergeht, in der gerade und nur die genannten fünf Städte erscheinen. Diese empören sich — was natürlich absolut ungeschichtlich ist — gegen Kedorlaomer, werden aber besiegt, die Könige[2]) von Sodom und von Gomorra fliehen und versinken in den Asphaltgruben an der Stelle des späteren Salzmeers, und die Geretteten flüchten auf's Gebirge. Das sind Details, deren Aehnlichkeit mit gewissen Details der Sodom- und Gomorra-Katastrophe und, bezw.: oder doch deren Urbild immerhin erwähnenswert scheint, zumal sie sich, wie schon oben hervorgehoben ward, vor einer *Chumbaba*-Schlacht ereignen, also an einer Stelle, wo in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen die Stelle für den Reflex der Sintflutkatastrophe ist. Die Schlacht der fünf Könige gegen Kedorlaomer würde dann, falls wir jene Einzelheiten richtig gedeutet hätten, auch dem unbewussten Bestreben zu danken sein, die beiden isolierten und in der Luft schwebenden Stücke der Sage — den Untergang der Könige von Sodom und Gomorra und den Sieg über Kedorlaomer — mit einander zu verknüpfen.

Ist das eben Vorgelegte richtig, dann könnten auch die drei Bundesgenossen Abraham's in der Schlacht gegen Kedorlaomer — Mamre, Eskol und Aner — eine mythologische Erklärung finden, ebenso die Befreiung gerade

---

1) Dass Zoar später noch als Stadt existiert, beweist natürlich Garnichts hiergegen. Die, der Sage nach wieder aufgebaute, »Sintflutstadt« Jericho (s. I Kön. 16, 34) existiert ja noch heute.

2) Zu einer Korrektur in: »die Leute, oder Dgl., der Könige etc.« liegt trotz Vers 17 und 21 f. kein Grund vor. Der dort genannte König von Sodom kann der Nachfolger des in einer der Asphaltgruben versunkenen sein.

Lot's, des Sintfluthelden. Lot, der in derselben Episode gerettet wird, in welcher die Könige von Sodom und Gomorra, vielleicht als in der Sintflut Ertrinkende, versinken und ertrinken, wäre vor Allem der gerettete Xisuthros, ebenso wie in der Sodom-Katastrophe, zugleich aber mit seinem Weibe ein Gegenstück zu dem Weibe, welches dem Elamiter-König *Chumbaba* von *Gilgamesch* wieder abgenommen wird, also der *Ischtar*. Und da Abraham sonst auch als Xisuthros auftritt (o. p. 291 u. s. w.), so könnte er Das auch in dieser Episode tun, und dann wären seine drei Freunde, mit denen er zusammen wohnt, mit den drei Freunden des Daniel-Xisuthros, den drei Söhnen Noah's und den drei Personen zusammenzustellen, die mit Moses auf den Sinai, als Dessen Sintflutberg, hinaufsteigen (o. p. 203).

Vor dem Untergang des Königs von Sodom und des von Gomorra in den Asphaltgruben und vor Abraham's Sieg über Kedorlaomer und seine Verbündeten sind die fünf Könige von Sodom, Gomorra, Adma, Zeboim und Zoar Kedorlaomer zwölf Jahre lang untertan gewesen. Dem Untergang der Könige soll vielleicht der Untergang der sündigen Menschheit in der Sintflut entsprechen. Dieser ging nun die Herrschaft des Löwen bezw. der Schlange vorher, deren Spuren wir schon in fünf israelitischen *Gilgamesch*-Sagen nachweisen konnten (o. p. 137 ff., p. 197 ff., p. 212 ff., p. 222 ff., p. 241). Ist nun Kedorlaomer's Fremdherrschaft auch ein Reflex davon? Für eine solche Annahme käme auch die Vier-Zahl der feindlichen Könige in Betracht. Denn in der Daniel-Sage sollen ja (s. o. p. 199 ff.) aus dem éinen Fabeltier vier geworden sein[1]). Dazu kommt vielleicht als nicht belanglos, dass einer der vier feindlichen Könige Arioch heisst und ebenso grade in der Daniel-Sage der »Oberste der Schlächter« des Babylonier-Königs Nebukadnezar[2]), während andrerseits

1) S. unten die Gideon-Sage. 2) Daniel 2,14.

grade der dem Löwen der Löwenplage entsprechende Löwe der Daniel'schen Vision auf das babylonische Weltreich gedeutet wird[1]). Der Versuchung, irgend eine Verbindung zwischen dem Namen Arioch *(Arjōk)* und hebräischem *arjē* oder *arī* d. i. »Löwe« anzunehmen, wird man aber wohl widerstehn müssen, trotzdem Arioch, der »Oberste der Schlächter«, sich zu seinem Könige Nebukadnezar verhalten könnte, wie Rehabeam's Fronmeister zu Rehabeam (o. p. 212 f.), nämlich wie der Löwe zu der Schlange der ersten Plage.

Allein machen wir Schluss. Mir wird bei diesen Erklärungsversuchen doch etwas unbehaglich zu Mute. Was gäbe ich drum, wenn ich mich hier über Kedorlaomer und Genossen hätte ausschweigen dürfen!

Dem Zuge *Gilgamesch*'s nach dem Osten, gegen Elam, soll von den bisher analysierten *Gilgamesch*-Sagen also nur noch in einer Abraham-Sage einer gegen einen Elamiter-König entsprechen. Das Gegenstück zu dem Ostzug bildet *Gilgamesch*'s Zug von Babylonien nach dem Westen. Diesen haben wir bis jetzt in verschiedenen Zügen nach Aegypten und sonstwohin von einem Ort in Palästina oder dessen Nachbarschaft aus wiedergefunden (s. o. p. 129 f., p. 171, p. 264 ff., p. 269 ff., p. 273 ff., p. 287, p. 311). Gerade Abraham aber, der, wie *Gilgamesch*, noch gegen einen Elamiter-König kämpft, zieht auch, wie Dieser, von Babylonien und zwar Südbabylonien aus westwärts. Und zwar nach dem Tode seines Bruders Haran[2]). *Gilgamesch* andrerseits zieht nach dem Westen hin nach dem Tode seines Freundes und Bruders *Eabani*, seines Bruders, der in der Moses-*Gilgamesch*-Sage und auch in der Jakob-*Gilgamesch*-Sage durch einen Bruder eines *Gilgamesch* repräsentiert wird (o. p. 135 f., p. 235 f.; vgl. p. 238 u. p. 259 f.). Dass dieser *Eabani* nun aber wirklich in Haran wiederzuer-

---

1) Marti, zum Buche Daniel, p. 49.

2) Genesis 11, 28 und 31.

kennen ist, dafür scheint auch ein anderer Umstand zu plädieren, der freilich noch auf seinen Wert hin geprüft werden muss. Zwischen der Kedorlaomer-Episode in der Abraham-Sage und besonders gerade der Jethro-Episode in der Moses-Sage fanden wir innigere Beziehungen (o. p. 324 f.). Nun ist aber Aaron *(Aharōn)*, ein Bruder des Moses-*Gilgamesch*, der *Eabani* der Moses-Sage, Haran soll einer der Abraham-Sage sein, Dessen Name kann aber genau so gut eine Spielform von *Aharōn* sein, wie z. B. *Järed* in Genesis 5, 15 f. u. 18 ff. ohne Frage eine von *ʿĪrād* in Genesis 4, 18 ist[1]). Allerdings soll nun ja nach o. p. 315 f. nicht etwa Haran, sondern vermutlich Isaak der *Eabani* Abraham's sein. Allein Das ist doch nur für eine Abraham-Sage vermutet worden, und es wäre a priori Nichts gegen eine Annahme zu erinnern, dass in einer anderen Abraham-Sage der *Eabani* durch eine andere Gestalt mit anderem Namen vertreten ist. Wie Dem nun auch sei, jedenfalls scheint die Annahme einwandfrei, dass Abraham's Westreise von Babylonien aus nach dem Tode seines Bruders der Westreise *Gilgamesch*'s nach dem Tode seines Freundes und Bruders entspricht. Diese Reise erwähnen J und der Priesterkodex, d. h. in unserm Texte J jedenfalls nur implicite, und nur vielleicht, wenn nämlich die Angabe in Kap. 11, 28 der Genesis, dass Haran in *Ūr Kaodīm*, Ur in Chaldäa, stirbt, von J herrührt und dann weiter beweist, dass sich auch J Abraham in Ur heimisch gedacht hat. Aber Beides ist durchaus nicht sicher. Einwandfrei scheint nur, dass die Quelle P Ur als Heimat Abraham's betrachtet. Andrerseits aber gehört das anscheinende Komplement dazu, die Kedorlaomer-Episode, jedenfalls nicht zu J. Das sind doch beachtenswerte Momente, die zu zeigen scheinen, dass wir es wirklich mit Komplementen und deshalb

---

1) Zu der Möglichkeit einer zwischen den Namen *Aharōn* und Haran bestehenden Verwandtschaft möge man auch beachten, dass die Moses-Sage und die Abraham-Sage in Nachbargebieten heimisch sind. Zu den Ursitzen des Stammes Levi (im Süden Palästina's) siehe unten in Band II.

mit noch grösserer Wahrscheinlichkeit zugleich mit Stücken der *Gilgamesch*-Sage zu tun haben.

Nun wird man allerdings unsrer *Gilgamesch*-Monomanie diesmal mit dem Einwand begegnen können, dass ja Abraham aus einem ganz andern Grunde, als einem in seiner *Gilgamesch*-Natur liegenden, von Babylonien nach Westen wandern konnte. Nach der Sintflut seien ja die Menschen nach Babylonien zurückgewandert (J, bezw. J^{I})[1]), und darum habe Abraham, der Stammvater des Volkes Israel, später von dort auswandern müssen. Aber warum denn gerade er? Nach dem Priesterkodex wandert ja auch sein Vater mit ihm[2]), und weshalb hätte Das nicht genau so gut bereits einer seiner Vorfahren tun können? Ist doch Nahor, nach Genesis 11,24ff. (P) sein Grossvater, nach Genesis 24,10 (J) in Syrien zu Hause (s. u. p. 346) und nach Genesis 11,22 (P) vermutlich auch sein Urgrossvater, Serug[3]). Und warum ward denn die Westreise von Abraham grade nach dem Tode des Bruders angetreten, wie die *Gilgamesch*'s?

Weshalb Abraham nun grade aus Ur in Chaldäa auswanderte, wird jetzt verständlicher, als es bisher war: Eine Sage, die der Jakob-Sage parallel läuft, ja, wohl aus ihr entlehnt ist (s. u. p. 339 ff.), liess ihn aus Haran in Syrien nach Kanaan ziehn, eine Sage, in der ignoriert ward, dass deren Held dorthin ursprünglich aus eben diesem Kanaan gelangt war. Dieses Haran war weithin berühmt durch seinen Mondkultus, auf den wohl noch die Jakob-Sage hindeutet (o. p. 230 f.). Eine andere Sage liess Abraham aus Babylonien, und speziell dem Chaldäer-Lande, also vielleicht Südbabylonien, der Heimat der Chaldäer, nach dem Westen wandern. Weil nun aber, wie Haran, so Ur in Südbabylonien durch seinen Mondkultus berühmt war, darum kommt Abraham nach Haran gerade von Ur aus[4]). Dies möchte ich nur zur Erwägung empfehlen, ohne es

1) Genesis 11, 1 f. 2) Genesis 11, 31.

3) Serug ist auch der Name einer Stadt in Syrien.

4) S. schon JENSEN in der *Zeitschr. f. Assyriologie* XI, p. 298.

hartnäckig vertreten zu wollen. Eine früher von mir geäusserte Vermutung, dass *ʾwrkσdjm* (*Ūr-Kaσdîm* d. i. »Ur der Chaldäer«) des hebräischen Textes aus *ʾrk(k)σdjm* geworden und dafür somit **Ur(u)k-Kaσdîm* d. i. »Erech der Chaldäer« zu lesen ist, und dass also nach éiner Tradition Abraham als *Gilgamesch* gerade noch aus Dessen Stadt stammen soll, mag hier wenigstens Erwähnung finden.

Aus dem Gesagten scheint zu erhellen, dass in der Genesis ausser in J, E und P auch noch in einem grösseren Stücke aus einer vierten Quelle Abraham als *Gilgamesch* auftritt, und dass als Komplement hierzu die Notiz in (J und) P anzusehen ist, wonach Abraham — und zwar nach dem Tode seines Bruders Haran — aus Ur in Chaldäa nach dem Westen zieht. Ob Kap. 14 mit P verwandt sein kann, müssen wir ununtersucht lassen[1]).

Wir haben bis jetzt die Kedorlaomer-Episode und das anscheinende Komplement dazu wie ein Stück für sich betrachtet und deren etwaige Zugehörigkeit zu der grossen Abraham-Sage nicht in Erwägung gezogen. Es bleibt Das also noch zu tun übrig. Und nun fällt uns alsbald Mehreres auf, das für die Annahme einer solchen Zugehörigkeit spricht: Abraham bricht nach dem Tode Haran's als *Gilgamesch* nach dem Westen hin auf. Dieses anscheinende Komplement zur Kedorlaomer-Sage ist in der Abraham-Sage sonst nicht sicher vertreten, wenigstens nicht deutlich. Wer difteln will, kann protestieren. Aber ich verzichte von vorne herein auf eine etwaige Entgegnung. Andrerseits aber erzählt dieses Komplement Nichts von Abraham's Ankunft im Westen, sondern nur von seiner Ankunft in Haran; dagegen hat die grosse Abraham-Sage Reflexe von der Ankunft *Gilgamesch*'s bei Xisuthros, nämlich in der Ankunft bei dem Pharao und der bei Abimelech (o. p. 288 und p. 310 f.). Abraham's *Eabani* in jenem Komplement,

---

1) Nach GUNKEL, zur Genesis², p. 254, z. B. stimmt es in einigen Beziehungen mit P überein, in andern aber nicht!

Haran, soll nun Mosis *Eabani* Aaron-*Aharōn* entsprechen (o. p. 332), in eben dieser Moses-Sage erscheint aber ebenso ein Elieser, wie in der grossen Abraham-Sage (o. p. 323 f.). Die beiden Sagen mit Elieser bezw. mit Haran scheinen also zusammenzugehören. Ferner hat die grosse Abraham-Sage auch Nichts von einem *Chumbaba*-Kampfe erhalten; von dem soll aber Abraham's Kampf gegen Kedorlaomer ein Reflex sein. Also auch hier wieder anscheinend eine Ergänzung der zwei Sagen durch einander. Andrerseits soll nun zwar die Begegnung zwischen Abraham und Melchisedek so gut ein Gegenstück zu einer Reihe von Bundesschliessungen in einer *Chumbaba*-Episode sein, wie der Bund mit Abimelech, sodass also dieser einer anderen Abraham-Sage angehören müsste, wie die Kedorlaomer-Episode. Allein in dem Seitenstück zu der Abimelech-Episode, der ägyptischen Episode, fehlt ein Pendant zu diesem Bund. Nun ist es aber doch bemerkenswert, dass das Pendant dazu grade wieder in der Moses-Sage der Begegnung mit Melchisedek besonders nahe steht, der Moses-Sage, die durch ihren Haran neben ihrem Elieser zwischen den uns beschäftigenden zwei Abraham-Sagen zu vermitteln scheint. Also wohl abermals eine Ergänzung. Weiter scheinen Sodom und Gomorra in Kapitel 14 der Genesis so gut als Sintflutstädte zu figurieren, wie grade in der anderen Abraham-Sage, und Lot so gut in jener, wie in dieser, der Xisuthros zu sein. Während in dieser aber die Katastrophe nur durch einen Regen von Feuer und Schwefel, nach o. p. 305 einen Reflex von einem Blitz-»regen« der Ursage, herbeigeführt wird, scheint das Kapitel 14 nur deren Hauptursache, nämlich die Wasserflut, widerzuspiegeln, also die Hauptsage von Abraham zu ergänzen und zugleich wieder grade eine Parallele zur Moses-Sage (o. p. 146) zu liefern. Es darf deshalb hervorgehoben werden, dass grade auch diese Sage, wie das Kapitel 14, den König ertrinken lässt, in dessen Gebiet der Xisuthros gewohnt hat. Und endlich scheint dieses Kapitel einen Widerhall

von der Löwen- und Schlangenherrschaft zu bieten, wiederum im Gegensatz zur grossen Abraham-Sage, in der ein solcher Widerhall gänzlich fehlt.

All' Dies ist doch nicht einfach zu ignorieren. Ich wenigstens möchte daraus den Wahrscheinlichkeitsschluss ziehn, dass die Sagenstücke a und c und die Sage d einander ergänzen und zusammen eine Einheit bilden oder doch wenigstens einander ergänzende Teile sehr nahe verwandter Sagen sind, unsre Analyse der Kedorlaomer-Episode (o. p. 324 ff.) also doch nicht so bedenklich ist, wie sie uns noch oben p. 331 erschien. Damit will ich indes Nichts über die literarische Zugehörigkeit des Kapitels 14 gesagt haben.

Wir dürften somit wohl für die ganze uns überlieferte eigentliche Abraham-Sage noch einen Abraham-*Gilgamesch* konstruieren, der in Babylonien heimisch ist und der darum von da aus ebensowohl seinen Ostzug gegen seinen *Chumbaba* in Elam macht, wie seinen späteren Westzug, und darum vermutlich auch als Xisuthros aus Babylonien auswandert. In dem Pharao von Aegypten und dem Philister-Könige Abimelech wäre dann (nach o. p. 291 f. und 310 f.) ein richtiger König von Elam und wohl auch einer von Babylonien, d. h. nicht etwa irgend welche Ersatzmänner für sie, enthalten, und weder Aegypten noch das Philister-Land könnten also wohl ursprünglich sei es das Land darstellen, aus dem Abraham als der Xisuthros der Flut auswandert, sei es das Land des *Chumbaba*, sondern, wie in der Jakob-Sage Aegypten (o. p. 269 ff.), nur das Land des entrückten Xisuthros, zu dem *Gilgamesch* auf seiner Westreise gelangt. Nun aber liegt Aegypten ja — westlich auch von Babylonien, nicht nur von Süd-Juda![1]).

1) In Uebereinstimmung hiermit kommt der *Gilgamesch* in den drei von mir ausfindig gemachten syrischen *Gilgamesch*-Sagen auf seiner Westreise nach Aegypten und in zweien von diesen noch von Babylonien aus; und die syrische *Gilgamesch*-Sage dürfte doch wohl sicher zwischen der Sage des *Gilgamesch*-Epos und der israelitischen *Gilgamesch*-Sage stehn!

Als ein Resultat unsrer Analyse ergibt sich nun für die Abraham-Geschichten, dass ihre Hauptmasse eine vor Allem in J und E erhaltene *Gilgamesch*-Sage bildet. Von dieser liegt als ursprünglich erstes Stück zum mindesten ein Fragment von Kapitel 15 vor (Abraham's Klage über den Mangel eines Leibeserben; s. o. p. 315f.), und sie schliesst ab mit Kap. 25, V. 8, in dem Abraham's Tod erzählt wird.

Da zu dieser Sage die Abimelech-Episode — nach E — gehört, eine Dublette hierzu aber die in Kapitel 12 f. erzählte Pharao-Episode — nach J — ist, so ist auch diese ein Stück der grossen Abraham-Sage, obwohl sie an ganz überraschender Stelle, nämlich vor Kapitel 15 mit dem ersten Stück aus der *Gilgamesch*-Sage steht. Nun befindet sich die Parallele dazu aus E an durchaus einwandfreier Stelle, und diese Parallele schliesst sich an eine ebenfalls an einwandfreier Stelle stehende Episode aus J — die Sodom-Episode mit einem Anhang — an. Darum muss ich schliessen, dass die Abimelech-Episode aus E vermutlich an die Stelle der Parallele dazu aus J an ursprünglicher Stelle getreten ist und sie herausgedrängt hat, worauf diese vor die ganze Sage eingeordnet ward. Man wird jetzt fragen dürfen, warum denn die Pharao-Episode nach J durch die Parallele nach E verdrängt worden ist. Als Antwort hierauf wüsste ich etwa zu sagen, dass die Episode nach E reichhaltiger ist.

Eine weitere Schwierigkeit bereitet, wie wir o. p. 317 sahen, die Stelle der Jäger-Hierodulen-Episode nach E mitten in der Abimelech-Episode, da man sie vor dieser, ja eigentlich (s. o. p. 298) noch vor der Hebron-Sodom-Episode erwarten würde. Es liegt die Annahme nahe, dass auch deren Dislozierung damit zusammenhängt, dass eine Dublette dazu aus einer anderen Quelle vorliegt. Aber freilich wäre damit nur die Tatsache der Verrückung erklärt, nicht aber die absonderliche neue Stelle zwischen der Rückgabe der Sara an Abraham und dem Bundesschluss mit Abimelech. Vielleicht erklärt sie sich aus dem

Umstande, dass Hagar in der Jäger-Hierodulen-Episode nach E in die Wüste von Beer-Seba hinausgejagt, der Vertrag aber auch bei Beer-Seba geschlossen wird.

Nach o. p. 315 f. scheint Isaak's Geburt der Erschaffung *Eabani*'s vor der Jäger-Hierodulen-Episode zu entsprechen, und darum einen einwandfreien Platz vor der Hagar-Episode nach E zu haben, zugleich aber einen falschen, sekundären Platz, indem sie mit dieser in die Abimelech-Episode hineingeschoben ist. Offenbar haben nun diese Einschiebungen gleichzeitig stattgefunden, d. h. haben wir eine Einschiebung der mit der Erzählung von Isaak's Geburt verknüpften Hagar-Episode anzunehmen.

Für sich steht in mehrfacher Beziehung die Kedorlaomer-Episode (o. p. 324 ff.), ein Resultat, das sich in erfreulicher Uebereinstimmung mit einer allgemeinen Annahme der Alttestamentler zu befinden scheint. Sehr bemerkenswert ist der Platz dieser Episode, nämlich zwar vor dem Stück in Kapitel 15 aus dem Anfang einer *Gilgamesch*-Sage, aber doch zugleich hinter der entwurzelten und dislozierten ägyptischen Episode. Das erweckt die gewiss höchst anstössige Meinung, dass die Kedorlaomer-Episode einmal vor die grosse Abraham-*Gilgamesch*-Sage eingestellt worden ist, als die ägyptische Episode noch nicht von ihrem alten Platze weg an ihren jetzigen versetzt war.

Mit dieser Kedorlaomer-Episode scheint zusammenzugehören (o. p. 331 f.) die Notiz über Abraham's Auswanderung aus Babylonien nach dem Tode seines Bruders Haran; und diese wie die Kedorlaomer-Episode scheinen wieder im letzten Grunde mit der Hauptsage von Abraham zusammenzugehören.

Diese Notiz soll nun nach o. p. 331 f. ein Reflex von *Gilgamesch*'s Westreise nach dem Tode seines Bruders und Freundes sein, und Dieses Tod ereignet sich nach der *Ischtar*-Episode und dem in der Abraham-Sage verloren gegangenen Stierabenteuer. Es fällt daher auf, dass die Notiz an der Spitze der Abraham-Sage steht, statt hinter

Abraham's Verheiratung mit der Ketura, einem mutmasslichen Reflex der *Ischtar*-Episode (o. p. 321 f.), und vor Abraham's Tod, also am Schluss der Sage. Und doch lässt sich ein einwandfreier Grund für diese Umstellung anführen: Wie figura zeigt, spielt sich die grosse Abraham-Sage in der Hauptsache jetzt in Süd-Palästina ab und ist unser Abraham dort ansässig; seine Sage weiss und wusste aber auch noch davon, dass er einmal von Babylonien nach dem Westen gezogen ist. Darum liess man ihn nun durch seinen Westzug zu den Hauptschauplätzen seiner übrigen Sage gelangen, folglich unmittelbar vor deren Anfang. So ergab sich eine Einwanderung Abraham's aus Babylonien, eine Vorstellung, welche gewiss auch durch die Ansicht begünstigt worden ist, dass sich (nach Genesis 11 und in Uebereinstimmung mit der babylonischen Ursage) die Menschheit von Babylonien aus über die Erde verbreitet hat.

Es bleibt noch zu besprechen genau und grade das Stück mit Abraham's Reisen von Haran über Sichem und Bethel nach dem Negeb (d. i. dem Südlande) und vom Negeb nach Bethel und von da nach Hebron zurück, das Stück, in welchem nach o. p. 337 die ägyptische Episode als ein Fremdkörper sitzt. Es ist schon o. p. 286 ff. und p. 292 ff. hervorgehoben worden, dass dieses Stück, und ich betone hier mit grösstem Nachdruck: genau dieses Stück der Sage in auffallendster Weise mit Stücken der Jakob-Sage übereinstimmt. Dies wäre ja nun an sich nicht im geringsten bemerkenswert. Aber es muss unser Befremden erregen, dass eben dieses Stück, in der Hauptsache ein Stück einer *Gilgamesch*-Sage, durchaus nicht mit der grossen Abraham-*Gilgamesch*-Sage zu vermitteln ist, dass es sich vielmehr ebenso sehr von der sonstigen Abraham-*Gilgamesch*-Sage entfernt, wie es sich nach dem oben Bemerkten mit der Jakob-Sage auf's allerengste berührt: Aus Haran zieht Abraham, zieht auch Jakob auf göttlichen Befehl, Letzterer als ein *Eabani*, der auf den Rat des

Sonnengottes aus der Wüste zurückkehrt, und als ein Xisuthros, der auf *Ea*'s Befehl ein Schiff erbaut hat und in ihm von seiner Heimat fortgetrieben wird (o. p. 226 und p. 242). In der grossen Abraham-*Gilgamesch*-Sage aber entspricht Dem, dass der Jäger Ismael, statt des *Eabani*, unter dem Herzen der Hagar aus der Wüste zurückkehrt (o. p. 295), und dass andrerseits Abraham Aegypten bezw. Gerar wieder verlässt (o. p. 291 f. und p. 309 f.)! Abraham kommt nach Sichem und Jakob ebenso, Letzterer als zu seiner *Chumbaba*-Stadt und zu der Gegend eines Sintflutbergs (p. 236 ff. und p. 251 ff.). Aber der grossen Abraham-*Gilgamesch*-Sage ist Sichem als *Chumbaba*-Stadt jedenfalls abhanden gekommen, wenn auch vielleicht nur infolge einer Identifizierung des *Chumbaba* mit zwei anderen Königen (o. p. 292 u. p. 310 f.), ja in ihr ist wohl noch Elam das *Chumbaba*-Land, und in dieser Sage wird jedenfalls nicht die Gegend von Sichem als das Land des Sintflutbergs genannt, auf dem Abraham den Xisuthros-Altar errichtet, sondern wohl statt ihrer eine Gegend im *(ham)mōrijjā*-Lande (o. p. 317 f.). U. A. Hieraus folgt, dass das Stück der Abraham-Sage, das mit der Ankunft in Hebron abschliesst, sich so weit von der Hauptsage von Abraham entfernt und dabei der Jakob-Sage so nahe steht, dass man zu der Annahme gedrängt wird, dass es nachträglich von Jakob auf Abraham übertragen worden ist. Jedenfalls aber ist es mit der Hauptsage unvereinbar und ergänzt sie nicht etwa, sondern bildet vielmehr ein lückenreiches Stück einer anderen *Gilgamesch*-Sage. Dass diese Tatsache einen weiteren schlagenden Beweis für die Richtigkeit unsrer Analyse der Abraham-Sage liefert, würde man wohl erkennen, wenn die Feststellung der Tatsache nicht einem Assyriologen von jenseits der Grenze der Gerechtigkeit gelungen wäre.

Da also die höchste Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass dies Stück in der Abraham-Sage ein Fremdling ist, so wird folgende Tatsache noch denkwürdiger, als sie es an sich schon ist: Jakob zieht fort gerade von Haran

nur nach J, nach Sichem nach E und P und nur implicite vielleicht auch nach J, errichtet den Altar in Sichem nur nach E, zieht nach Bethel nach E und P und vielleicht auch J, hat die zweite Gottesoffenbarung in Bethel nach P, aber nicht nach J oder E, gelangt nach Hebron nach P, wie auch nach J oder E; in Hebron trennt sich Esau von Jakob nur nach P; dann kommt Jakob nach Beer-Seba nach irgend einer Quelle oder gar nur einem Redaktor, bricht von Beer-Seba auf nur nach E und gelangt nach Aegypten nach J, E und P[1]). Das wird wenigstens in der Hauptsache die Ansicht der Alttestamentler sein. Alle die oben aufgezählten Stücke der Jakob-Sage sind nun aber nach o. p. 287 f. u. 292 ff. in dem in Rede stehenden Abschnitt der Abraham-Sage vertreten — indem der Reise über Beer-Seba im »Südlande« nach Aegypten gewiss Abraham's Reise über das »Südland« nach Aegypten entspricht —, und dieser Abschnitt wird insgesamt — der ältesten Quelle, J, zugeschrieben! Der Erzähler in der J-Quelle hätte also wenigstens anscheinend aus einer Erzählung entlehnt, die aus derselben J-Quelle, der späteren E-Quelle und der um Jahrhunderte jüngeren P-Quelle, dazu noch einem Redaktionströpfchen zusammengeflossen wäre! Das sei hier, wo wir noch nicht ausführlich über die fundamentale Bedeutung des *Gilgamesch*-Epos für die alttestamentliche Textkritik reden wollen, nur erst als ein scheinbar höchst sensationelles Schaustück höher gehängt. Mehr darüber hoffentlich in Band II.

Mitten in den eben besprochenen Abschnitt der Abraham-Sage ist nun die ägyptische Episode eingestellt, die eine deutliche Parallele zu Abraham's Abimelech-Episode und darum fraglos ein Stück der Hauptsage von Abraham ist. Es gereicht uns zur Freude, hervorheben zu können, dass diese Episode bereits aus anderen Gründen für einen

---

1) Für den Laien sei hierzu auf KAUTZSCH und SOCIN, *Genesis*, verwiesen oder auf »*Die heilige Schrift des Alten Testaments*«, herausg. von KAUTZSCH.

»Einsatz« erklärt worden ist[1]). Freilich scheinen mir diese Gründe nicht ausschlaggebend zu sein, und ob die ägyptische Episode wirklich als ein »Einsatz« zu betrachten ist, scheint mir noch nicht gesichert. Vielmehr bleibt es meiner Meinung nach vorläufig eine offene Frage, ob sie, als sie aus der Hauptsage von Abraham herausgerissen und ihr vorgefügt wurde, bereits das mit höchster Wahrscheinlichkeit aus der Jakob-Sage entlehnte Stück vorfand und nun darin eingebettet wurde, oder ob dies letztere Stück der Abraham-Sage angegliedert oder einverleibt worden ist, nachdem bereits die ägyptische Episode ihren jetzigen Platz vor der Hauptsage eingenommen hatte, so dass sie nun von dem Stück umschlossen worden wäre. Und weiter kann man aus ähnlichen Gründen vor der Hand nur fragen, ob etwa das ganze wohl aus der Jakob-Sage stammende Stück der Abraham-Sage, das eine Parallele zu Jakob's Reisen von Haran bis nach Aegypten darstellt, seine Einstellung in die Abraham-Sage den zwei Umständen verdankt, dass diese ihren Helden schon vor dieser Einstellung im Anfang seiner Sage nach Aegypten kommen und ihn vorher aus Babylonien nach Palästina einwandern liess; oder ob etwa nur dem letztgenannten Umstande, und ob dann der jetzige Platz der ägyptischen Episode wenigstens auch eine Folge dieser Einstellung ist. In beiden Fällen wäre dann eine ursprünglich ganz leere Reise Abraham's aus Babylonien nach dem Westen, die ihn über Syrien führen musste, mit einem Skelett der Jakob-Reisen aus Syrien nach Aegypten hin ausgefüllt. Davon, dass Abraham's ägyptische Episode möglicher Weise eine ziemlich späte Zutat zu J ist[2]), oder dass J »die Gefährdung der Stammmutter nur einmal und zwar von Isaak's Weib erzählte«[3]), kann nach dem oben Bemerkten natürlich keine Rede mehr sein.

---

1) Siehe Wellhausen in den *Jahrb. für Deutsche Theol.* XXI, p. 413 f. und 419. 2) Kautzsch und Socin, *Genesis*², p. 23.

3) Wellhausen in den *Jahrb. f. Deutsche Theol.* XXI, p. 413 f.

Von der Jakob-Sage weicht nun die wohl aus ihr entlehnte Abraham-Sage vor Allem in einem bemerkenswerten Punkte ab: Jakob zieht über Bethel nach Hebron, darnach von hier über Beer-Seba nach Aegypten, Abraham aber von Bethel nach dem Südlande (mit Beer-Seba), dann nach Aegypten, hierauf zurück und zum zweiten Male nach Bethel, und kommt jetzt erst nach Hebron. Diese Jakobs-Reisen fügen sich nun, wie wir gesehen haben, ganz in das Schema der *Gilgamesch*-Sage ein, nicht aber diese Abrahams-Reisen; also sind diese schon deshalb jenen gegenüber sekundär, und ist Abraham's doppelte Reise nach Bethel so gut etwas Unursprüngliches, wie, dass er erst, nachdem er in Aegypten gewesen ist, über Bethel nach Hebron gelangt. Ein Grund für die Neuerung in der Abraham-Sage lässt sich finden: Unmittelbar hinter Abraham's Ankunft in Hebron wird die Kedorlaomer-Episode erzählt, zu seiner Schlacht gegen Kedorlaomer zieht Abraham nun aber von Hebron aus[1]). Ist Das also der Grund dafür, dass die Ankunft in Hebron aus der Reise nach Aegypten herausgerissen und unmittelbar vor die Kedorlaomer-Episode gerückt worden ist? Eine derartige Annahme wäre übrigens mit der Verdoppelung der Reise nach Bethel wenigstens durchaus zu vereinigen: Hielt die Sage daran fest, dass Abraham über Bethel nach Aegypten, aber auch daran, dass er über Bethel nach Hebron kam, so musste sie ihn jetzt zweimal nach Bethel reisen lassen. Es ist bemerkenswert, dass schon WELLHAUSEN[2]) Abraham's an sich eigentlich doch gar nicht auffällige zwei Reisen nach Bethel für Dubletten erklärt hat. Nur leitete ihn dabei ein anderer Grund wie mich; denn er meint, dass die Doppelheit mit der Einstellung der ägyptischen Episode zusammenhänge. Aber wenn nun einmal diese mit Jakob's Reisen bis nach Aegypten kombiniert worden ist, so ist kein Grund ersichtlich, weshalb die Episode sich nicht zu-

1) Genesis 14, 13.

2) S. *Jahrb. f. Deutsche Theol.* XXI, p. 413 f.

nächst direkt an das Ende der ganzen Reisen Jakob's hätte anschliessen und dort hätte verbleiben sollen, wenn nicht ein andrer Grund dazu veranlasst hätte, die Reise nach Hebron aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange herauszureissen und so zwei Reisen nach Bethel zu schaffen.

Hiermit wäre auch schon die Abraham-Sage, wohl mit Einschluss der Kedorlaomer-Episode, bis auf geringe Reste auf die *Gilgamesch*-Sage zurückgeführt, und wohl — z. B. gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 199 — jeder Grund hinfällig geworden für die Annahme eines historischen Hintergrundes der einen oder anderen von deren Einzelgeschichten. Hoffentlich zieht man in absehbarer Zeit daraus auf jüdischer und christlicher Seite die notwendigen Konsequenzen. Aber ob Das noch in diesem Weltalter geschehen sollte?

Nachträge.

1. Oben auf p. 297 stellten wir vermutungsweise die Beschneidung Ismael's mit der des ältesten und zunächst einzigen Sohnes Mosis, Gersom's, an gleicher Stelle der Sage, zusammen. Dass wir dazu berechtigt waren, erhellt auch aus Folgendem: Die letztere Beschneidung, nach welcher übrigens Mosis Weib Gersom's Füsse oder »Beine« berührt[1]), erfolgt, wie Gott Moses in der Herberge töten will; und an gleicher Stelle der Sage fanden wir Jakob's Kampf mit Gott (o. p. 233), bei welchem Dieser Jakob's Hüftpfanne schlagend berührt[2]). Nun verleiht Gott dem Jakob bei dieser Gelegenheit den neuen Namen Israel, andrerseits aber dem Abram seinen neuen Namen Abraham unmittelbar vor der Beschneidung Ismael's, nämlich in dem Gespräch mit Abraham, in welchem er Diesem die

---

1) Exodus 4, 25. 2) Genesis 32, 26.

Beschneidung anbefiehlt[1]). Also dürfte nicht nur die Beschneidung Ismael's, sondern auch die ihr vorhergehende Umnennung Abraham's in der Abraham-Sage bodenwüchsig sein, und damit zugleich das Erscheinen des umnennenden Gottes[2]), als eine Parallele zu der Gotteserscheinung bei Pnuel, trotzdem dass diese drei Motive der Abraham-Sage nur in der Quelle P vorliegen. Die Umnennung der Sarai in Verbindung damit dürfte aber gewiss sekundär sein. Leider bin ich nicht imstande, zu erkennen, Was der Umnennung des *Gilgamesch* in den beiden Sagen zugrunde liegt.

2. Dem sich von Jakob trennenden Esau entspricht in dem mit höchster Wahrscheinlichkeit aus der Jakob-Sage entlehnten Teil der Abraham-Sage Lot (o. p. 292 f. und p. 339 f.). Es wäre nun, zumal wir es hier so gut wie gewiss mit einer Uebertragung zu tun haben, gar nicht absonderlich, wenn Lot mit Esau Nichts weiter gemein hätte. Um so bemerkenswerter ist es daher, dass Lot und Esau nahe mythologische Verwandte sind, oder doch zu sein scheinen. Denn der Name Lot scheint ja in dem Namen Lotan zu stecken (o. p. 306 Anm. 1) und dieser lediglich ein Hypokoristikon von jenem zu sein, Lotan aber wird als ein Sohn Seir's an erster Stelle genannt[3]), und Esau wohnt auf dem Gebirge Seir, südlich vom toten Meere! Damit hängt es gewiss zusammen, dass die Stadt Zoar, von der aus Lot auf das Gebirge flieht, wohl sicher in der Niederung südlich vom toten Meere lag[4]).

1) Genesis 17, 5. 2) Genesis 17, 1 ff. 3) Genesis 36. 20.

4) Zur Lage von Zoar s. BUHL, *Geographie des alten Palästina*, p. 271 f.

Isaak.

Die *Gilgamesch*-Sage in Süd-Juda.

III[1]).

Ein Knecht Abraham's reist auf seines Herrn Befehl zur Stadt des Nahor[2]) hin und holt von da die schöne, am Brunnen getroffene Rebekka als Weib für Abraham's Sohn Isaak[3]). Dass diese Reise in der Hauptsache eine Parallele zu der Flucht Jakob's nach Haran und seiner Heimkehr, sowie zu der Flucht Mosis nach Midian und seiner Heimkehr bildet, wird Niemand leugnen wollen und hat auch bisher wohl Niemand geleugnet. Die Brunnenszene, die Ankündigung des von Rebekka am Brunnen getroffenen Mannes durch Diese und Dessen Einkehr in dem Hause, in dem sie wohnt, die Heimkehr des Sklaven in Begleitung insbesondere der Rebekka und ihrer Amme und Dienerin Debora[4]), das Zusammentreffen des Heimkehrenden mit Isaak, Alles findet sich anscheinend in der Hauptsache in der Jakob-*Gilgamesch*-Geschichte und in

1) S. o. p. 225 ff. und p. 286 ff.

2) Nach Genesis 22, 21 ff. ursprünglich wohl östlich vom Ost-Jordan-Lande oder dem Gebiet östlich vom toten Meere gedacht. Denn etwa in diesem Gebiet sind nach der genannten Stelle die Nachkommen Nahor's ansässig. Allerdings soll die Stadt Nahor's nach Genesis 24, 10 in *Aram naharajim*, d. i. in Nordsyrien, liegen und nach Kap. 27,43; 28, 10; 29,4 mit Haran-*Chārān* in Nord-Mesopotamien identisch sein. Aber es fragt sich bekanntlich, ob diese Annahmen berechtigt sind und einen ursprünglichen Tatbestand wiederspiegeln.

3) Genesis 24.

der Moses-*Gilgamesch*-Geschichte, nämlich als Reflex namentlich der Hierodulen-Episode des *Gilgamesch*-Epos wieder (s. o. p. 133 f. sowie p. 225 f. und p. 235). Um das Verhältnis zwischen unsrer Episode und den entsprechenden Stücken des *Gilgamesch*-Epos zu erkennen, wolle man daher zunächst die Ausführungen oben auf p. 126 und p. 133 ff. nachlesen. Aus ihnen ist vor Allem zu entnehmen, dass Rebekka als die am Brunnen Getroffene die Hierodule des Epos repräsentiert.

Alsbald fallen nun aber mehrere Differenzen zwischen den einander in wesentlichen Punkten entsprechenden Sagen auf: Abraham's Knecht holt Rebekka, die er als die Hierodule am Brunnen getroffen hat, nicht für sich, sondern für einen Andern; Moses-*Gilgamesch* aber und Jakob-*Gilgamesch* heiraten selbst das Mädchen, das sie als die Hierodule am Brunnen getroffen haben. Ferner aber: In der unten zu besprechenden Abimelech-Episode der Isaak-Sage ist Isaak ein *Gilgamesch*, also scheint es naheliegend, dass er das auch als Der ist, der dem mit dem Mädchen heimkehrenden Knechte begegnet[1]). Und da *Gilgamesch* am Schluss der Hierodulen-Episode mit *Eabani* zusammentrifft, der in Begleitung der Hierodule zu ihm kommt, so scheint Isaak als Der, welcher dem mit dem Mädchen Ankommenden entgegengeht, genau dem *Gilgamesch*, und der Knecht dem *Eabani* des Epos zu entsprechen. In der Moses- und in der Jakob-Sage hat sich nun aber, wie wir sahen, eine Verschiebung vollzogen: der *Gilgamesch* kommt in diesen Sagen mit dem Weibe heim, das er am Brunnen getroffen hat, und ihm geht entgegen sei es Aaron-*Eabani* (o. p. 133 ff.), sei es Esau, der kein *Gilgamesch* ist, sondern an *Eabani* erinnert (o. p. 235 f.). Aber auch die Abraham-Sage hat uns schon gezeigt, dass in ihrer Hierodulenepisode wenigstens für den *Eabani* der *Gilgamesch* eingetreten ist, wie in der Moses- und in der Jakob-Sage:

---

4) Genesis 35, 8. 1) Genesis 24, 63 ff.

denn Abraham-*Gilgamesch* heiratet Hagar als die Hierodule (o. p. 294 f.). Ja, auch in der Jerobeam-Sage tritt nach unsern Folgerungen in analoger Weise Jerobeam-*Gilgamesch* als der nach Aegypten Fliehende und daher Zurückkehrende für einen *Eabani* ein (o. p. 211 f.). Vgl. o. p. 221 ff.[1]).

Ist also Isaak ein *Gilgamesch*, so würden wir durchaus erwarten, dass nicht nur er, der die Rebekka heiratet, sie auch vorher beim Brunnen trifft, sondern auch, dass ihm und einem mit ihm heimkehrenden Weibe ein Anderer als sein *Eabani* begegnet. Aber die Isaak-Sage bietet nun hiermit nicht übereinstimmende Tatsachen.

Und doch sind diese garnicht so befremdlich. Erkennen wir, dass nach den oben erwähnten israelitischen Parallelen Isaak, obwohl in der Hauptsache ein *Gilgamesch*, doch als Der, welcher die — allerdings von Abraham's Knecht — am Brunnen Getroffene heiratet, ein *Eabani* sein müsste, so muss uns auch alsbald gewärtig werden, dass, wie dem Isaak die Rebekka, so dem *Eabani* ja die ihr entsprechende Hierodule zugeführt wird, nämlich von dem Jäger; dass ferner, wie der Knecht Abraham's von Diesem, dem Vater Isaak's, zur Stadt Nahor's hingesandt wird, wo er die Rebekka am Brunnen trifft, so der Jäger zuerst von seinem Vater und darnach von *Gilgamesch* geheissen wird, mit der Hierodule in die Wüste zur Tränke hinauszuziehn, wo dann *Eabani* die Hierodule trifft und ihre Liebe geniesst. Hieraus folgt: Aus den Geschehnissen in der Ursage: ʽdem Jäger wird von seinem Vater (und von *Gilgamesch*) geheissen, in Erech eine Hierodule zu holen (,mit ihr zur Tränke in die Wüste hinauszuziehn) und sie *Eabani* zur Entflammung seiner Sinnlichkeit zuzuführen, er führt sie dorthin (und setzt sich mit ihr der Tränke gegenüber hin), *Eabani* trifft mit der Hierodule (an der Tränke) zusammen

---

1) Vgl. ferner unten die Sagen vom Leviten im Gebirge Ephraim, von Simson, Saul, David, Elias, Tobit, Jonas und Jesus.

und geniesst ihre Liebe(, und dann zieht Diese mit ihm nach Erech)' geworden ist: 'einem Knechte Abraham's, des Vater's Isaak-*Gilgamesch*'s, wird von diesem Vater geheissen, in die Fremde hinauszuziehn, um für Isaak ein Weib zu holen, er kommt dorthin und trifft Rebekka (am Brunnen), er zieht mit ihr heim und Isaak begegnet ihm und dem Mädchen und heiratet es'. Und so ist die Szene, in der Rebekka und Isaak einander erblicken, Rebekka den Sklaven fragt, Wer der auf sie Zukommende sei, und der Sklave antwortet, dass es sein Herr sei(, der ihr bestimmte Mann, dem er sie zuführe), ein deutliches Abbild der Szene an der Tränke in der Wüste, in welcher *Eabani* zur Tränke kommt, die Hierodule und der Jäger ihn erblicken und Dieser zu der Hierodule sagt: »Das ist er«(, nämlich Der, den an dich zu fesseln ich dich hergebracht habe)! Das, was dann unmittelbar folgt, ist nun allerdings in den zwei Geschichten so verschieden von einander, wie eine ehrbare Ahnfrau eines Volks, das Etwas auf sich hält, von einer Hierodule verschieden sein muss: »Da nahm sie — Rebekka — den Schleier und verhüllte sich« und darnach geht sie sittsam mit Isaak in ein Zelt hinein. Aber die Hierodule entblösst die ganze Fülle ihrer begehrenswerten Reize und ergibt sich unter blauem Himmel dem wilden Unbekannten.

In der Jäger-Hierodulen-Episode der Abraham-Sage nach J heisst der Brunnen, welcher der Tränke des Epos entspricht, *Beʾēr-lachai-rŏʾī*[1]); derselbe Brunnen wird aber in der entsprechenden Episode der Isaak-Sage genannt. Nun heisst es unmittelbar, bevor Isaak als *Eabani*, der von der Tränke herkommt, Rebekka als der Hierodule begegnet, dass er von dem *Beʾēr-lachai-rŏʾī* hergekommen ist[2]). Somit scheint dieser auch in der Isaak-Sage — und dann zwar neben dem Brunnen bei der Nahor-Stadt! — der Tränke

1) Genesis 16, 14. 2) Genesis 24, 62.

des Epos zu entsprechen. Das wäre eine beachtenswerte Uebereinstimmung zwischen den beiden Sagen; und zeigt dazu wohl, dass die Brunnenszene bei der Nahor-Stadt nicht bodenwüchsig, sondern etwa aus der Jakob-Sage oder aus der Moses- oder einer uns unbekannten Parallelsage entlehnt ist! In diesem Falle wäre die oben angedeutete Verwirrung in der Jäger-Hierodulen-Episode der Isaak-Sage lediglich durch einen Einsatz hervorgerufen und also nur scheinbar[1]).

Das Motiv, dass Jemand auf Geheiss eines Anderen einem Dritten ein Weib holt, stammt also in der Isaak-Sage aus der Ursage. Da nun in dieser der Auftraggeber der Vater Desjenigen ist, dem der Auftrag gegeben wird, so erinnert die in Rede stehende Episode der Isaak-Sage daran, dass nach P Jakob an gleicher Stelle der Sage von seinem Vater geheissen wird, nach Haran zu reisen, um ein Weib zu holen[2]), freilich für sich selbst als einen *Eabani* und nicht für einen Anderen als Solchen. Ob P aber in diesem Stücke lediglich von der Ursage abhängig oder mit Gunkel, zur Genesis², p. 346, von der Isaak-Sage, oder wenigstens von dieser beeinflusst ist, dürfte zur Zeit nicht zu entscheiden sein.

Der Knecht soll das Weib aus der Nahor-Stadt holen und holt es daher und bringt es dann dem Isaak, der Jäger soll es aus Erech holen, holt es daher und bringt es dem *Eabani*. Also entspricht die Stadt der Rebekka und der Debora der *Ischtar*-Stadt Erech in der Ursage, somit wohl auch die Stadt der Rahel und der Lea (s. o. p. 230f.!), unddem-

1) Dass Isaak, der die Rebekka begrüsst, eben von *Bᵉ'ēr-lachai-rō'ī* hergekommen ist, dürfte also aus der Ursage stammen, und der Text zu beiden Seiten wenigstens in der Hauptsache ganz in Ordnung sein. Und Wellhausen's Annahme (*Jahrb. f. Deutsche Theol.*, XXI, p. 418), dass etwa hinter Vers 62 von Genesis 24 einst der Tod Abraham's erwähnt ward, aber von einem Redaktor gestrichen worden ist, wird durch das Original von Kap. 24 widerlegt. In dem Zusammenhang dieses Kapitels wäre eine Erwähnung dieses Todes durchaus deplaziert.

2) Genesis 28, 2.

nach wohl ebenso der Wohnsitz der Zippora in Midian. Wenn darum die Rebekka, die der Sklave am Brunnen getroffen hat, mit ihm heimzieht, so ist Das gewiss auch ein Echo davon, dass die Hierodule mit dem Jäger in die Wüste hinauszieht; und Dasselbe gilt deshalb wohl auch davon, dass Moses mit der am Brunnen getroffenen Zippora, Jakob mit der am Brunnen getroffenen Rahel heimwärts zieht. Es verbirgt sich somit hinter diesen Heimreisen wohl noch Mehr, als nach oben p. 133 ff., p. 226 und p. 242 anzunehmen war, nämlich nicht nur *Eabani*'s Reise mit der Hierodule zusammen nach Erech und *Eabani*'s Rückkehr aus der Wüste und in der Jakob-Sage dazu noch das Abtreiben des Xisuthros in seinem Schiffe aus Babylonien!

Was nun die Personen anbetrifft, welche in dieser neuen Jäger-Hierodulen-Episode auftreten, so geht aus dem oben Bemerkten ohne Weiteres hervor, dass in ihr der *Gilgamesch* und der Vater des Jägers durch eine Person, und zwar den Vater des *Gilgamesch* bezw. *Eabani* — nämlich Abraham —, vertreten sind. Hiermit möge man den entsprechenden Tatbestand in der Abraham- und in der Jakob-Sage vergleichen: In jener werden in einer Jäger-Hierodulen-Episode der *Gilgamesch* und der Vater des Jägers ebenfalls durch einen Mann, und zwar denjenigen vertreten, der der *Gilgamesch* und zugleich der Vater des Jägers, dabei aber auch der Vater des *Eabani* ist, nämlich wiederum Abraham (o. p. 313 und p. 315 f.); in der Jakob-Sage aber werden in derselben Episode die beiden Personen auch durch eine repräsentiert, und zwar durch eine, die zugleich Vater des Jägers und des *Gilgamesch* als eines *Eabani* ist, aber sonst in der Jakob-Sage nicht als *Gilgamesch* fungiert, nämlich Isaak (o. p. 226 f. u. 349 f.).

Rebekka tritt in Genesis 24 fast nur als die Hierodule des Epos auf, eben Dieselbe aber nachher (s. unten) in Isaak's Abimelech-Episode als die *Ischtar* des Epos, ist also, da sie in ihr der Zippora entspricht, die entlassen

und nach Mosis Amalekiter-Schlacht zu Moses zurückgebracht wird (s. unten), ein genaues Gegenstück zur Zippora. Denn diese spielt ja ihrerseits in Mosis Hierodulenepisode die Hierodule (p. 133). In der Jakob-Sage sollen nun in der Hierodulen-Episode die Hierodule und die *Ischtar* durch zwei Frauen vertreten sein, durch Rahel, die Jakob als die Hierodule am Brunnen trifft, die aber eigentlich die *Ischtar* ist, also durch ein Seitenstück zu Rebekka[1]), und durch deren ältere Schwester Lea, die in der Hauptsache der Hierodule entspricht (s. p. 229 ff.); und in der Abraham-Sage sollen nach o. p. 294 die Hierodule und ihre Herrin, die *Ischtar*, in der Sklavin Hagar und ihrer Herrin, der Sara, fortleben. Nun aber bringt, wie Jakob die schöne Rahel und die ältere Lea, so der Knecht Abraham's ausser der schönen Rebekka Debora, ihre Dienerin und Amme, die also älter ist als sie, aus der Fremde mit. Also dürfte in Debora ein weiterer Reflex der Hierodule zu erkennen sein.

Diese Debora stirbt sonderbarer Weise — woher sie dahin gekommen ist, begreift man nicht — bei Bethel, nachdem Jakob von Sichem beim Ebal aufgebrochen ist[2]), und darnach folgt als nächstes in der Reihe gebliebenes Stück aus der Ursage das Verschwinden Joseph's, das für den Tod *Eabani*'s eingetreten ist (o. p. 261 ff.). In der Moses-Sage aber stirbt Mirjam, in der wir die eigentliche Hierodule dieser Sage erkennen mussten (o. p. 136 f., p. 231 und p. 313 f.), nach dem Aufbruch vom Sinai, der dem von Sichem in der Jakob-Sage entsprechen soll (o. p. 253), und vor Aaron-*Eabani*'s Tod in Kades[3]). Obwohl Debora nicht in der Sage stirbt, in der sie die

---

1) STEUERNAGEL (*Israelitische Stämme*, p. 40) meinte bereits, dass Rebekka und Rahel von Haus aus identische Gestalten seien, GUNKEL aber (zur Genesis², p. 284) seiner Zeit nicht ohne Grund, dass sich Das schwerlich je beweisen lassen werde. Und doch liegt der Beweis hierfür jetzt vor.

2) Genesis 35, 8.

3) Numeri 20, 1.

»Hierodule« ist, scheint dies Zusammentreffen doch beherzigenswert zu sein[1]).

Abraham heiratet nun die *Ischtar* und die Hierodule, ebenso Jakob, aber von Isaak wird nicht erzählt, dass er sich seiner Hierodule Debora nähert. Ob hierin die Isaak-Sage urwüchsiger ist oder vielmehr die beiden anderen Sagen, kann nach der Ursage nicht zweifelhaft sein. Denn in dieser geniesst ja *Eabani* die Reize der Hierodule und Dem entspricht ja, dass Jakob und Abraham ihre Hierodule heiraten[2]).

Ehe wir Isaak's Jäger-Hierodulen-Episode verlassen, müssen wir noch ausdrücklich hervorheben, dass sie nur die Geschehnisse von der Anweisung des Jägers durch seinen Vater bis zu der Vereinigung *Eabani*'s mit der Hierodule wiederspiegelt, nicht aber etwa auch die Ankunft *Eabani*'s und der Hierodule in Erech und *Eabani*'s erstes Zusammentreffen mit *Gilgamesch*, oder irgendwie zugleich *Eabani*'s Flucht in die Wüste. Das bedeutet eine wesentliche Abweichung von der Moses-, der Jakob- und der Abraham-Sage (s. o. p. 133 f., p. 225 f. und p. 294 ff. sowie p. 312 ff.).

Rebekka-*Ischtar* ist, wie Sara-*Ischtar* und Rahel-*Ischtar*, anfangs unfruchtbar. Darnach aber wird Isaak's Gebet von Jahve erhört und Rebekka gebiert zwei Söhne, Esau und Jakob[3]). Ist diese anfängliche Unfruchtbarkeit der »*Ischtar*« ein ursprünglicher Zug der Isaak-Sage und nicht etwa erst aus der Abraham- oder der Jakob-Sage entlehnt (s. o.

---

1) Nur einen sonderbaren Zufall können wir es bis auf Weiteres nennen, dass die zum Tempel *Ē-anna*, d. i. »Haus des Himmelsgottes«, gehörige Hierodule in der Moses-Sage in einem Kades *(Qādēsch)*, d. i. »heilig«, aber auch »Lustknabe«, stirbt, in der Jakob-Sage aber bei einem Bethel, d. i. »Haus Gottes«, und dabei jenes Haus des Himmelsherrn zugleich das der Göttin *Ischtar*, der Herrin der Hierodule, *Q-d-sch* aber der Name einer Göttin wie der *Ischtar* ist (W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 314 f.).

2) Vgl. unten die Simson-, die David-, die Elias- und die Jesus-Sage.

3) Genesis 25, 21 ff.

p. 315), so wäre daraus nach eben dieser Stelle zu schliessen, dass einer der zwei Söhne Isaak's sein *Eabani* ist; und da in der Abraham-Sage von des *Gilgamesch* zwei Söhnen der ältere der Jäger des Epos, der jüngere aber Dessen *Eabani* ist, so liesse sich vermuten, dass Esau, der ältere der beiden Zwillingssöhne Isaak's, ein Jäger, Jakob aber Isaak's *Eabani* ist. In der Tat ist ja nun aber Esau ein Jäger, allein freilich zugleich haarig wie *Eabani* (s. dazu o. p. 235 f. und auch noch Genesis 25, 25), und Jakob könnte als Bruder eines Jägers und Sohn eines *Gilgamesch* so gut ein *Eabani* sein, wie Isaak, der Sohn eines *Gilgamesch* und Bruder des Jägers Ismael (o. p. 315 f.). Indes Esau als der Jäger des Epos und Jakob als Bruder Esau's gehören jedenfalls auch in die Jakob-Sage hinein (o. p. 225 ff.), und es werden darum weder ihr verwandtschaftliches Verhältnis zu einander und zu ihrem Vater, noch ihre Eigenart, ja nicht einmal ihre Existenz, mit Sicherheit für eine Analyse der Isaak-Sage verwertet werden können. Ob also Esau und Jakob von Anfang an oder überhaupt je für die Isaak-Sage Das gewesen sind, was Ismael und Isaak für die Abraham-Sage sind, muss wenigstens vorläufig unentschieden bleiben.

Auf die Erzählung von der Geburt der zwei Söhne Isaak's folgt die Anekdote vom Linsengericht, die wenigstens keine direkte Beziehung zur *Gilgamesch*-Sage zu haben scheint, dann als ein weiterer *Gilgamesch*-Stoff die bekannte Parallele zur Abimelech-Episode in der Abraham-Sage[1]). Isaak zieht, wie Abraham, zu Abimelech von Gerar, und zwar zur Zeit einer Hungersnot, wie Abraham, da er nach Aegypten wandert; und gibt, nach bereits bekannten Analogien (o. p. 288 und p. 309), Rebekka als seine Schwester aus. Was deshalb mit ihr geschehen musste, ist ganz verwässert. Es geschieht ihr eben gar Nichts. Sie wird nicht einmal in den Harem geholt. Es hätte ihr nur 'was zu-

---

1) Genesis 26.

stossen können, wie Abimelech meint; aber nicht einmal von seiner Seite, sondern nur von der seiner Untertanen. Isaak erwirbt bei Abimelech in bekannter Weise, wie Abraham bei ihm und beim Pharao (o. p. 290 und p. 309), wie an gleicher Stelle der Sage Jakob bei Laban (o. p. 242) und Israel im Lande des Pharao (o. p. 145), reichen Herdenbesitz. In Folge davon verfällt er dem Neide der Philister, wie Jakob dem neidischen Grolle Laban's, und verlässt auf Ersuchen Abimelech's Gerar, um sich dann im Flusstal von Gerar niederzulassen. In der entsprechenden Pharao-, wie auch in der ebenfalls parallelen Abimelech-Geschichte der Abraham-Sage mussten wir Reste und Spuren von Dreierlei erkennen: 1. von *Gilgamesch*'s Zug nach dem Westen, 2. von der *Chumbaba*-Episode, 3. von der Abfahrt der Archengenossen aus Babylonien (s. o. 288 ff. u. p. 310 f.). Das Gleiche ergibt sich darnach für unsre Episode: Der Zug zu Abimelech während der Teurung ist ein Ausläufer von Nr. 1, die Andeutung über Das, was der Rebekka hätte geschehen können, die *Chumbaba*-Episode in homöopathischer Verdünnung, und der Fortzug Isaak's aus Gerar mit seinem zahlreichen Vieh reflektiert die Abtrift der Arche mit den Menschen und dem Vieh darin aus Babylonien.

Im Flusstal von Gerar graben die Sklaven Isaak's dann nach Wasser und finden eine Wasserquelle. Darob geraten sie mit den Hirten von Gerar in Streit. Mit einer zweiten von den Hirten Isaak's erschlossenen Quelle geht es ebenso. Infolgedessen werden die beiden Brunnen Esek und Sitna, d. i. »Zank« oder Dgl. und »Anfeindung«, genannt[1]). Dass diese Episode dem Ursprung nach mit Dem identisch ist, was in der Abraham-Geschichte von der Wegnahme eines Brunnens durch die Sklaven Abimelech's erzählt wird[2]), kann wegen der gleichen Umgebung, in der sich beide Stoffe finden, nicht zweifelhaft sein. Einen »Brunnenstreit«, aber freilich ganz anderer Art, meldet

1) Genesis 26, 19 ff. 2) Genesis 21, 25.

uns nun auch die Moses-*Gilgamesch*-Sage. Bei Raphidim im oder nahe dem Gebiet der Amalekiter soll nach einer Quelleröffnung ein Ort *Massā-ū-Merība* d. i. »Versuchung und Streit« genannt worden sein, weil dort von den Israeliten mit Moses-*Gilgamesch* gehadert ward[1]), und diese Episode ereignet sich unmittelbar vor der Schlacht bei Raphidim gegen das *Chumbaba*-Volk der Amalekiter (o. p. 126 f.) und dem nachfolgenden Bundesschluss mit Jethro. Der Brunnenstreit in der Isaak-Sage aber hat das Land Abimelech-*Chumbaba*'s zum Schauplatz und wird zwischen Isaak's *Chumbaba*-Episode und einem Bundesschluss erzählt, welcher dem mit Jethro entspricht (s. sofort). Somit scheinen die Brunnenstreite (mit zugehörigen Lokalnamen) in der Moses- und in der Isaak- und damit auch in der Abraham-Sage Parallelen zu einander zu sein[2]).

Freilich wird man mir nun einwenden, dass die Isaak-Sage eine ätiologische Sage sei und nicht an ein Lokal der *Gilgamesch*-Sage, sondern speziell der Isaak-Sage anknüpfe. Denn, wenn Isaak vom Sitna(*Σιτnā*)-Brunnen zum Rehoboth-Brunnen hinziehe[3]), so sei klärlich an das *Wādī(!)-schuтnet-er-Ruchēbe*[4]) oder (!) an das *Wādī(!)-esch-Schetein* in der Nähe von *er-Ruchēbe*[5]) im Süden von Palästina gedacht; der Brunnenstreit knüpfe also an einen, speziell in der Isaak-Sage genannten wirklich existierenden Namen an und sei darum in der Moses-Sage, wenn überhaupt mit dem in der Isaak-Sage — und dem in der Abraham-Sage — identisch, aus der Isaak-Sage entlehnt. Aber woher dann die als solche jetzt wenigstens nur noch

---

1) Exodus 17.

2) Vielleicht sind die Namenpaare einander ursprünglich noch ähnlicher gewesen: ein *massā* mit einem »langen« (doppelten) emphatischen *s* heisst »Zank, Streit«. Mag also sein, dass die — fingierte — Lokalität in der Moses-Sage urspr. »Zank und Streit« hiess, also ganz ähnlich, wie die zwei Brunnen in der Isaak-Sage.

3) Genesis 26, 21 ff.

4) S. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, p. 89.

5) Gunkel, zur Genesis², p. 267.

dem Gelehrten erkennbare gleiche Stelle in der Sage? Die Lösung der anscheinenden Schwierigkeit könnte einfach diese sein: der Streit knüpft nicht an *Wādī-schurnet-er-Ruchēbe* an, sondern war vor diesem Namen in der Sage vorhanden; die vermeintliche Bedeutung dieses einem Erzähler bekannten Namens veranlasste aber die Verlegung des Streits nach dem damit bezeichneten Lokal. Wenn nämlich dies überhaupt gemeint ist!

Darnach kommt Abimelech mit Phichol, seinem Feldhauptmann, und Ahusath, seinem »Freunde«, zu Abraham und schliesst mit ihm, nachdem sie mit einander gegessen und getrunken haben, bei Beer-Seba ein Freundschaftsbündnis[1]). Dass dies ein genaues Gegenstück zu dem zwischen Abraham und Abimelech — begleitet von Phichol — bei Beer-Seba[2]) geschlossenen (o. p. 316) ist, bedarf natürlich keiner Erwähnung. Dieses Bündnis mit dem Mahl vorher ist also auch (s. o. p. 317) ein Seitenstück zu dem Bundesmahl, das Jethro mit Aaron isst, zum Bündnis der Wein und Brot bringenden Gibeoniten mit Josua, zum Bundesschluss zwischen den Sichemiten und Jakob's Söhnen und dazu, dass Melchisedek Abraham nach der Schlacht gegen Kedorlaomer Brot und Wein herausbringt (o. p. 325).

Mehr weiss die Genesis-Sage nicht von Isaak als einem israelitischen *Gilgamesch*.

Sie hat aber einmal Mehr gewusst. Die Debora, die auf Jakob's Wanderung urplötzlich bei Bethel auftaucht, ohne dass man erfährt, woher sie dahin gekommen ist, gehört in ein Isaak-System hinein, und ihr Tod wird also einmal in einer Isaak-Sage erzählt worden sein. Das scheint es sehr nahe zu legen, dass, wie Jakob und wie Abraham, aber Dieser in der jetzigen Gestalt seiner Sage gewiss nur nach Analogie der Jakob-Sage (o. p. 343 f.), so auch Isaak, und zwar an gleicher Stelle der Sage, einmal nach Bethel gekommen ist. Vgl. o. p. 352 f.

1) Genesis 26. 2) Genesis 21, 32.

Die Isaak-Sage steht in einem merkwürdigen Verhältnis zur Abraham-Sage. Erstens nämlich sieht ja Isaak's Abimelech-Episode derjenigen Abraham's fast so ähnlich wie ein Abklatsch dem Original, und man könnte deshalb auf eine Abhängigkeit der einen von der andern schliessen[1]), wobei man sich als Original ja nicht grade eine der zwei uns bekannten Episoden zu denken brauchte, sondern als solches eine ältere Gestalt von ihr annehmen könnte.

Da die Abimelech-Episode in der Abraham-Sage an einer Stelle steht, an der sie als ein ursprünglicher Bestandteil der Sage durchaus am Platze wäre, so käme sie, bezw. eine ältere Gestalt von ihr, vielleicht als die Vorlage, die Abimelech-Episode in der Isaak-Sage aber als die Kopie in Betracht; und wenn dann diese einen alten Zug bewahrt hat — dass nämlich eine Hungersnot den *Gilgamesch* dazu veranlasst, in das Land Abimelech's zu ziehn (vgl. die parallele ägyptische Episode Abraham's) — so könnte Das eben darauf hindeuten, dass nicht die uns vorliegende Episode aus der Abraham-Sage, sondern eine ältere Gestalt von ihr als Prototyp zu denken ist. Es wäre somit eine Abraham-Sage auf Isaak übertragen worden. Immer vorausgesetzt natürlich, dass eine Entlehnung angenommen werden muss, was aber doch keineswegs der Fall ist.

Von wesentlich anderer Art könnte anscheinend das Verhältnis des ersten oben besprochenen grösseren Stücks der Isaak-Sage zur Abraham-Sage sein, das Stück mit der Reise des Knechtes Abraham's nach der Stadt Nahor's und seiner Heimkehr. Dieses Stück ist, wie wir sahen, zwar innerhalb einer Isaak-*Gilgamesch*-Sage durchaus verständlich; denn Isaak-*Gilgamesch* könnte darin, als in einem Stück einer Jäger-Hierodulen-Episode, als ein *Eabani* auftreten. Andrerseits aber dürfte Isaak der *Eabani* der Abraham-*Gilgamesch*-Sage sein (o. p. 315 f.), und somit könnte anscheinend, wie o. p. 316 schon angedeutet ward,

---

1) Vgl. GUNKEL, zur Genesis², p. 197 ff.

die Geschichte davon, wie Isaak zu seiner Frau kam, eigentlich eine Abraham-Sage sein, in der Isaak als ein reiner *Eabani* figuriert. Eine dahin gehende Vermutung liesse sich nun durch verschiedene Umstände stützen: 1. nämlich werden in dem Stück aus der Isaak-Sage der Vater des Jägers und *Gilgamesch* grade so durch den einen Abraham repräsentiert, wie in der Abraham-Sage; 2. ist dieses Stück nach unserm Text in der J-Quelle das nächste aus der *Gilgamesch*-Sage nach der Geburt Isaak's, welche nach o. p. 315 f. in einer Abraham-*Gilgamesch*-Sage der Erschaffung *Eabani*'s entsprechen soll, dieser aber folgt die Episode, welche dem Stück aus der Isaak-Sage zu grunde liegt; 3. endlich fehlt eine etwaige Parallele zu diesem Stück anscheinend in der Abraham-*Gilgamesch*-Sage. Denn wir erfahren Nichts darüber, wie Abraham sei es Sara, sei es Hagar, sei es Beide erlangte. Allerdings. Aber, um alsbald auf den dritten Punkt einzugehn, so ist dies Fehlen doch nur scheinbar. Denn die Hagar, die mit dem Jäger Ismael unter dem Herzen oder auf der Schulter zur Quelle in der Wüste hinauszieht, soll ja nach o. p. 295, p. 312 f. und p. 346 ff. ebenso gut die Hierodule sein, die mit dem Jäger zur Tränke in der Wüste hinauszieht, wie Rebekka, die mit dem Knechte Abraham's zusammen zu Isaak hinzieht! Also ist das Stück aus der Isaak-Sage doch bereits in der Abraham-Sage vertreten. Und wenn wir nun dazu bisher in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Legenden für den *Eabani*, der die Liebe der Hierodule geniesst, nur einen *Gilgamesch* als Mann der entsprechenden Frau fanden[1]), so bleibt es das Wahrscheinlichste, dass das Stück der Isaak-Sage ihr nicht etwa aus der Abraham-*Gilgamesch*-Sage zugeführt ist, bezw. nicht etwa im Grunde ein Stück einer Abraham-Sage ist, nur mit an-

1) Und in weiteren israelitischen *Gilgamesch*-Sagen finden werden. Siehe unten die Sagen vom Leviten im Gebirge Ephraim, von Simson(, von Saul) und von David, und vgl. die Jesus-Sage. In der Elisa-Elias-Sage liegt es aus besonderen Gründen anders.

deren Frauennamen, etwa aus einer zweiten Abraham-Sage oder auch als Ersatz für solche der Abraham-Sage. Und darum darf man die anderen Bedenken vorderhand ignorieren.

Wenn es somit höchst wahrscheinlich eine unabhängige Isaak-*Gilgamesch*-Sage gibt, die sich jedenfalls nicht als einen Ableger der Abraham-Sage dokumentiert, so liegt auch kein Grund dazu vor, die Abimelech-Episode innerhalb der Isaak-Sage als einen Eindringling aus der Abraham-Sage zu betrachten, und Aehnliches dürfen wir dann auch vorderhand davon denken, dass Rebekka grade so wie Sara zuerst unfruchtbar ist und Isaak grade so wie auch Abraham zwei Söhne hat, von denen der ältere ein Jäger ist.

Jedenfalls ist auch die Isaak-Sage Nichts wie eine landfremde *Gilgamesch*-Sage und darum auch sie für den Historiker wertlos, und, gegen Gunkel, zur Genesis[2], p. 269, kein Grund zu einer Annahme vorhanden, dass sie in ihren Geschehnissen einstige historische Verhältnisse in Israel irgendwie erkennbar wiederspiegele. Dass sich solche in ihr wiederspiegeln könnten, werde ich natürlich nicht leugnen.

Der Levit im Gebirge Ephraim.

Die *Gilgamesch*-Sage in Ephraim.

II.[1])

Ein Levit wohnt als Fremdling im Gebirge Ephraim. Sein Kebsweib »hurt«(?)[2]) »gegen« ihn und läuft ihm weg und zu ihrem Vater nach Bethlehem zurück. Darauf macht sich der Levit nach Bethlehem auf und begibt sich dann mit seinem wiedererlangten Kebsweib auf die Heimreise[3]). Aehnliches hören wir von Hagar, dem Kebsweib des Fremdlings Abraham: sie entläuft aus seinem Hause in die Wüste (s. o. p. 295). Wenn somit die fliehende und die

---

1) S. o. p. 159 ff. Sicher ist es nicht, dass die unten behandelte Sage in Ephraim heimisch ist. Ich schliesse auf Ephraim oder eine Gegend nahe dabei als deren Heimat daraus, dass der Levit im Gebirge Ephraim ansässig ist, und dieser Schluss scheint durch die Josua-Sage aus Ephraim bestätigt zu werden, da diese sich eng mit unsrer Sage berührt (s. u. p. 368, p. 371, 376 und p. 382 f.). Aber im Gebirge Ephraim wohnt der Levit doch nur als Fremdling und zudem ist er eben ein Levit, sodass die Möglichkeit offen bleibt, dass die Sage von ihm levitischen Ursprungs ist. Doch s. u. p. 378 f. und p. 383.

2) Der hebräische Text bietet: »*tiznä*, d. i. hurte, gegen ihn«; die LXX haben aber: »ging fort von ihm«, oder: »zürnte ihm«, und so auch Lucian. BUDDE (zum Buch der Richter, p. 128) gefällt Moore's scharfsinniger Vermittlungsversuch: *tiznä* in unsrem hebräischen Text steht für *tin'af* = »beging Ehebruch« und dies für *te'enaf* = »ward zornig«. Doch könnte ja auch aus ursprünglichem *tiznä* über *tin'af* ein *te'enaf* geworden sein, das durch das »zürnte« in der Septuaginta zum Ausdruck käme. Indes stimmt das »gegen ihn« des hebräischen Texts nicht zu *tiznä*.

3) Richter 19.

verstossene Hagar die in die Wüste hinaus fliehende oder verstossene Hierodule des Epos ist (o. p. 295 f. und p. 312), so scheint Dasselbe von dem fliehenden Kebsweib des Leviten zu gelten oder könnte doch von Diesem gelten.

Hagar, die in die Wüste flieht und hinausgejagt wird und welche nach ihrer Flucht zurückkehrt, entspricht aber nach o. p. 295 zugleich der zum ersten Male zur Wüste hinausziehenden und daraus zurückkehrenden Hierodule; vielleicht also auch das Kebsweib des Leviten auf seiner Flucht. Dass Dieses zurückkehrt, bestätigt somit vielleicht schon jetzt unsre o. p. 297 geäusserte Annahme, dass die Rückkehr der Hagar nicht etwa eine Redaktionsklammer, sondern ein alter Zug der Sage sei.

Eabani geht zur Tränke in der Wüste hin, wohin diese Hierodule vorher von Erech aus gelangt ist, und zieht mit ihr nach Erech, darnach begegnet er ihr nach ihrer Flucht noch einmal in der Wüste. Die Reise des Leviten und seine Rückreise müssten also jedenfalls ein Widerhall davon sein, wie *Eabani* zur Tränke hingeht, um darnach mit der Hierodule zu Deren Stadt hinzureisen, entsprechen aber vielleicht auch seiner Flucht in die und seiner Rückkehr aus der Wüste. Wenn nun *Eabani* sechs Tage und sieben Nächte dort verweilt, wo er die Hierodule getroffen hat, so mag es ein Reflex davon sein, dass der Levit, vom Vater des Kebsweibs durch dringende Bitten dazu bewogen, bis zum fünften Tage in Bethlehem bleibt, ehe er mit dem Kebsweib heimwärts zieht[1]).

Nun kehrt Hagar nach ihrer ersten Flucht mit dem Jäger Ismael unter dem Herzen zurück, und in Diesem mussten wir (o. p. 295) einen Repräsentanten des *Eabani* sehn, der, nachdem er sechs Tage und sieben Nächte mit der Hierodule gebuhlt hat, mit ihr nach Erech zieht; *Eabani* ist aber als der Buhle der Hierodule in der

1) Von einer starken Ueberfüllung kann ich, gegen BUDDE, zum Buch der Richter, p. 127, in den wiederholten Bitten Nichts finden.

Abraham-Sage sonst durch Abraham-*Gilgamesch*, den Mann der Hagar, vertreten (o. p. 295), und in den Sagen von Moses und Jakob kehrt mit einer Repräsentantin der nach Erech zurückkehrenden Hierodule ihr Mann zurück (o. p. 225 f.). Somit bietet die Sage vom Leviten in einem Punkte anscheinend Ursprünglicheres als die Abraham-Sage: das entflohene Weib des Leviten kehrt mit ihrem Manne heim.

Das Stück von der Flucht des Kebsweibes bis zu Dessen Rückreise enthält also wohl Ingredienzien aus folgenden Stücken der Ursage: Die Hierodule zieht mit dem Jäger zur Tränke in die Wüste hin; *Eabani* begibt sich dorthin, trifft die Hierodule und buhlt mit ihr, und zieht mit ihr nach Erech; die Hierodule flieht in die Wüste; *Eabani* flieht in die Wüste und trifft dort die Hierodule, *Eabani* kehrt aus der Wüste zurück (vgl. o. p. 297).

Der mit dem Weibe, als der Hierodule der Epos, heimkehrende Mann des Weibes, der Mann der »Hierodule«, ist ein *Eabani*. Aber die Moses-, die Jerobeam-, die Hadad-, die Jakob-, die Abraham- und die Isaak-Sage (s. o. p. 347 f. u. 354 f.), liessen alle eine gleichartige Verschiebung erkennen, durch welche der *Eabani* in der Hierodulenepisode und in darauf folgenden Stücken mit dem *Gilgamesch* identifiziert worden ist. Es ist daher von vorne herein ziemlich wahrscheinlich, dass der Levit, falls er wirklich eine Figur aus der *Gilgamesch*-Sage ist, einen *Gilgamesch* darstellt.

Nach der Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste wird bekanntlich der Zug gegen *Chumbaba* unternommen. Wir wissen aber auch, dass die israelitische Sage, soweit bisher analysiert, wenigstens in einer Reihe von Fällen dazwischen einen Reflex der Plagen vor der Sintflut und dieser selbst hat. So auch die Abraham-Sage mit der eben besprochenen Parallele zu einem Stück aus der Sage vom Leviten. Denn der Rückkehr der Hagar mit Ismael aus der Wüste (und darin soll ja nach o. p. 296 f. auch die Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste stecken) folgt fast unmittelbar — und

was unmittelbar darauf folgt, die Geburt und die Beschneidung Ismael's, gehört ja nicht zur eigentlichen *Gilgamesch*-Sage (s. o. p. 297) — die Einkehr Gottes und der zwei Engel bei dem alten Abraham, hierauf die partielle Dublette dazu, nämlich die Einkehr der zwei Engel bei Lot und darnach die Katastrophe von Sodom als ein Widerhall der Sintflut (o. p. 298 ff.). Etwas einem Teil hiervon ganz Aehnliches[1])[2]) bietet nun aber die Sage vom Leviten direkt im Anschluss an den Aufbruch des Leviten nach seiner Heimat, in dem nach o. p. 362 vielleicht auch die Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste stecken soll. Der Levit kommt mit einem Begleiter, seinem Sklaven — und seinem Kebsweib[3]) — des Abends nach Gibea in Benjamin und will, wie die zwei Engel in Sodom, auf dem freien Platze übernachten. Aber ein alter Mann, ein Fremdling vom Gebirge Ephraim, lädt sie ein, bei ihm zu nächtigen, wie der Fremdling Lot die Engel, und sie kommen in sein Haus, wie die Engel in das Lot's; und nachdem sie sich die Füsse gewaschen haben, essen sie und trinken sie, wie die Engel bei Lot, wie Dieselben

---

1) Vgl. vor Allem Genesis 19.

2) Diese Aehnlichkeit erklärt GUNKEL, zur Genesis², p. 190, daraus, dass die Gibea-Geschichte eine Nachahmung der Sodom-Geschichte sei, und Das besonders deshalb, weil — sie einen kleinen Zug der Lot-Sage (das Nötigen, s. Genesis 19, 3) zu einem Hauptmotiv ausgesponnen habe (Richter 19, 5 ff.). Hiergegen zu polemisieren ist nicht nötig. Denn woher weiss GUNKEL z. B., dass sich das »Hauptmotiv« aus einem »kleinen Zug« herausgewachsen hat und dass dieser nicht vielmehr ein verkümmertes Hauptmotiv ist? Jetzt ist mein Beweis dafür, dass die beiden Episoden an gleicher Stelle von zwei Parallelsagensystemen stehn (s. o. und u.), zugleich ein Beweis dafür, dass wenigstens der Kern von beiden original ist. Dass sie einander kontaminiert haben mögen, will ich aber durchaus nicht leugnen. BUDDE's Ansicht von dem Verhältnis der beiden Episoden zu einander (zum Buch der Richter, p. 130 f.) entspricht den Tatsachen oder könnte ihnen entsprechen: Er leugnet, dass die Sodom-Episode die Vorlage sei, und nennt sie nur ein Seitenstück zur Gibea-Episode, spricht aber doch auch von Aenderungen nach der Geschichte von Sodom.

3) Wie Dies in diese Episode hineingeraten ist, wird später erhellen.

bei Abraham[1]), wie die Söhne Jakob's in dem gleichen Stück der Sage bei Joseph (s. o. p. 303 u. 307 f.). Währenddessen umringen die Männer von Gibea das Haus des alten Mannes, wie die von Sodom das Lot's, und verlangen die Auslieferung des Leviten zu unzüchtigen Zwecken, wie die Leute von Sodom die Auslieferung der Engel. Der alte Mann geht nun zu den Männern seiner Stadt hinaus, wie Lot zu denen von Sodom, und bietet Jenen als Surrogat für den Leviten seine jungfräuliche Tochter und das Kebsweib des Leviten, also zwei Frauen an, wie Lot den Sodomiten als Surrogat für die zwei Engel seine zwei jungfräulichen Töchter; aber die Leute von Gibea wollen Nichts von den zwei Weibern wissen[2]), ebenso Wenig, wie die von Sodom. Soweit laufen die zwei Geschichten einander parallel. Von hier an aber gehn sie scheinbar so vollständig aus einander, dass wir, wenn wir auf sie alleine angewiesen wären, keine Spur mehr von einer weiteren Parallelität entdecken dürften, es sei denn auf die Gefahr hin, dem Gelächter aller Urteilsfähigen zu verfallen.

Aus unserm Kommentar zur Abraham-Sage ergibt sich nun unmittelbar, dass der alte Mann von Gibea, bei dem die zwei Männer einkehren, ein Xisuthros ist, der nach der Flut von *Gilgamesch* und seinem Begleiter, dem Schiffer, aufgesucht wird, der für *Gilgamesch* die sieben Brote backen lässt und bei dessen Wohnsitz *Gilgamesch* sich wäscht (o. p. 303). Ist also nicht etwa mit dem Leviten eine zweite Person zusammengefallen, nämlich eine, die, wie in der Josua-, der Jakob- und der Abraham-Sage (o. p. 303), *Gilgamesch* beim Gestade des Xisuthros vertritt, so ist er, der Levit, in der Gibea-Episode, soweit bisher herangezogen, ein *Gilgamesch* in eigener Person. Und Das stimmt ja dazu, dass er als Mann des Kebsweibs nach allem oben Erörterten mit höchster Wahrscheinlichkeit ein

1) Zum Trinken bei Abraham s. o. p. 308 Anm. 1. 2) Richter 19.

mit *Eabani* in gewissen Stücken der Sage verschmolzener *Gilgamesch* ist.

Die Tochter des alten Mannes ist somit ferner, wie die Rahab nach Josua 6, 23, die des alten Xisuthros — alten, da *Gilgamesch*, der ihn aufsucht, ja lange nach der Flut lebt — ,die Tochter des Xisuthros, die seit der Flut mit Diesem im fernen Westen wohnt (o. p. 302). Die Gibea-Episode mit einer Tochter des Xisuthros entspricht also ebenso, wie die ihr nahestehende Jericho-Sage mit der einen von den zwei Kundschaftern besuchten und geretteten Tochter des Xisuthros, nämlich Rahab, der Ursage anscheinend genauer, als die beiden Episoden parallele und nahe mit ihnen verwandte Sodom-Sage mit zwei Töchtern des Xisuthros; und sie zeigt wohl zugleich, dass Josua 2,13, wo Schwestern der Rahab genannt werden, einen Einsatz enthält. Denn sie verbietet anscheinend eine Annahme, dass etwa Schwestern der Rahab wohl in Kapitel 2, aber nicht in Kapitel 6 im Buche Josua genannt werden, weil ihr Vater und darum Xisuthros zwar mehrere Töchter hatte, aber aus unbekanntem Grunde nur eine von ihnen gerettet wurde. Merkwürdig ist nun aber, dass der Mann von Gibea so gut zwei Weiber zur Verfügung stellt, wie Lot, sodass man, da die zweite Frau in der Gibea-Episode vorerst noch nicht auf andere Weise zu erklären ist, fast annehmen könnte, dass die zwei aus zwei Töchtern geworden sind, also die Gibea-Episode sich gar noch weiter von der Ursage entfernt, wie die Sodom-Episode. Indes wird sich eine derartige Annahme unten als irrig erweisen (s. u. p. 367).

In der Gibea-Episode wird so gut, wie in der Sodom-Episode, von den Bewohnern der Stadt eine Auslieferung verlangt zu dem Zwecke, Sodomie zu treiben, in der parallelen Jericho-Episode will der König von Jericho die zwei Kundschafter lediglich in seine Gewalt bekommen, um sie als Landesfeinde unschädlich zu machen (s. o. p. 304). Dgl. aber hat nun auch die Gibea-Episode. Denn nach

Richter 20, 5 haben die Leute von Gibea den Leviten töten wollen. Fast sieht es also so aus, als ob in der Gibea-Episode Aelteres und Jüngeres neben einander stünden[1]). Siehe aber unten p. 372.

Konnte es oben p. 362 f. noch ungewiss bleiben, ob die Flucht und Rückkehr des Kebsweibs des Leviten wirklich ein Gegenstück zur Flucht und Rückkehr der Hagar sei, so ist Dies jetzt dadurch sicher geworden, dass auf beide Episoden wieder fraglos parallele Episoden folgen. Die Sage vom Leviten von der Flucht des Kebsweibs an bis zum Anbieten der zwei Frauen stellt also ein Seitenstück zur Abraham-Sage dar von der Flucht der Hagar an bis zum Anbieten der zwei Töchter Lot's, ein Seitenstück, in dem übrigens die zwei Teile zu einer Einheit zusammengewachsen sind: Denn der Levit kommt innerhalb seiner »Hierodulenepisode« — auf der Rückkehr mit der Frau — nach Gibea. Darum also, weil er als ein *Gilgamesch* (in der Rolle eines *Eabani*) aus Bethlehem in Begleitung seiner Frau wegziehn und darnach als ein *Gilgamesch* oder als Dessen Vertreter in Begleitung eines Mannes nach Gibea ziehn muss, darum zieht er aus Bethlehem nach Gibea in Begleitung seines Weibes und seines Sklaven und deshalb nach Bethlehem bereits in Dessen Begleitung.

So also hat sich in der Gibea-Sage zu der einen Tochter des Xisuthros das andere Weib gefunden, das der Xisuthros mit seiner Tochter zusammen den Leuten seiner Stadt anbietet, wie Lot-Xisuthros seine Töchter, deren Zwei-Zahl uns auffallen musste. Hat diese nun etwa ihren Grund in einer Kontamination durch die Gibea-Sage? Vgl. o. p. 302 f. und 305 f.

Es steht also die Einkehr in Gibea an derselben Stelle der Sage, wie die entsprechende in Sodom, und darum

1) Und scheint es demnach so, als ob BUDDE, zum Buch der Richter, p. 131, in gewisser Weise mit der Annahme Recht hätte, dass in einer Urgestalt der Sage »nicht das Fleischesvergehen im Vordergrunde stand, sondern die schändliche Verletzung des Gastrechts an dem Landsmanne«.

dürfte schon jetzt klar sein, dass sie, wie die letztere, einen ursprünglichen Besuch *Gilgamesch*'s bei Xisuthros nach der Flut darstellt, der vor die Flut eingerückt worden ist, ebenso, wie der Besuch der zwei Männer in Jericho. Wir hätten also nunmehr zum dritten Male diesen Besuch an einer ganz bestimmten neuen Stelle! Und dabei erfolgt der Besuch in der Sage vom Leviten so gut, wie in der Sage von Josua I, in einer benjaminitischen Stadt. Ist darum die letztere eine ephraimitische Sage, so mag die aufgezeigte Uebereinstimmung Gleiches für die vom Leviten erschliessen lassen. S. o. p. 361.

Den Sodomiten gelingt es an dem Abend nicht, sich an Jemandem von den im Hause Lot's Befindlichen zu vergreifen. Am nächsten Tage rafft sie insgesamt das Verderben hinweg, indem die »Sintflut« sie vernichtet, ebenso wie bald nach dem Besuch der zwei Männer in Jericho die Leute dieser Stadt (o. p. 301 f.). Und auch die Leute von Gibea erreicht ein Strafgericht. Sie werden bald nach dem Besuch des Leviten insgesamt niedergemetzelt. Indes nicht von einer göttlichen, wunderbaren Katastrophe ereilt, wie die Leute von Jericho und die von Sodom; und auch, was der Vernichtung der Leute von Gibea unmittelbar vorhergeht, sieht in Nichts nach Sodom oder Jericho aus: Der Levit liefert den Leuten von Gibea, die es auf ihn abgesehn haben, sein Kebsweib aus, und merkwürdiger Weise[1]) geben sie sich damit zufrieden, obwohl ihnen eben vorher Dieses und die Tochter des Alten von Gibea nicht genügt haben, und dann missbrauchen sie die unglückliche Frau in brutalster Weise bis an den Morgen. Da findet sie ihr Gatte tot vor der Tür liegend[2]). Das ist eine Geschichte, die uns vorläufig noch ganz fremdartig, ganz programmwidrig erscheint und einen Zusammenhang mit einer Sintflutepisode gänzlich verleugnet.

---

1) Vgl. BUDDE, zum Buche der Richter, p. 131.

2) Richter 19.

Der Levit kommt mit seinem toten Weibe nach Haus, zerlegt das Weib in 12 Stücke und schickt diese als Zeugen der ihm angetanen Schmach in ganz Israel umher. Infolgedessen versammelt sich das »ganze Volk« nach Mizpa und zieht gegen Gibea[1]). Und dann wiederholt sich fast genau Das, was zur Zeit Josua's I, nicht zwar, wie erwartet werden könnte, bei und in Jericho, wohl aber alsbald nach der Eroberung von Jericho bei Ai geschah: Josua sendet zuerst etwa 3000 Mann gegen Ai. Diese werden geschlagen, weil der Judäer Achan sich aus der dem Bann verfallenen Beute von Jericho einen babylonischen Mantel, 200 Sekel Silber und eine goldene Zunge von 50 Sekeln angeeignet hat. Verzweifelt werfen sich Josua und die Aeltesten vor der Bundeslade nieder. Da wird ihm der Bescheid, dass dieser Diebstahl an der Niederlage schuld sei, und der Täter wird ermittelt und mit seiner ganzen Familie gesteinigt und verbrannt. Hierauf heisst Jahve Josua in den Kampf gehn, und nun zieht er, nach dem konfusen, vielleicht mehrquelligen Bericht des Josua-Buchs, mit dem ganzen Heere aus und legt einen Teil davon in einen Hinterhalt. Ein anderer aber, unter seiner Führung, stellt sich dem Feinde, wendet sich zur Scheinflucht und zieht so das feindliche Heer aus der Stadt. Der Hinterhalt bricht dann hervor, dringt in die wehrlose Stadt ein und zündet sie an. Die Leute von Ai, welche die Israeliten verfolgen, und die Verfolgten sehn den Rauch der brennenden Stadt; da wenden sich Jene zur Flucht und der fliehende Teil der Israeliten kehrt um, haut in die fliehenden Feinde ein und vollendet mit dem anderen Teil das Zerstörungswerk an der Stadt[2]). Ganz ähnlich verläuft, wie gesagt, der Kampf bei Gibea: Die Israeliten rücken zum Kampfe gegen Gibea aus, wobei der Stamm Juda »zuerst hinaufzieht«; aber eine Niederlage ist die Folge. Auch eine

1) Richter 19 f. 2) Josua 7 f.

zweite Schlacht nimmt einen unglücklichen Ausgang. Da zieht ganz Israel nach Bethel hinauf und versammelt sich weinend vor Jahve, und nun wird dem Heere durch die Bundeslade der Bescheid, dass ein dritter Kampf siegreich sein werde. Es folgt ein dritter[1]) Kampf gegen Gibea und dieser verläuft, einer vielleicht wiederum mehrquelligen Darstellung zufolge, genau so, wie der zweite gegen Ai[2]): Ein Teil der Israeliten wendet sich zur Flucht vor den Leuten von Gibea. Nun greifen Leute ein, die im Hinterhalt gelegen haben, dringen in die von Truppen entblösste Stadt ein, zünden sie an, die Benjaminiten und ihre Feinde sehen den Rauch und das Feuer, Jene fliehen und die Israeliten verfolgen sie jetzt ihrerseits, hauen sie bis auf 600 Mann nieder und zerstören ausser Gibea auch noch alle anderen Städte in Benjamin[3]).

Kein Zweifel: Die Kämpfe gegen Gibea sind Parallelen zu denen gegen Ai, und wenn diese darum nach p. 162 f. oben den zwei Schlachten gegen Amalek in der Moses-Sage und deshalb dem Kampfe gegen *Chumbaba* entsprechen sollen, so dürfte nunmehr das Prototyp auch der Kämpfe gegen Gibea gefunden sein: Sie entsprechen dem Kampfe gegen *Chumbaba*, sind aber nicht etwa eine »Sintflut«, wie sie als Folge der Vorgänge in Gibea nach der Abraham- und der Josua-Sage wohl erwartet werden konnte.

Inwiefern der Verlust der ersten Schlacht bei Ai in Folge eines Diebstahls eines Judäers ein Gegenstück dazu ist, dass die erste Schlacht bei Gibea unter Führung des

---

1) Ob die Drei-Zahl der Kämpfe bei Gibea gegenüber der Zwei-Zahl der bei Ai durch Quellenverschmelzung entstanden ist? Die Zwei-Zahl scheint jedenfalls ursprünglicher zu sein. Vgl. oben die Moses-Sage mit den zwei Amalekiter-Schlachten (o. p. 162 f.) und unten die Saul-Samuel-, die Elisa-Elias-, die Gideon- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage, sowie in Band II die Odysseus-Elpenor-Sage.

2) Jener ist natürlich schon längst, so auch von BUDDE, zum Buch der Richter, p. 136, mit diesem verglichen worden.

3) Richter 20.

Stammes Juda, also durch seine Schuld verloren wird, kann erst später erkannt werden[1]).

Der Levit, der als Fremdling im Gebirge Ephraim wohnt, ruft also die Israeliten[2]) — ausser Benjamin — zum Kampfe gegen Gibea in Benjamin auf, und Josua I vom Stamme Ephraim kämpft mit ganz Israel einen Kampf gegen Ai in Benjamin, der seinem Verlaufe und seinem Ursprunge nach ein genaues Seitenstück zu jenem ist. Dieses vollständige Zusammentreffen dürfte auch dafür sprechen, dass die Sage vom Leviten, so gut wie die von Josua I, eine ephraimitische Sage ist (s. o. p. 361 und 368).

Dem Kampfe bei und um Gibea soll nun der gegen *Chumbaba* wegen der geraubten Göttin *Ischtar* entsprechen. Dieser Raub stellte sich uns bis jetzt in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage als eine Entlassung der Frau eines *Gilgamesch* dar (o. p. 127), oder als eine Schändung der Tochter eines *Gilgamesch* und Schwester eines Vertreters von ihm (o. p. 237), oder als eine Entlassung und Auslieferung der Frau eines *Gilgamesch* (die zugleich Dessen Schwester ist) und Verbindung eines anderen Mannes mit ihr, oder auch nur als Ersteres (s. o. p. 288 und p. 309; vgl. o. p. 354 f.). Der Kampf gegen Gibea wird ja nun aber gekämpft wegen der vergewaltigten Frau des zum Kampfe Rufenden, also eines *Gilgamesch*, der sie selbst den sie Vergewaltigenden preisgegeben und ausgeliefert hat[3]). Damit ist die scheussliche Geschichte, die nach Gibea als einem zweiten Sodom und als einer

1) Siehe unten die Simson-, die Saul-Samuel-, die David-Natan-Jonathan-, die David-Absalom-, die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage und in Band II die Odysseus-Eumäus- und die Romulus-Remus-Sage.

2) Man hat daran Anstoss genommen, dass ganz Israel gegen Gibea zieht (s. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 126). Die Parallelen — Moses zieht mit ganz Israel gegen Amalek und ebenso Josua gegen Ai — zeigen nun, dass dieser Umstand keine Beanstandung verdient.

3) Die Preisgabe des Kebsweibs stellt auch BUDDE, zum Buch der Richter, p. 132, zu der zweimaligen Preisgabe der Sara durch ihren Mann, ohne zu wissen, dass die ähnlichen Motive parallelen Sagensystemen angehören.

Sintflutstadt nicht hingehört, erklärt: Das Kebsweib, das eigentlich der Hierodule entspricht (o. p. 361 ff.), spielt in Gibea die geraubte *Ischtar*, ganz ähnlich wie Zippora (o. p. 133) und Rebekka (o. p. 346 ff.), und wie Rahel (o. p. 229 ff.). Und aus dem Vorbild der Gibea-Sage, soweit sie auf die *Chumbaba*-Episode zurückgeht, mag sich nun auch erklären, dass die Leute von Gibea nach Richter 20, 5 dem Leviten nach dem Leben trachten. Doch siehe o. p. 366 f.

Die Frau wird in der gleichen Ortschaft, als in einer *Chumbaba*-Stadt, preisgegeben und vergewaltigt, in der, als in einer davon ursprünglich durchaus verschiedenen Xisuthros-Stadt, die zwei Männer den alten Mann als einen Xisuthros besuchen und die Auslieferung des einen der zwei Männer verlangt wird und eine Tochter des alten Mannes preisgegeben werden soll. Somit ist Dessen dem Untergang geweihte Stadt wohl mit der dem gleichen Lose verfallenen Stadt des *Chumbaba* zusammengeworfen worden[1]) — es sei denn, was aber höchst unwahrscheinlich ist, dass die beiden von Anfang an in der Sage vom Leviten identisch waren —; und jedenfalls verstehn wir nun, weshalb dem Besuch der zwei Männer in Gibea keine »Sintflutkatastrophe« folgt, wie dem der zwei Männer in Jericho und in Sodom: Diese ist vielleicht durch die Vernichtung der *Chumbaba*-Stadt erdrückt und durch sie so vollständig eliminiert worden, dass jetzt die Vergewaltigung der Frau mit nachfolgender Zerstörung der *Chumbaba*-Stadt unmittelbar auf die Aeusserung der Absicht, den Mann zu vergewaltigen, und auf das Anbieten der Xisuthros-Tochter folgt;

1) Daraus erklären sich eigenartige Unebenheiten in der Gibea-Sage, die durch eine Streichung und andere Korrekturen zu glätten (s. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 131) gar kein Grund vorliegt. Doch ist BUDDE, wie aus dem oben Gesagten erhellt, zum Teil richtig in die Genesis der Sage eingedrungen, wenn er meint, dass die Leute von Gibea es von Anfang an auf das Kebsweib allein abgesehn gehabt hätten. In Wirklichkeit haben es allerdings ursprünglich die Männer éiner Stadt auf den Leviten und hat es vermutlich ursprünglich der König einer anderen Stadt auf das Weib allein abgesehen gehabt.

so unmittelbar folgt, dass jener Frevel jetzt als Folge der Absicht, den anderen Frevel zu begehen, erscheint, ja dass das Anbieten der Tochter des Xisuthros mit der Preisgabe der *Ischtar* vereinigt worden ist. Es scheint so gut wie sicher zu sein, dass diese Zusammenrückung Dessen, was den zwei vorauszusetzenden Zerstörungen vorherging, durch Dessen Gleichartigkeit stark begünstigt worden ist. Vielleicht unter Mitwirkung eines Umstandes, dass beide Städte, wie die entsprechenden Städte Jericho und Ai im Josua-System, im Gebiet desselben Stammes, nämlich Benjamin, lagen.

Nun gibt es also eine zweite — aber neben einer anderen, oben vorgebrachten, mögliche — Erklärung für das zweite Weib in der Xisuthros-Stadt, das der Xisuthros den Bewohnern seiner Stadt ausser seiner Tochter anbietet (vgl. o. p. 367): Ursprünglich hat er nur über Diese ein Verfügungsrecht gehabt und also auch nur sie angeboten. Das zweite Weib kam dann zu der Tochter hinzu auch durch Verschmelzung der zwei oben besprochenen Episoden; und weil der Levit nun sein Weib preisgibt, darum bietet es der alte Mann als Xisuthros vorher ausser seiner Tochter an, wie Lot seine zwei Töchter. Ein neues Moment, das zu der Frage zwingt, ob die Zwei-Zahl der Töchter Lot's aus der Gibea-Sage stammt. S. o. p. 367.

Wir haben oben p. 304 zunächst vorausgesetzt, dass die Absicht der Bewohner von Gibea, mit dem Leviten unnatürliche Unzucht zu treiben, in der Sage vorhanden war, ehe in ihr die Vorgänge vor der »Sintflut« mit solchen vor dem »*Chumbaba*-Kampf« verschmolzen wurden. Doch fragt es sich, ob jene Absicht nicht erst nach der Verschmelzung in sie hineingekommen ist Denn, wenn mit einander vereinigt wurden 1. eine Geschichte von zwei Männern, deren man sich als zweier Feinde bemächtigen wollte, ohne seine Absicht zu erreichen (siehe die Rahab-Episode[1])), und 2.

1) Und vgl. unten die Simson-Sage.

eine darauf folgende von einer Frau, der sich Jemand bemächtigte, um sie zu vergewaltigen, so konnte sich dann allerdings die Vorstellung herausbilden, dass der zweite Gewaltakt eine Folge davon war, dass die Absicht, den ersten Gewaltakt zu verüben, nicht zur Ausführung kam; und so dann weiter dieser erste dem zweiten angeglichen werden, sodass aus der Absicht der Gefangennahme die Absicht ward, geschlechtlich zu vergewaltigen. Nun bietet aber die Abraham-Sage in ihrer Sodom-Episode das Motiv der beabsichtigten Sodomie, ohne dass in dieser Sage Vorgänge der »*Chumbaba*-Episode« mit solchen vor der »Sintflut« verschmolzen wären. Wäre somit unsre eben vorgeschlagene Erklärung für das Sodomie-Motiv der Gibea-Sage die richtige, so würde es in der Sodom-Episode aus dieser entlehnt sein und es fiele zugleich unser o. p. 304 dafür gegebener Erklärungsversuch hin.

Aehnliches lässt sich nun aber sagen von der Absicht des Xisuthros Lot, seine zwei Töchter, und der des alten Mannes von Gibea, eines andern Xisuthros, seine Tochter und das Kebsweib auszuliefern. Diese Absicht ist erstens verkettet mit der der Stadtbewohner, die zwei Engel bezw. den Leviten zu vergewaltigen, einem Motiv, das nach dem oben Gesagten vielleicht nur in der Gibea-Sage bodenwüchsig ist. Dasselbe könnte deshalb von der andern Absicht gelten. Zweitens aber steht diese in der Gibea-Sage in Beziehung zu der wirklich erfolgenden und in dieser Sage jedenfalls bodenwüchsigen Auslieferung der Frau, könnte also durch sie bedingt sein. Nun ist aber grade nur in dieser Sage die Auslieferung der Frau mit der Episode verschmolzen, in der eine Tochter des Xisuthros auftritt. Also könnte die Absicht des Xisuthros, diese preiszugeben, grade nur in der Gibea-Sage heimisch und darum das Gegenstück dazu in der Sodom-Sage aus jener entlehnt sein. Indes wäre auch ein Anderes möglich, nämlich, dass das Motiv des Anbietens der eigenen Tochter oder Töchter einfach aus dem Motiv der sich anbietenden

und hurenden Tochter (vgl. die Moabiterinnen der Moses-, die Rahab der Josua- und die Thamar der Jakob-Sage) umgebogen ist. Und deshalb könnte es doch in der Sodom-, so gut wie in der Gibea-Sage bodenständig sein.

Es hat den Anschein, als ob in unsrer Sage die eigentliche Sintflutgeschichte gänzlich abhanden gekommen, gänzlich durch die *Chumbaba*-Episode herausgedrängt worden wäre. Den Anschein. Denn wir können — Niemand ist dazu berechtigt, darüber schon jetzt den Kopf zu schütteln — wenigstens auf zwei Punkte in der Sage hindeuten, die an Sintflutepisoden in anderen *Gilgamesch*-Sagen erinnern: Die Israeliten versammeln sich bei einem Mizpa, um gegen Gibea zu ziehn, ein mizpa *(misspā)* figuriert aber auch in Jakob's Sintflutbergepisode auf dem Gilead-Berge (o. p. 245).

Gewichtiger jedoch scheint Folgendes zu sein: Fast unmittelbar im Anschluss an Jakob's *Chumbaba*-Episode, die Dina-Episode, und unmittelbar nach einem Stück von Jakob's Sintflutbergepisode zieht Jakob nach Bethel und errichtet dort einen Altar und opfert dort natürlich auch, vermutlich als einer der nach Babylonien zurückkehrenden Archengenossen. Eine Parallele hierzu erkannten wir in Jerobeam's Altarerrichtung in Bethel und seiner Absicht, dort zu opfern (o. p. 253 ff.). Unmittelbar nach den Kämpfen um Gibea und der Zerstörung von Gibea aber, einem anderen Reflex der *Chumbaba*-Episode, ziehn die Israeliten nach Bethel, errichten dort einen Altar und opfern Brand- und *schälem*-Opfer![1]). Es scheint also diese Altarerrichtung in Bethel ein Rest einer Sintflutepisode zu sein[2]). Ja, wenn es feststeht, dass deren Vorgeschichte in

1) Richter 21, 2 und 4.

2) Somit scheint das Vorkommen von Mizpa und Bethel in der Sage vom Leviten durch die *Gilgamesch*-Sage motiviert und diese dafür verantwortlich zu sein, dass die Israeliten sich vor dem ersten Kampfe gegen Benjamin in einem Mizpa auf benjaminitischem Gebiet versammeln und

der Sage vom Leviten mit der *Chumbaba*-Episode zu einer Einheit verschmolzen ist, dann darf man wohl die Frage erheben, ob nicht die Altarerrichtung und das Opfer in Bethel nach der Vernichtung von Gibea — und fast dem ganzen Stamme Benjamin — zugleich der Altarerrichtung und dem Opfer des Xisuthros auf dem Sintflutberge nach der Vernichtung des Menschengeschlechts entspricht, so gut wie eine Altarerrichtung und ein Opfern von Brand- und ein Schlachten von *schälem*-Opfern beim Sinai u. s. w. (s. dazu o. p. 244 f.).

Die Benjaminiten hätten in dem *Chumbaba*-Kampf gegen sie gänzlich ausgerottet werden sollen. Aber 600 Männer von ihnen entkommen. Nachdem dann das ganze Gebiet des Stammes Benjamin verwüstet worden ist, gereut die verbündeten Israeliten ihre Tat und die 600 Männer werden begnadigt und ihnen dazu noch Weiber verschafft[1]). Nach dem Kampf aber gegen das benjaminitische Ai, dem *Chumbaba*-Kampf der Josua-Sage, erlangen die gleichfalls benjaminitischen Gibeoniten Schonung ihres Lebens. Die Begnadigung der 600 Männer ist also fraglos eine neue Parallele zu dem Bunde, den wir nun schon viermal hinter einer *Chumbaba*-Episode angetroffen haben (s. o. p. 357) und einmal, wenn auch nicht dahinter, so doch mitten in einer *Chumbaba*-Episode (o. p. 239 f.).

Die Gibea-Geschichte mündet in einen Frauenraub aus. Die verbündeten Israeliten haben den Benjaminiten sämtliche Frauen getötet, und bei Mizpa geschworen, keinem von ihnen eine ihrer Töchter zu geben. Aber nun jammern sie darüber, dass der Stamm so dem Aussterben verfallen sei, und sinnen auf Abhilfe. Jabes in Gilead hat

---

nach dem zweiten und dritten Kampfe — aber zu ganz anderem Zwecke — in Bethel. Hieran nimmt nämlich BUDDE, zum Buch der Richter, p. 133, Anstoss, ja findet darin einen so grellen Widerspruch, dass er ihn für Textscheidungen verwerten zu können glaubt. Zu Mizpa vgl. ferner unten die Analyse der Saul-Sage und die der Jephthah-Sage.

1) Richter 21.

den Schwur bei Mizpa nicht geleistet, denn es ist nicht dorthin zu der Heeresversammlung gekommen; und es hat sich auch nicht am Kriege gegen Benjamin beteiligt. Darum werden 12000 Männer gegen Jabes gesandt, und Die metzeln alle seine Bewohner nieder, ausser 400 Jungfrauen, welche den 600 Benjaminiten gegeben werden. Und da diese noch nicht reichen, so soll es — vielleicht nach einer ursprünglich anderen Quelle — den noch unbeweibten Benjaminiten gestattet worden sein, sich beim Fest in Silo von dessen Jungfrauen zu rauben, wenn sie tanzend aus der Stadt herauskämen. Das geschieht, und so ist für eine Fortpflanzung des Stammes gesorgt[1]).

Ein derartiger Ausgang einer *Chumbaba*-Episode steht einzig da; er findet sich nirgends sonst in einer *Gilgamesch*-Sage und kennzeichnet sich wohl als ein Ansatz und speziell eine Korrektur. Das Schema verlangte etwa eine wenigstens teilweise Ausrottung des *Chumbaba*-Volks und eine Begnadigung eines Teils davon. Erzählte nun die Sage von einer Tötung sämtlicher Frauen dieses Volks und kam es andrerseits dazu, dass es durch einen israelitischen Stamm dargestellt ward, der zur Zeit eines Erzählers noch existierte, so mussten für die Ueberlebenden von diesem Stamme einmal neue Weiber beschafft worden sein. Und so erfuhr die Sage dann eine Erweiterung durch zwei Geschichten von einem Frauenraub, die allerdings sehr wohl vorher für sich existiert haben und nun freudig aufgegriffen worden sein könnten, um als Klammern verwendet zu werden. Möglich ist es aber auch, dass erst durch eine Kombinierung dieser Sagen oder zunächst einer von ihnen mit der Gibea-Sage die Sage von der Hinmordung aller benjaminitischen Frauen enstanden ist.

Jabes ist nicht mit in den Krieg gegen Benjamin gezogen, und nach der Chronologie der israelitischen Sage rufen dessen Einwohner in späterer Zeit den Benjaminiten

1) Richter 21.

Saul zur Hilfe gegen die Ammoniter herbei und begraben ihn später in ihrem Stadtgebiet[1]). Diese Dinge hängen gewiss mit einander zusammen. Nun hat aber wohl Saul's Zug nach Jabes, jedenfalls aber der Umstand, dass er dort begraben wird, einen Anhalt an der *Gilgamesch*-Sage[2]). Also scheint die Neutralität der Leute von Jabes in einem Kriege gegen Benjamin und darum der Kampf gegen sie in der Sage vom Leviten die Saul-Sage oder eine uns unbekannte, mit dieser nahe verwandte Sage vorauszusetzen[3]).

Wir sahen oben, dass der Levit als Der, welcher das Kebsweib zurückholt, als ein *Gilgamesch*, allerdings in der Rolle eines *Eabani*, zu gelten hat; als Der, welcher bei dem alten Mann in Gibea einkehrt, jedenfalls als ein ursprünglicher *Gilgamesch*, wenn auch, nach den nahe verwandten Parallelsagen von Abraham und Josua I zu schliessen, genauer als ein Vertreter des *Gilgamesch*; als Der aber, dessen Weib vergewaltigt wird, ein *Gilgamesch* ist. Also dürfte er wohl im Grunde ein *Gilgamesch* sein und ein Vertreter des *Gilgamesch* von ihm absorbiert oder durch ihn ersetzt worden sein. Der Sage vom Leviten steht nun, wie wir sahen, ausser der Abraham-Sage die von Josua I besonders nahe. Zu dem oben hierzu Bemerkten sei an dieser Stelle jetzt noch hinzugefügt, dass seine Sage zur Zeit des Pinehas, des Sohnes Eleasar's I, spielt[4]), der ja ein Zeitgenosse Josua's I ist. Dieser Eleasar soll aber (s. o. p. 192 etc.) der *Eabani* Josua's I sein, und er ist ein Levit, und er wird begraben in einem Gibea im Gebirge Ephraim, in »Gibea seines Sohnes Pinehas«[5]), ist also vermutlich dort zu Hause (vgl. o. p. 185). Und im Gebirge Ephraim ist auch unser

---

1) I Samuelis 11 und 31. 2) Siehe unten die Saul-Sage.

3) Vgl. Budde, zum Buch der Richter, p. 127: »Einige der schlimmsten Anstösse, wie der Bann über Jabesch, fallen schwerlich der alten Erzählung zur Last, und dass überhaupt von einer der Quellen diese Stadt eingeführt wird, kann recht wohl auf Rückspiegelung aus der Saulgeschichte beruhen«.

4) Richter 20, 28. 5) Josua 24, 33.

Levit zu Hause! Vielleicht hat sich somit darin, dass der Held seiner Sage ein Levit ist, eine Spur von einem einstigen, sonst verschollenen levitischen *Eabani* des Mannes erhalten.

Die eigentliche Sintflutepisode ist, wie wir sahen, der Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim anscheinend fast ganz abhanden gekommen: Wir hören Nichts von einer Katastrophe, welche Züge der Sintflutkatastrophe zeigte, Nichts von einer Flucht von Wenigen oder Vielen und Deren Errettung, Nichts von einem Berge, der dem Sintflutberge entsprechen könnte. Nach der nahe verwandten Sodom-Sage zu schliessen, müsste der alte Mann in Gibea mit seinem etwaigen Weibe und seiner Tochter als ein Xisuthros mit seiner Frau und seiner Tochter gerettet werden oder doch wenigstens aus der dem Verderben geweihten Stadt fliehen, nach der ebenfalls nahe verwandten Josua-Sage hätten sich den drei auch noch andere Verwandte zugesellen können. Allein von Dgl. erfahren wir eben Nichts. Nun ist in einer Josua-Sage, wie wir sahen (s. o. p. 161 f.), ausser einem reinen Xisuthros — dem Vater der Rahab — auch noch, wie ebenfalls sonst noch, ein *Gilgamesch*-Xisuthros, nämlich in der Person Josua's, vorhanden. Ein Gegenstück zu ihm würde in der Gibea-Sage durch den Leviten, den *Gilgamesch* der Sage, dargestellt werden müssen. Aber auch im Leviten regt sich anscheinend kein Xisuthros.

Und doch regt er sich.

Jakob-*Gilgamesch* kommt als Fremdling zu Laban in Haran und dient ihm als Hirte. Darnach entflieht er ihm als ein Xisuthros und Rahel nimmt sich dabei Laban's Hausgötzen mit. Laban eilt Jakob mit seinen Brüdern, d. h. Stammesgenossen, nach, holt ihn ein, beklagt sich über den Diebstahl des Hausgötzen, sucht ihn, aber findet ihn nicht, bekommt ihn

nicht zurück und kehrt dann nachher ohne ihn heim (o. p. 241 ff.).

Eine ganz ähnliche[1]) Geschichte bringt nun das Richterbuch unmittelbar vor der ganzen Gibea-Geschichte mit dem ihr Vorhergehenden. Im Hause eines Mannes, Namens Micha, im Gebirge Ephraim, befinden sich (nach unserm Text ausser zwei anderen Götzenbildern) ein Hausgötze und ein Ephod, d. i. ein Idol mit einem Ueberzug aus Edelmetall. Ein Levit aus Bethlehem in Juda kommt zugereist und verdingt sich dem Micha als Priester. Da kommen danitische Kundschafter, die ausgezogen sind, um für ihren Stamm Wohnsitze zu suchen, in Micha's Haus und entdecken dort die Bilder; und wie der ganze Stamm auf seinem Zuge nach dem Norden zu dem Hause gelangt, rauben sie beide Bilder, den Hausgötzen und das Ueberzugsbild, und nehmen den Leviten mit, der jetzt der Priester ihres Stammes wird. Micha ruft seine Leute zusammen, eilt mit ihnen den Daniten nach, holt sie ein und beklagt sich bei ihnen über den Raub; aber die Daniten geben ihm eine barsche Antwort und so muss er denn ohne Götterbilder und ohne den Leviten wieder heimkehren[2]).

Die Flucht Jakob's ist ein Stück einer Sintflutepisode, also kann es die des Leviten jedenfalls auch sein. Eine solche fehlt nun fast gänzlich, falls nicht ganz, in der Gibea-Sage, die mit der Flucht des Leviten zusammensteht. Beide Sagen haben einen Leviten aus dem Gebirge Ephraim als Helden, und in beiden figuriert Bethlehem in Juda[3]), und dessen Stellung in den beiden Sagen ist eine gleichartige und stände mit einer Annahme im

---

1) Diese Aehnlichkeit hebt auch BUDDE, zum Buch der Richter, p. 112, hervor. — Die Jakob-Geschichte steht bekanntlich in der E-Quelle. Wieso Das nun aber nahelegen soll, auch die Parallelgeschichte der E-Quelle zuzuweisen, vermag ich gegen BUDDE, l. c., nicht einzusehn.

2) Richter 17 f.

3) Vgl. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 127.

Einklang, dass die Bilderraubsage so gut, wie die Gibea-Sage, Stücke einer Sintflutepisode enthält. Denn von Bethlehem zieht der Levit der Gibea-Sage nach Gibea und erlebt dort die Vorgeschichte einer Sintflut, und der Levit der Bilderraubsage kommt von Bethlehem her. Und diese beiden Leviten sind Zeitgenossen. Denn der der Gibea-Sage lebt zu Pinehas', des Enkels Aaron's, Zeit (o. p. 378), der andere Levit aber zu Jonathan's, des Enkels Mosis, Zeit[1]). Also dürften die zwei Sagen von einem Leviten mit höchster Wahrscheinlichkeit, nein, ohne Zweifel, Bruchstücke einer und derselben Sage bilden[2]), und dürfte in der ersten Geschichte vom Leviten fraglos vor Allem die in der zweiten Geschichte fast vollständig vermisste Sintflutgeschichte wenigstens durch ein Bruchstück vertreten sein.

Aus oben p. 241 ff. ergibt sich deshalb, was dieser ersten Geschichte zu Grunde liegt: Micha als des Leviten Brotherr und Gegenstück zu Jakob's Dienstherrn Laban und als Der, aus dessen Wohnsitz der Levit flieht und der Diesem nachjagt etc., repräsentiert die Schlange der ersten Plage und den Götterherrn *Bēl* (o. p. 241 f., p. 245 und p. 249); der fliehende Levit, als ein Gegenstück zu dem fliehenden Jakob, ist ein *Gilgamesch* als Xisuthros in seinem Schiff, der dem Strafgericht *Bēl*'s entgeht, und den Dieser noch nach der Sintflut verderben will, aber dann begnadigt (o. p. 242); der Hausgötze aber, der gestohlen wird, den Micha wiederzuerlangen sucht, aber nicht wiedererlangt, ist ein nach der Flut vergöttlichter Xisuthros schlechthin. S. o. p. 249. Und wenn es oben, auf eben dieser Seite, als auffallend empfunden wurde, dass der Hausgötze Laban und nicht dem Jakob-*Gilgamesch*-Xisuthros gehört,

---

1) Richter 18, 30.

2) Beide Sagen hätten somit ursprünglich einen und denselben Leviten als Helden gehabt, und Dessen Levitentum wäre also, gegen BUDDE, zum Buch der Richter, p. 127, nicht erst aus der Geschichte vom Bilderraub in die Gibea-Sage hineingetragen.

so zeigt die Sage vom Leviten eine Sachlage, die zwischen der Jakob-Sage und unsrer Konstruktion vermittelt: Micha als Gegenstück zu Laban ist zwar auch der Besitzer des Hausgötzen, aber der Levit als Priester des Götzen hat doch auch schon vor seiner Flucht in einer Sintflutepisode Beziehungen zu ihm, indem dieser auch sein Gott ist[1]). Sein Gott, wie der eine Repräsentant des Xisuthros in der Sage von Josua I, nämlich Jahve in der Bundeslade, Josua-*Gilgamesch*'s Gott. Und somit wäre Xisuthros in der Sage vom Leviten vertreten durch 1. den alten Mann von Gibea mit der einen Tochter, 2. den Leviten und 3. den Hausgötzen, wie in der von Josua I 1. durch den Vater der Rahab, 2. Josua I-*Gilgamesch* und 3. Jahve in der Lade (s. o. p. 250 f.)!

Jakob's Frau führt mit sich nur einen geraubten Hausgötzen, die Daniten aber begleitet der Levit mit dem Hausgötzen und dem Ueberzugsbild. Dies wird von den Daniten natürlich dort aufgestellt, wo sie ihre neue Heimat finden, nämlich in dem neugegründeten Dan[2]). Und dahin gelangen sie nach einer Sintflutepisode. Jerobeam aber stellt nach seiner Sintflutepisode, nachdem Rehabeam als *Bēl* die Absicht aufgegeben hat, gegen ihn zu ziehn, in seiner Heimat in Bethel ein goldenes Kalb auf, aber auch in Dan (o. p. 218), und dem goldenen Kalb in Bethel soll das beim Sinai nach einer Sintflut- und nach einer *Chumbaba*-Episode gegossene Kalb, ein Ueberzugsbild[3]), entsprechen (o. p. 218). Und andrerseits ziehn die Israeliten in der Gibea-Sage nach Bethel, errichten dort einen Altar und opfern, und Das soll nach o. p. 375 Jakob's Altarerrichtung (und Opfer) in Bethel und Jerobeam's dortiger Altarerrichtung und Absicht, dort den Kälbern zu opfern, und muss darum auch (o. p. 254 f.) Aaron's Altarerrichtung und Opfer vor dem goldenen Kalbe entsprechen. Daraus ziehe ich

1) S. unten die David-Sage.

2) Richter 18.

3) Ein Ueberzugsbild, da es einerseits von Gold ist und andrerseits verbrannt wird.

den Schluss: Das Ueberzugsbild des Micha entspricht dem goldenen Kalbe der Moses-Sage und einem der Jerobeam-Sage, und ist ursprünglich wohl erst nach der Sintflutepisode, nämlich in Dan, hergestellt worden[1]).

Wirklich grade in Dan?

In der Sage vom Bilderraub fallen die Daniten und Alles, was von ihnen erzählt wird, ganz aus dem gewohnten Rahmen heraus. Der Levit musste als Xisuthros mit seiner Familie oder ganz Israel und dem Hausgötzen fliehen und darnach seiner Heimat zustreben. So hätte es das Schema verlangt. Was die Sage vom Bilderraub Anderes hat wie Dies, ist daher Zudichtung. Die Sage vom Leviten zeigte nun enge Berührungen mit der ephraimitischen Josua-Sage, und die Jerobeam-Sage ist auch ephraimitisch, ebenso wie ihr Held, ja ist ein Komplement zur Josua-Sage (o. p. 219 f.). Und darum stelle ich die Fragen: Hängt die Einführung der Daniten und der Neugründung von Dan durch sie in die *Gilgamesch*-Sage vom Leviten damit zusammen, dass die Jerobeam-Sage von zwei goldenen Kälbern erzählt, die Jerobeam aufgestellt habe, einem in Bethel und einem in Dan? Hat die Sage vom Leviten ursprünglich einmal wenigstens auch von einem Ueberzugsbild für Bethel erzählt und hat sie, um ein Götzenbild nach Dan in Nordisrael hinschaffen lassen zu können, die Daniten herbeigezerrt und deshalb dann auch die ganze ahnenlose Geschichte von ihnen ersonnen?

Der Levit der Bilderraubsage ist Priester auch des Hausgötzen. Diesem Hausgötzen soll in den Sagen von Josua I und Josua II Jahve in der Bundeslade entsprechen (o. p. 249 f). Dessen Priester ist in der ersteren Sage der Levit Eleasar I und dessen Priester oder doch Pfleger in der zweiten Sage Eleasar II, und Beide sollen *Eabani*s

---

1) Also wäre der Levit ursprünglich nur mit dem Hausgötzen entflohen, während man — s. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 115 — wohl meint, dass der Hausgötze erst nach Hosea 3, 4 zu dem Ueberzugsbild hinzugefügt sei!

sein (o. p. 192). Folglich scheint der Levit der Bilderraubsage, der als ein Gegenstück zu Jakob — ein Xisuthros und darum auch — ein *Gilgamesch* ist, zugleich ein *Eabani* zu sein, also ganz wie der Levit der Gibea-Sage[1]). Damit dürfte das oben p. 378 f. über Diesen Gesagte eine weitere Stütze erhalten haben, es also noch mehr nahe gelegt worden sein, dass das Levitentum des Helden der Gibea-Sage ein Rest seines *Eabani* ist. Aehnliches liesse sich übrigens als Ergänzung zu p. 189, Anm. 1 über Esra's Levitentum sagen.

Aus dem oben Gesagten erhellt, dass die Geschichte von den beiden Leviten, d. h. von dem Leviten, auf die *Gilgamesch*-Sage zurückgeht, und die Unmöglichkeit, darin mit irgend welcher Sicherheit auch nur das winzigste Körnchen Historie aufzudecken[2]). Ebenso unmöglich wäre es aber auch — gegen die Ansicht manches Gelehrten (s. Budde, zum Buch der Richter, p. 127) —, darin eine Spur von Tendenzdichtung zur Verunglimpfung der benjaminitischen Sauliden blosszulegen. Wir haben es mit durchaus tendenzloser Sage zu tun und mit nichts Anderem.

1) Vgl. unten die Simson-Sage.

2) Dass Hosea die oben besprochene Freveltat von Gibea als geschichtlich betrachtet (9, 9 und 10, 9), entrückt sie natürlich nicht dem Gebiet der Sage.

Simson.

Die *Gilgamesch*-Sage im Stamme Dan.

Das Weib Manoah's in Zora[1]), im Gebiet des Stammes Dan, ist unfruchtbar. Da erscheint ihr der Engel des Herrn und verkündet ihr die Geburt eines Sohnes, der Nasiräer werden solle und auf dessen Haupt daher kein Schermesser kommen dürfe, und der eben deshalb weder Wein noch »Rauschtrank« trinken darf. Der werde anfangen, Israel von den Philistern zu befreien. Dieser Knabe, Simson, der nachmalige Held mit dem mächtigen Haarwuchs, wird geboren und wächst heran; und mit das Erste, was wir von dem zum Manne Herangewachsenen hören, ist es, dass er sich zu einer Philisterin aus Thimnath hinbegibt und sie heiratet, bis zum siebenten Tage mit ihr Hochzeit hält[2]), sie dann verlässt und zu seinem Elternhaus zurückkehrt, von dem er gekommen ist[3]).

Wir stehen anscheinend wieder in einem Niederschlag des *Gilgamesch*-Epos und zwar in dessen Anfang. Wer denkt nicht an den zur Erlösung der Erechiten von

1) Im hebräischen Text *Ssorᶜā* oder *Ssārᶜā*. Vielleicht = einem *Ssarcha* in einem Amarna-Brief, falls dafür nicht *Zarcha* zu lesen. Siehe zu diesem Brief WINCKLER in der *Keilinschr. Bibl.* V, p. 298 f. An dieser Stelle vertritt WINCKLER die Identität der beiden Namen.

2) So wohl mit STADE, der in Richter Kap. 14, 18 nach Kap. 15, 1 für *hacharsā hachadrā* liest. Darnach ist dann zu erklären: am siebenten Tage, ehe er in's Brautgemach hineinging.

3) Richter 13 f.

ihrem schweren Joche geschaffenen haarigen *Eabani*, mit langen Haaren wie ein Weib, der mit den Tieren Wasser an der Tränke trinkt[1]), der sich dann zu der Tränke in der Wüste hinbegibt und sich dort sechs Tage und sieben Nächte der Hierodule widmet, darnach aber den Verkehr mit ihr abbricht, mit ihr nach Erech zieht, später aber in die Wüste zurückkehrt, woher er gekommen ist?

In der Tat, die Uebereinstimmung zwischen diesen Stücken aus den Anfängen der beiden Sagen ist so gross, dass sie allein schon einer Annahme das Wort redet, dass auch die Simson-Sage dem *Gilgamesch*-Epos entstammt. Diese Annahme wird durch weitere schlagende Parallelen zwischen beiden Sagen als unvermeidlich erwiesen werden; und wir dürfen deshalb das bereits auf den Seziertisch gelegte Stück aus dem Anfang der Simson-Sage auf weitere, weniger deutliche Beziehungen zum *Gilgamesch*-Epos untersuchen, um auch, wenn möglich, sein Verhältnis zu den schon analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen festzustellen.

Simson's Mutter ist zunächst unfruchtbar; darnach wird er als ihr einziger Sohn geboren. Wenigstens hören wir von keinem zweiten. Dieser Simson ist nach dem oben Bemerkten ein *Eabani*, der zur Erlösung der Erechiten geschaffen wird. Und durch *Eabani*'s Erschaffung wird ein vorher geäusserter Wunsch — der Götter — erfüllt.

---

1) Man hat wohl daran Anstoss genommen, dass Simson sich als Nasiräer eigentlich nur durch sein langes Haupthaar verrät, und darum vermutet, dass dies nicht ursprünglich durch sein Nasiräertum bedingt sei, sondern anderswoher stamme (s. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 94 f.). Das ist also falsch und richtig zugleich. Falsch: denn Simson als *Eabani* ist von Anfang an ein Nasiräer, so gut wie Joseph-*Eabani* (s. o. p. 264), wie auch Samuel-*Eabani* und Johannes-*Eabani* (s. unten die Saul-Samuel- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage); und doch richtig: denn Simson ist, so gut wie Joseph, Samuel und Johannes, ein Nasiräer, weil er *Eabani* vertritt, der langes Haupthaar hat und in der Wüste nur Wasser trinkt.

Aus diesem Motiv ist also in der Simson-Sage genau so das Motiv der Fruchtbarkeit nach anfänglicher Unfruchtbarkeit geworden, wie in der Jakob-Sage und in der Abraham-Sage, sowie in der Isaak-Sage. Denn Joseph-*Eabani* wird so gut, wie Isaak-*Eabani*, nach anfänglicher, schmerzlich empfundener Unfruchtbarkeit seiner Mutter geboren, als ein *Eabani*, der auf den Wunsch der Götter geschaffen wird, und Rebekka-*Ischtar* ist so gut zuerst unfruchtbar, wie Rahel-*Ischtar*, die Mutter Joseph-*Eabani*'s, und Sara-*Ischtar*, die Isaak-*Eabani*'s (o. p. 315 f. und p. 353 f.). Hinzuzufügen zu diesen Parallelen ist noch, dass Simson-*Eabani* so gut, wie Isaak-*Eabani*, der einzige Sohn seiner Mutter ist, und wie Joseph-*Eabani*, der wenigstens zunächst der einzige Sohn seiner Mutter bleibt; und dass Joseph-*Eabani* so gut ein Nasiräer ist, wie Simson-*Eabani* (s. o. p. 264).

Die Simson-Sage lässt nun zum ersten Mal verschiedene Einzelheiten aus der Vorgeschichte *Eabani*'s wiedererkennen. Die Götter gebieten der Göttin *Aruru*, *Eabani* zu schaffen, und daraufhin begibt sie sich an's Werk und formt ihn aus Erde oder Lehm. Es ist deutlich, dass dieses Gebot wiederkehrt in der Ankündigung von Simson's Geburt durch den Engel Gottes, und dass Simson's Mutter, der die Geburt angekündigt wird, die Göttin — und zwar Muttergöttin[1]) — *Aruru* vertritt[2]).

Darnach erscheint der Engel noch einmal und zeigt sich auch Simson's Vater und redet auch mit Diesem über den zukünftigen Leibeserben[3]). Das muss uns aber daran erinnern, dass Isaak-*Eabani* dem Abraham, seinem Vater, alsbald im Anfang einer Abraham-Sage von Jahve verheissen wird (o. p. 315)[4]).

---

1) S. Zimmern in *Keilinschriften u. d. Alte Test.*³, p. 430 etc.

2) S. u. die Saul-Samuel-Sage.

3) Richter 13.

4) Vgl. unten die Saul-Samuel- und die Jesus-Johannes-Sage. Zu dem von Manoah dargebrachten Opfer und dem wunderbaren Auffahren des

Der Hochzeit Simson's mit der Thimniterin gehen nach unserm Text verschiedene Vorbereitungen und Verhandlungen vorher. Zuerst bittet Simson seinen Vater und seine Mutter, ihm ein philistäisches Weib, das er gesehen habe, »zur Frau zu nehmen«. Darauf gehn die Eltern mit ihm nach Thimnath hin, wo dieses Weib wohnt, und er kommt zu ihr hin und wird mit ihr einig. Schliesslich zieht er von neuem mit seinen Eltern nach Thimnath, sein Vater geht zu dem Weibe hinab und nun feiert Simson seine Hochzeit[1]). Wir wissen jetzt, was diesen Umständlichkeiten zu Grunde liegt: Der Jäger geht zu seinem Vater hin und Der rät ihm, sich aus Erech eine Hierodule zu holen; er geht dann zu *Gilgamesch*, der ihm Dasselbe rät, holt sich die Hierodule und zieht nun mit ihr zur Tränke in der Wüste hinaus, wo *Eabani* mit ihr die »Hochzeit« feiert, der nach o. p. 385 f. Simson's Hochzeit mit der Thimniterin entspricht. Der Jäger des Epos ist also in der Simson-Sage durch den *Eabani* der Jäger-Hierodulen-Episode vertreten und der Vater des Jägers durch den Vater des *Eabani*. In ganz ähnlicher Weise wird ja nun in der entsprechenden Episode der Jakob-Sage der Vater des Jägers durch Isaak, den Vater Jakob's, als eines *Eabani*, und in der Abraham-Sage durch Abraham, den Vater Isaak-*Eabani*'s dargestellt, sowie ferner in der Isaak-Sage ebenfalls durch Abraham, den Vater Isaak's, und zwar als eines *Eabani* (o. p. 227, p. 313, p. 315 f. und p. 350). Ja, wie Simson-*Eabani*'s Vater als der Vater des Jägers im Epos für Simson als *Eabani* und als den Jäger Brautschau hält, so befiehlt Jakob-*Gilgamesch-Eabani*'s Vater, Isaak, als der Vater des Jägers, dem Jakob als einem *Eabani* und als dem Jäger des Epos, sich ein Weib zu holen, und ebenso Isaak-

---

Engels in der Altarflamme s. unten die Gideon-Sage. Durch das oben Vorgebrachte ist übrigens die Vorgeschichte Simson's in Zukunft vor einer Ansicht geschützt, dass sie kein organischer Bestandteil der Simson-Sage sei (gegen Budde, zum Buch der Richter, p. 92).

1) Richter 14.

Gilgamesch-Eabani's Vater; Abraham, als der Vater des Jägers, dem Sklaven als dem Jäger, für Isaak als einen *Eabani* ein Weib zu holen (o. p. 348 ff.).

Ganz einzig steht in der Jäger-Hierodulen-Episode der Simson-Sage da das bekannte Erlebnis mit dem Löwen und dem Honig in seinem Aas, das darauf bezügliche Rätsel, das Simson seinen 30 Hochzeitsgesellen aufgibt, und was in Verbindung damit erzählt wird[1]), und ist ohne jede erkennbare Verbindung mit dem Epos. Wir haben es hier also mit einer ganz sekundären Wucherung oder einem bodenfremden Einsatz zu tun. Dieses Stück handelt von einem Rätsel, zu dem ein Abenteuer veranlasst haben soll. Simson soll das Rätsel aufgegeben haben: »Aus dem Esser[2]) kam Essen heraus und aus einem Starken kam Süsses heraus«, und als dessen Lösung sollen die Leute der Stadt ihm mitgeteilt haben: »Was ist süsser, als Honig? Was ist stärker, als ein Löwe?«. Aber, was Simson sagt, hat keine Rätselform, und, was die Leute sagen, ist nicht die Antwort auf die Frage, die man Simson in seine Worte hineinlegen lässt. Die Antwort hätte etwa lauten können: »Was ist so süss wie Honig? Was ist so stark wie ein Löwe?«, hätte aber als vollständige Lösung des Rätsels nur gelten können, falls diese darin implicite lag, falls nämlich die Stadtleute Simson höhnend hätten sagen wollen, dass sie bereits, nämlich durch Indiskretion, Alles wüssten. Aber Das meint der Erzähler nicht. Denn dann hätte ja Simson's Entgegnung: »Hättet ihr nicht mit meinem Kalbe gepflügt, ihr hättet das Rätsel nicht herausgebracht« keinen Sinn. Und auch, dass Simson den für die Lösung des Rätsels versprochenen Preis einhändigt, beweist, dass der Verrat der Lösung durch die Thimniterin nicht etwa eingestanden sein soll. Ehe nun Simson am siebenten Tage in's Brautgemach geht, jedenfalls aber am siebenten Tage der Hochzeitswoche, der ersten »Honigwoche«, rufen die

1) Richter 14. 2) Oder: Fresser.

Leute von Thimnath dem jungen Ehemanne zu: »Was ist süsser, als Honig? Was ist stärker, als ein Löwe?« Wäre Simson's Abenteuer nicht da, dann könnte kein Mann daran zweifeln, Was etwa Simson hierauf hätte antworten können: Die Wollust, oder: Das Weib, und: Der geniessende Mann! Wem Prüderie Das nicht verbietet, Der wird aber auch vor einem weiteren in dieser Sphäre liegenden Vergleich nicht zurückschrecken; und mit dem Honig der Hochzeitswoche kann auch etwas Anderes gemeint sein. Da aber Honig eine Speise ist, so genügt diese Andeutung, um zu begreifen, Was mit dem sogenannten Rätsel: »Aus dem Esser kam Essen heraus und aus einem Starken kam Süsses heraus« auch gemeint sein könnte, und gemeint sein müsste, wenn es bei einem Hochzeitsschmauss aufgegeben und Simson's Abenteuer nicht vorangegangen wäre. Ich stelle daher die These auf: Das sogenannte Rätsel Simson's und dessen sogenannte Lösung sind uralte derbe Hochzeitswitze, die vielleicht grösseren Hochzeitsliedern entstammen und die man später nicht mehr verstand oder nicht mehr verstehen wollte und nun zu einem Rätsel mit Lösung umdeutete. Das hatte dann die Erfindung eines Abenteuers mit einem Löwen, aus dessen Aas später Honig herauskam, zur Folge, oder doch eine Umbildung eines vielleicht bereits vorher vorhandenen Abenteuers.

Warum aber, so wird man vielleicht fragen, findet sich in dem Hierodulenabenteuer der Parallelsagen keine Spur von diesen Scherzen in ihrer Urgestalt? Nun, etwa aus dem gleichem Grunde, weshalb sich Das, was nach unsrer Vermutung daraus geworden ist, gerade nur in der Simson-Sage findet: weil nur der *Gilgamesch-Eabani* Simson in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage — noch — als ein gewaltiger Kraftmensch erscheint und grade seine Hochzeit daher an so derbe Zoten wie die von dem Esser und dem Starken und die von dem Honig und dem Löwen erinnern musste. Darum haben sie also, so scheint es,

grade und nur in die Sage von ihm Aufnahme gefunden. Indes: Simson hat in dem Aas des Löwen den Honig gefunden und einen Bienenschwarm, das Rätsel vom Honig im Löwen wird aufgegeben und gelöst bei Gelegenheit der Hochzeit mit der Hierodule und die Biene heisst im Hebräischen *debōrā*. Es fällt daher auf, dass Isaak's Hierodule ebenso heisst (o. p. 352 f.), und es scheint zwischen den *debōrā's* der Simson-Sage und der Debora der Isaak-Sage ein Zusammenhang zu bestehn. Hiess etwa Simson's Hierodule auch einmal »Biene« und wird auch darum das sogenante Rätsel vom Honig grade in seiner Hierodulenepisode aufgegeben? Oder setzt der Name der Debora dieses voraus und gehört es daher ursprünglich auch zu einer Isaak-Sage? Oder hängt der Name nur indirekt mit dem Rätsel zusammen, und zwar nur insofern auch er auf die Süssigkeit der Liebe Bezug nimmt?

Nach den sechs Tagen der Hochzeit verlässt also Simson seine junge Frau, als ein *Eabani*, der nach sechs Tagen und sieben Nächten der Hierodule überdrüssig wird, und darum als ein zweiter Jakob, der nach sieben Hochzeitsnächten die Hierodule Lea zunächst vernachlässigt (s. o. p. 229 und vgl. o. p. 296)[1]), kehrt in das Haus seines Vaters, dann aber wieder nach Thimnath zurück und will zu seiner Gattin. Aber Die ist mittlerweile, da er nicht wiederkam, seinem Gefährten gegeben worden. Nun bietet ihm ihr Vater ihre jüngere, schönere Schwester an[2]). Da die Simson weggenommene Frau der Hierodule des Epos und darum der Lea in der Jakob-Sage entspricht (s. oben), so erinnert uns die jüngere, schönere Schwester,

1) Dass man Simson's Hochzeit mit der Thimniterin schon früher wegen der sieben Tage zu der Jakob's mit Lea gestellt hat, ist nur selbstverständlich (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 290). Aber freilich hat man, übrigens begreiflicher Weise, eine Erklärung für die je sieben Tage lediglich in einer altisraelitischen Hochzeitswoche gesucht. Wie man jetzt sieht, mit Unrecht.

2) Richter 14 f.

die nach der älteren, weniger schönen zu heiraten Simson von ihrem Vater aufgefordert wird, notwendiger Weise an die jüngere, schöne Rahel, die Jakob infolge eines Betruges ihres Vaters erst heiraten kann, nachdem er vorher ihre ältere, hässliche Schwester Lea geheiratet hat, und lässt darum, da Rahel eine *Ischtar* ist, eine Solche auch in der jüngeren Schwester der Thimniterin vermuten[1]).

Ob Simson das Anerbieten des Thimniters annimmt oder nicht, ist nicht durchaus deutlich. Man könnte wohl auf Letzteres schliessen, während das Schema das Erstere zu verlangen scheint. Denn Jakob heiratet ja die Hierodule und die *Ischtar* (o. p. 229 ff.), ebenso Abraham (o. p. 289 f. und 295), und Moses so gut wie Isaak heiraten eine *Ischtar*, die zugleich die Hierodule des Epos repräsentiert (o. p. 127, 133 und 231; p. 346 ff.). Dass aber die jüngere Thimniterin wirklich eine *Ischtar* ist, machen sofort zu besprechende Geschehnisse zweifellos.

Gilgamesch führt nach dem *Chumbaba*-Kampfe die geraubte Stadtgöttin *Ischtar* heim; Moses wird nach dem entsprechenden Kampfe sein entlassenes Weib zurückgebracht (o. p. 126 f.); in der Jakob-Sage entspricht, dass Simeon und Levi die geschändete und weggegebene Schwester nach einem Kampfe wieder heimbringen (o. p. 237); in der Abraham-Sage, dass Abraham sein missbrauchtes Weib, in der Abraham- und in der Isaak-Sage, dass Abraham, bezw. Isaak, sein dem Missbrauch ausgesetztes Weib wieder erhält, bezw. nur in Sicherheit bringt (o. p. 288 f., p. 309, p. 354 f.; vgl. p. 330); in der Gibea-Sage, dass wegen des zu Tode geschändeten Weibes des Leviten gegen Gibea Krieg geführt wird (o. p. 368 ff.). So bekämpft nun auch Simson die Philister wegen der jüngsten Tochter des Thimniters. Zwar ist sie nicht von mehreren oder einem von ihnen geschändet, noch auch entführt worden, aber

1) Vgl. unten die David-Sage.

doch in anderer Weise gewalttätig behandelt und um's Leben gebracht, nämlich verbrannt worden[1]).

Dieser Kampf Simson's würde somit ein *Chumbaba*-Kampf sein, also eine Parallele u. A. zu dem Kampf gegen Ai und dem gegen Gibea (o. p. 162 f. und p. 369 f.). Der erste Kampf, von etwa 3000[2]) Israeliten, gegen Ai geht nun verloren, weil sich der Judäer Achan gebanntes, also verbotenes Gut angeeignet hat[3]), der erste gegen Gibea unter Führung des Stammes Juda (s. o. p. 370 f.). Es ist daher schon hier zu beachten, dass in Simson's *Chumbaba*-Kampf der Stamm Juda eine bedenkliche Rolle spielt: 3000 Judäer — vielleicht irgendwie ein Gegenstück zu den 3000 Israeliten in der ersten Schlacht bei Ai in Josua's *Chumbaba*-Episode — wollen Simson seinen Feinden ausliefern und binden ihn auch. Aber, wie die Philister ihn schon in ihren Händen glauben, befreit er sich aus den Banden und erschlägt 1000 Mann von den Philistern. — Die Judäer binden Simson nur, aber töten wollen sie ihn nicht[4]). Dies geschieht also in Simson's *Chumbaba*-Episode. Jakob's *Chumbaba*-Episode spielt nun in Sichem (o.p. 236 ff.). Nach Sichem ist aber Joseph geschickt worden[5]), wie seine Brüder ihn zuerst töten wollen, allein darnach — doch wohl gebunden — lebendig in die Zisterne werfen, statt ihn zu töten, um ihn dann auf Juda's Rat zu verkaufen. Wer da weiss, dass das hebräische, hier gebrauchte Wort *mākar* nicht nur »verkaufen«, sondern auch »(dem Feinde) überliefern« bedeutet, Dem wird mit mir die Ahnung aufsteigen, dass sich hier ein neues Motiv am Horizont erhebt, nämlich ein meist in judäischem Interesse tendenziös vertuschtes Judas-Verrat-Motiv in der *Chumbaba*-Episode, dass das von Achan Entwendete, im Besonderen die 200 Silbersekel (o. p. 369), ursprünglich ein Judaslohn war, ebenso wie die 20 für Joseph gezahlten Silbersekel[6]), und dass

1) Richter 15. 2) Josua 7, 4. 3) Josua 7, 11.
4) Richter 15. 5) Genesis 37. 6) Genesis 37, 28.

die erste Schlacht bei Gibea verloren ging, weil der Stamm Juda Verrat geübt hatte[1]).

Im Anfang von Kapitel 16 des Richterbuchs finden wir darnach eine ganz ähnliche Geschichte, wie die von den zwei Kundschaftern in Jericho in der Josua-Sage: Simson kommt zu einer Hure in Gaza und will bei ihr nächtigen. Da »umzingeln« die Leute von Gaza, die von Simson's Anwesenheit in ihrer Stadt gehört haben, und lauern ihm die ganze Nacht hindurch an dem gewiss verschlossenen Stadttore auf. Aber Simson hebt dessen beide Türflügel samt den beiden Türpfosten heraus und trägt sie auf den Gipfel eines Berges bei Hebron und entkommt so. Wer erkennt darin nicht ein Gegenstück zum Kundschafterbesuch in Jericho? Dort kommen die zwei Kundschafter ebenso zu einer Hure, Rahab mit Namen, und wollen bei ihr nächtigen (o. p. 172 und p. 301 f.). Der König von Jericho erfährt von ihrer Anwesenheit und fordert durch Boten ihre Auslieferung (o. p. 301), hört, dass sie bereits weg sein sollen, und nun werden Leute ausgeschickt, um sie einzuholen, nachdem das Stadttor vorher geschlossen worden ist. Rahab aber rettet die zwei Männer, indem sie sie an einem Seile an der Stadtmauer herablässt und sie entkommen zunächst auf das Gebirge[2]). Diese Gaza-Episode wäre demgemäss nach oben p. 301 f. und p. 364 f. auch eine Parallele zu der Einkehr der zwei Engel bei Lot und der der zwei Männer bei dem alten Mann in Gibea, und somit (o. p. 302) auch dazu, wie Juda und Hira nach Enaim kommen und Juda der Hure Thamar beiwohnt, und dazu, dass die Israeliten nach Moab kommen und mit den Moabiterinnen huren (o. p. 302), und demnach ein neuer Reflex von der Ankunft und dem Aufenthalt *Gilgamesch*'s und seines Gefährten bei Xisuthros, bei dem seine Tochter

1) Siehe unten die Saul-Samuel-, die David-, die Elisa-Elias-, die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage und in Band II die Odysseus-Eumäus-Sage.

2) Josua 2.

wohnt; und die Hure von Gaza wäre so gut, wie die Rahab, die Thamar u. s. w., eine neue Repräsentantin dieser Tochter.

Also zum vierten Male finden wir Diese durch eine Hure, bezw. hurende Weiber vertreten, nachdem wir sie auch bereits je einmal in einer Jungfrau bezw. zwei Jungfrauen wiedererkannt haben, die ihr Vater zur Benutzung anbietet. Das *Gilgamesch*-Epos weiss, soweit erhalten, Nichts von einer mit dem *Gilgamesch* oder etwa ihm und seinem Begleiter hurenden Xisuthros-Tochter[1]), und die ganze Sachlage in der Xisuthros-Episode verbietet eine Annahme, dass sich Das etwa nur aus der Unvollständigkeit unsres Textes erkläre. Vielmehr dürfte die geschlechtliche Verbindung mit der Xisuthros-Tochter ein Novum sein. Dieses Motiv braucht sich nicht erst auf israelitischem Boden entwickelt zu haben, sondern könnte bereits auf dem Wege von Babylonien nach Palästina entstanden sein. Aber möglich wäre doch das Erstere. Nun gibt uns die Simson-Sage eine Vermutung über den Ursprung des Motivs ein. Von den zwei Kundschaftern heisst es, dass sie in das Haus der Hure Rahab kommen und sich schlafen legen[2]), von Simson, dass er zu der Hure in Gaza kommt und in ihrem Hause schläft[3]), der in beiden Geschichten gebrauchte Ausdruck für »kommen«, *bô'*, bedeutet aber in Verbindung mit *el* = »zu« auch »begatten«, und ebenso ist auch das für »sich schlafen legen« oder »schlafen« in beiden Geschichten gebrauchte Wort, *schâkab*, doppelsinnig und bedeutet gleichfalls »begatten«. Also könnte das anscheinend neue Motiv in der israelitischen Sage dem Doppelsinn eines oder zweier hebräischer Wörter zu danken sein[4]).

---

1) So wenig wie die griechische *Gilgamesch*-Sage. S. in Band II die Odysseus- und die Menelaus-Agamemnon-Sage.

2) Josua 2, 1. 3) Richter 16, 1 und 3.

4) In syrischen *Gilgamesch*-Sagen erscheint es nicht, ja nicht einmal die Tochter des Xisuthros, und die griechische *Gilgamesch*-Sage kennt, wie

Dass es sich in Gaza, wie in Jericho u. s. w., um eine Xisuthros-Tochter handelt, dürfte nun weiter durch Etwas gesichert werden, das sich nachher grade in Gaza[1]) ereignet, nämlich die Katastrophe, welche Jedermann grade an die von Jericho erinnern muss: Wie die Stadtmauern von Jericho einstürzen, so stürzen die Mauern des Tempels von Gaza ein und der Tempel begräbt unter sich ausser etwa 3000 Menschen, die sich auf dem Dache befinden, die dichte Menschenschar, die im Tempel versammelt ist, darunter auch die fünf Philister-Fürsten[2]).

Dem Besuch bei der Hure in Gaza folgt also später der Tempeleinsturz in Gaza, wie dem parallelen Besuch bei der Hure Rahab der Mauereinsturz von Jericho, wie dem ferner parallelen Besuch der zwei Engel in Sodom die Sodom-Katastrophe. Sind somit die letztgenannten zwei Katastrophen je ein Stück einer »Sintflutepisode« (o. p. 160 f., p. 172 und p. 300 ff.), so ist auch die Katastrophe von Gaza ein solches Stück, nämlich ein Echo von dem Untergang der Städte und Menschen der Erde, oder, bezw.: und, speziell der Xisuthros-Stadt und ihrer Bewohner. Ob nun das nur in der Simson-Sage erscheinende Fest im Tempel gefeiert wird, weil die Philister in ihm versammelt sind als Solche, die sich vor der »Sintflut« in den Tempel ihres Gottes geflüchtet haben, und ob die 3000 Leute auf dem Dache versammelt sind,

---

gesagt, das Motiv ebensowenig, wohl aber eine Begegnung des *Gilgamesch* mit der Xisuthros-Tochter, ehe er den Xisuthros selber trifft. Da nun die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, d. h. aber ältere Formen von ihnen, zwischen den griechischen und den syrischen sowie dem *Gilgamesch*-Epos stehn, so dürfte unsre Annahme jedenfalls einwandfrei sein.

1) Simson ist im Gefängnis von Gaza interniert und die Philister-Fürsten lassen ihn in der Festlaune, einem Augenblickseinfall folgend, in den Tempel holen. Also wird dieser wohl in derselben Stadt gedacht, wie das Gefängnis, nicht etwa, wegen des Dagon-Tempels, in Asdod (I Sam. 5). S. Budde, zum Buch der Richter, p. 108: Der Schauplatz ist selbstverständlich Gaza.

2) Richter 16.

weil sie sich in einer älteren Gestalt der Sage vor den Wassern der Sintflut zu retten suchten?

Eigentümlich berührt es zunächst, dass in einer Sintflutepisode Simson, und nicht etwa Gott, den Zusammensturz des Tempels von Gaza herbeiführt, dadurch nämlich, dass er beide Hände ausstreckt und sich gegen zwei Säulen in der Mitte des Tempels stemmt[1]). Aber ein *Gilgamesch*, Josua I, veranlasst doch in seiner Sintflutepisode den parallelen Einsturz der Mauern von Jericho[2]), und in der Sintflutgeschichte der Moses-Sage wird das Zurückfluten des Schilfmeers durch die ausgestreckte Hand Moses-*Gilgamesch*'s bewirkt[3]), und ein göttliches Wunder haben wir in allen drei Fällen. Möglicher Weise liegt also der gewaltigen Kraftleistung Simson's schliesslich nur zu Grunde, dass er die Hände nach dem dem Untergange geweihten Tempel ausgestreckt hat.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass auch in der Simson-Sage ein Repräsentant *Gilgamesch*'s vor der Flut an den Wohnsitz des Xisuthros gelangt, statt nach der Flut, wie im Epos; also ebenso, wie die zwei Kundschafter, die zwei Engel und der Mann von Gibea mit seinem Sklaven (o. p. 367 f.). Wir haben somit jetzt zwei Gruppen von vor die Sintflut verlegten Reflexen des Besuchs *Gilgamesch*'s bei Xisuthros, nämlich eine, in der »*Gilgamesch*« bei einer Hure nächtigt, ohne dass der Vater, der »Xisuthros«, zum Vorschein kommt, und in der die Stadtbewohner »*Gilgamesch*«, bezw. ihn und seinen Begleiter, als Feinde bedrohen (Gaza, Jericho); und eine, in der »*Gilgamesch*« bei Xisuthros selbst einkehrt, die Stadtbewohner ihn, bezw. ihn und seinen Begleiter, geschlechtlich zu misshandeln trachten und der »Xisuthros« seine Tochter, bezw. seine zwei Töchter, den Stadtbewohnern preisgeben will (Gibea, Sodom).

Auf die *Chumbaba*-Episode, deren Reflex in der Simson-

---

1) Richter 16, 29. 2) Josua 6, 6 ff. 3) Exodus 14, 26 ff.

Sage oben besprochen ward (p. 392 ff.), folgt die *Ischtar*-Episode, in der *Ischtar Gilgamesch* um seine Liebe bittet, aber von ihm zurückgewiesen wird, wobei er ihr die früher von ihr Geliebten und — jedenfalls zum Teil treulos — zu grunde Gerichteten aufzählt, darunter als letzten den *Ischullānu*, den Gärtner ihres Vaters, der sie auch verschmähte und deshalb von ihr »festgesetzt« wurde. Matte oder verwaschene Reflexe dieser Szene fanden wir bisher in der Moses-, der Jakob- und der Abraham-Sage: Moses-*Gilgamesch* heiratet die hamitische Kuschitin und wird deshalb von Aaron (und Mirjam) getadelt (o. p. 127); Abraham-*Gilgamesch* heiratet Ketura, deren Enkel Saba und Dedan Hamiten sind (o. p. 321 f.); und das hamitische Weib des Potiphar sucht Joseph an sich zu fesseln, findet aber kein Gehör und bringt ihn durch Verleumdung in's Gefängnis (o. p. 255 f.). In den Sagen von Moses und von Abraham ist also der *Gilgamesch* der Mann der buhlerischen *Ischtar* geworden, während in der Jakob-Sage ein Anderer wie der *Gilgamesch* als ein *Ischullānu* in's Gefängnis geworfen wird. Nun hat Simson ein Liebesverhältnis mit der Delila, wohl einer Philisterin[1]), und dann wieder einer Ausländerin und zwar Hamitin[2]). Die aber verrät ihn treulos an die Philister und er wird dann in Gaza in's Gefängnis geworfen[3]). Das kann sehr wohl ein Pendant zur Potiphar-Geschichte einer- und zu der mit dem kuschitischen Weibe Mosis und Abraham's Ehe mit der Ketura andrerseits sein. In der Simson-Sage wäre also die buhlerische *Ischtar* zum dritten Male eine Hamitin (s. o. p. 257 und vgl. p. 321) und zum vierten Male von der befreiten verschieden (o. p. 321 f.); denn Diese soll ja durch die von den Philistern verbrannte Thimniterin vertreten sein (o. p. 392 f.).

---

1) S. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 105: Dass auch Delila eine Philisterin war, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber wohl gemeint.

2) Genesis 10, 6 und Genesis 10, 14 (aus zwei verschiedenen Quellen).

3) Richter 16.

Der Delila gelingt nun die Festnahme Simson's nicht sofort. Zuerst fesselt sie ihn mit sieben frischen Stricken, aber Simson zerreisst sie wie eine Schnur aus Werg. Darnach bindet sie ihn mit neuen Tauen, aber auch die zersprengt Simson wie einen Faden. Hierauf verflicht sie sieben Zöpfe(?) seines Hauptes mit dem Aufzug eines Gewebes und schlägt sie mit einem Webepflock fest, doch er reisst den Pflock und den Aufzug heraus. Zuletzt schneidet Jemand ihm die sieben Zöpfe(?) seines Hauptes ab. Da erst gelingt es, ihn zu überwältigen[1]). Delila soll die buhlerische *Ischtar*, Simson auch einer der von ihr zu Grunde Gerichteten sein. Unter Diesen zählt *Gilgamesch* auch einen Löwen auf, dem sie »sieben und sieben« — d. h. immer neue — Fallgruben gegraben habe, um ihn darin zu fangen. Davon könnten die wiederholten Versuche, Simson zu fesseln, ein Widerhall sein[2])[3]).

Hiernach folgen das Opfer- und Freudenfest der Philister[4]) und der Einsturz des Tempels von Gaza, der Reflex von dem Untergang der Xisuthros-Stadt (o. p. 396).

Simson wird mit unter den Trümmern begraben[4]). Das ist ohne jede Analogie in sonstigen alttestamentlichen *Gilgamesch*-Legenden oder scheint es wenigstens zu sein, und was für Wege unsre Sage eingeschlagen hat, bis sie zu dem Abschluss gelangte, dass ihr Held in der »Sintflut« freiwillig mit zu Grunde geht, Das lässt sich jetzt noch nicht aussprechen[5]).

---

1) Richter 16.

2) Freilich auch der einzige in der israelitischen Sage. Aber die griechische, von der südisraelitischen abstammende *Gilgamesch*-Sage hat sogar Trümmerstücke der *Ischtar*-Episode, die in der israelitischen garnicht mehr vertreten sind. S. in Band II die Odysseus-Elpenor-Sage.

3) Auch das dritte der von Simson geliebten Weiber stammt also gewiss aus der Ursage, und somit sind alle drei nicht etwa Doppelgängerinnen aus örtlich verschiedenen Niederschlägen der Sage, wie BUDDE, zum Buch der Richter, p. 91, zur Erwägung gibt. 4) Richter 16.

5) Vgl. u. die Saul-Samuel-, die Elisa-Elias- die Gideon-, und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

Damit wäre auch die Simson-Sage in der Hauptsache auf die von dem Babylonier *Gilgamesch* zurückgeführt. Sie zeigt im Wesentlichen deren Episoden bis zur *Ischtar*-Episode — diese eingeschlossen —, mit dem Einschlag der Sintflutkatastrophe; und dazu den Besuch bei Xisuthros, bezw. seiner Tochter, vor diese Episode eingeschoben, wie in noch drei anderen *Gilgamesch*-Sagen. Es fehlen also in der Simson-Sage ganz das Stierabenteuer, der Tod des *Eabani*, das Skorpionriesenabenteuer, das *Sidūri*-Abenteuer und die Zitierung *Eabani*'s. Es ist vielleicht nicht zufällig, dass die Sage vom Leviten im wesentlichen denselben Bestand aufweist, nur dass dieser auch noch die *Ischtar*-Episode fehlt; und ebenso die grosse Abraham-Sage, nur dass diese, aber jedenfalls lediglich als ein aus dem alten Zusammenhang herausgebrochenes Fragment — denn dieses eröffnet ja die ganze Abraham-Sage — den Tod des *Eabani* nicht vermissen (o p. 331 f.), und auch noch einen matten Reflex des Skorpionriesenabenteuers erkennen lässt (o. p. 322).

Die Simson-*Gilgamesch*-Sage hat nun weiter durch Umordnungen einige Entstellungen erlitten. Das Schema würde die folgende Anordnung der Ereignisse erwarten lassen: Vorgeschichte Simson's (= Vorgeschichte *Eabani*'s), Simson's Hochzeit mit der Thimniterin (= der Hierodulenepisode und Jakob's Hochzeit mit der Lea), Angebot von deren schönerer, jüngerer Schwester (vgl. Jakob's Beziehungen zu Rahel), Einkehr bei der Hure in Gaza (= Besuch *Gilgamesch*'s bei Xisuthros und Frau und Tochter nach der Flut), Katastrophe von Gaza (= der Sintflutkatastrophe), Verbrennung der jüngeren Thimniterin und deshalb Kampf Simson's mit den Philistern (= der *Chumbaba*-Episode), Delila-Episode (= der *Ischtar*-Episode), Tod Simson's. Im Grossen und Ganzen ist nun diese Anordnung auch vorhanden. Dagegen finden wir die Verbrennung und den deshalb mit den Philistern geführten Kampf vor die Einkehr in Gaza eingeschoben und die Katastrophe von

Gaza aus der Mitte der Sage herausgedrückt und an ihr Ende gestellt. Die erste Verschiebung erklärt sich unmittelbar: Alles, was mit der jüngeren Schwester der Frau zu tun hat, hat sich zusammengefunden. Und was den jetzigen Platz der Gaza-Katastrophe anlangt, so ist es erwähnenswert, dass durch deren Dislozierung Simson's sämtliche Weiberaffären zu einer ununterbrochenen Kette verknüpft worden sind. Vielleicht war also ein unbewusstes Bestreben, Gleichartiges zusammenzubringen, wenigstens éin Grund dieser Dislozierung. Auf die Gaza-Katastrophe an ihrem neuen Platze folgte nun unmittelbar der Tod Simson's. Das mag darum wenigstens auch mitgewirkt haben, um diesen mit ihr in kausale Verbindung zu bringen.

Manche Alttestamentler werden diesen Erörterungen nur mit dem geringschätzigen und selbstgefälligen Lächeln des Alles besser wissenden Fachmanns gegenüber dem vermeintlich Dilettierenden gefolgt sein. Denn sie wissen es ja ganz genau, dass Kapitel 16 mit dem Besuch in Gaza, der Delila-Geschichte und der Gaza-Katastrophe mit Simson's Tod ein Nachtrag, dass also mein Versuch, die Umordnung zu erklären, durchaus überflüssig ist. Schliesst doch Kapitel 15, so gut wie Kapitel 16, mit der Bemerkung ab, dass Simson Israel 20 Jahre gerichtet habe[1]). Wenn aber wirklich diese Bemerkung die Simson-Sage in Richter Kapitel 13—15 als ein Stück für sich kennzeichnet, und nur am Ende einer Sage erträglich, demnach mitten darin unerträglich wäre, dann dürfte man doch fragen, warum sie denn nicht von dem vorausgesetzten Zusammenarbeiter der zwei Simson-Sagen beseitigt worden ist? Ich finde nun aber die Bemerkung an ihrer Stelle und neben der in Richter 16,31 garnicht unerträglich. Sie steht hinter der letzten Heldentat des freien Simson. Wie will da Jemand sagen, dass eine Notiz wie: »Er (Simson) »richtete« aber Israel in der Philister-Zeit 20 Jahre« mitten in der Erzählung

---

1) S. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 93 und 104.

unangebracht sei? Und dass die Zahl seiner Richter-Jahre am Schluss seiner Sage, also vorausgesetzt, dass sie schon vorher gebracht war, noch einmal genannt ward, Das erforderte ja ein Schema des Richterbuchs. Uebrigens wäre die von Alttestamentlern vertretene Nachtragstheorie durchaus mit meinen Ausführungen über die Anordnung innerhalb der Simson-Sage zu vereinigen: Im Richterbuch könnten schliesslich zwei aus einander gerissene Stücke der Simson-Sage an den Rissstellen wieder vereinigt sein[1]). Wie man aber auch über die jetzige Anordnung der Sage und ihre Gründe urteilen mag, jedenfalls ist sie selbst nach unsern obigen Ausführungen, gegen z. B. Budde, zum Buch der Richter, p. 91, in der Hauptsache durchaus einheitlich und éines Ursprungs.

Die Simson-Sage weicht endlich noch dadurch in bemerkenswerter Weise von den bisher erörterten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ab, dass der éine Simson in allen Episoden seiner Sage nicht allein lediglich auftritt, sondern auch die Hauptrolle spielt.

Die Vorgeschichte Simson's und seine Hochzeit mit der Thimniterin, in einer »Hierodulenepisode«, sowie sein Nasiräertum, charakterisieren ihn als einen *Eabani* (o. p. 385 ff.). In seiner *Chumbaba*-Episode (dem Kampf gegen die Philister wegen der verbrannten Jungfrau) dürfte er aber wohl sicher schon ein *Gilgamesch* sein, und da, soweit bisher zu ersehen war, der israelitische *Gilgamesch* der *Eabani* der Hierodulenepisode geworden ist (s. zuletzt o. p. 363), so spricht Alles dafür, dass auch der Simson der Thimnath-Episode ein israelitischer *Gilgamesch* ist. Das scheint er nun auch beim Besuch in Gaza zu sein. Denn der entspricht ja *Gilgamesch*'s Besuch bei Xisuthros. Allein für diesen *Gilgamesch* sind in der Moses-, der Josua-, der Jakob- und der Abraham-Sage Andere eingetreten (o. p. 272 u. 303) und es liegt daher wohl, wie vermutlich auch in der Gibea-Sage

1) Vgl. Budde, l. c., p. 104.

(o. p. 378), der Fall vor, dass eine einstige Spaltung in zwei Personen durch deren Vereinerleiung wieder aufgehoben ist. Simson wäre dann beim Besuch in Gaza wenigstens kein südisraelitischer *Gilgamesch*, sondern hätte Dessen Vertreter absorbiert. In der Delila-Geschichte scheint wiederum Simson, als Der, welcher mit Delila Umgang hat, ein solcher *Gilgamesch* zu sein (o. p. 398), dagegen als Der, welcher durch ihre Treulosigkeit in Gefangenschaft gerät, ein Löwe und ein *Ischullānu* (o. p. 398 f.)). Bei der Katastrophe von Gaza endlich, einem Stück einer Sintflutepisode, scheint er als ein ursprünglicher Xisuthros der Flut zugegen zu sein, folglich, da Dieser in der Hauptsache in dem israelitischen *Gilgamesch* aufgegangen ist (o. p. 299), als ein israelitischer *Gilgamesch*. Somit dürfte Simson in der Hauptsache ein Solcher sein, dazu aber mit dem israelitischen *Eabani* (Vorgeschichte und Nasiräertum), einem Vertreter des *Gilgamesch* (Besuch in Gaza) und dem Löwen der *Ischtar*-Episode und *Ischullānu* (Gefangennahme) verschmolzen sein.

Simson wäre also ein *Gilgamesch*, somit ein ursprünglicher Sonnengott (o. p. 77 ff.). Darum ist es auffallend, dass sein Name — *Schimschōn* — ohne Frage mit hebräischem *schämesch*, d. i. »Sonne«, zusammenhängt[1]); noch auffallender, als die oben p. 185 f. besprochenen Tatsachen, dass Josua I-*Gilgamesch* vielleicht in einem »Thimnath der Sonne« begraben wird, und dass Josua II-*Gilgamesch* in Beth-Semes, d. i. »Haus der Sonne« wohnt. Dieser zweite Umstand verdient um so mehr Beachtung, weil Zora, die Stadt Simson's, in unmittelbarer Nähe von Beth-Semes liegt[2]). Fast scheint es so, als ob sich in einer gewissen Gegend

1) *Schimschōn* könnte »unsre liebe Sonne« bedeuten, aber schliesslich auch Hypokoristikon von einem einstigen mit *Schämesch* zusammengesetzten Personennamen, wie z. B. *Schämesch(*Schamsch)-nāthan*, d. i. »die Sonne hat gegeben«, sein, und darum beweist Simson's Name allein Nichts für seine ursprüngliche Sonnennatur.

2) Dass Beth-Semes dem Geburtsorte Simson's benachbart ist, hat man schon mit seinem Namen kombiniert und auch daraus auf seine Sonnennatur geschlossen (s. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 97).

von Palästina eine Erinnerung daran erhalten hätte, dass der israelitische *Gilgamesch* noch als ein deutlicher Sonnengott in Israel das Heimatsrecht erworben hat.

In der Simson-Sage offenbart sich der urwüchsigste Held und Uebermensch der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, der, darin ganz *Gilgamesch*, oder Dieser und sein Freund, sein' Sach' allein auf sich gestellt hat, und, ohne ein Volk hinter sich, mit überkühnem Mute und Riesenkraft dem Feinde trotzt. Auch er ist eine rein mythologische Figur. Es freut uns, dass Das auch z. B. STADE (*Geschichte des Volkes Israel*, p. 68) anerkennt. Ja man hat sogar schon, ursprünglich wohl lediglich wegen seines Namens (o. p. 403 f.), behauptet, dass Simson eigentlich ein Sonnenheros und mit dem griechischen Herakles verwandt sei. Und wirklich Beides mit Recht. Denn Simson's Prototyp, *Gilgamesch*, ist ja ein Sonnenheros, und auch die Herakles-Sage ist ohne jede Frage ein Absenker einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage[1]). Und doch — ich kann nun einmal nicht anders urteilen, so sehr man Das auch wieder bemäkeln wird — nur zufälliger Weise mit Recht. Denn was man für einen Sonnencharakter Simson's, wie für einen des Herakles, aus ihren Taten und Erlebnissen geschlossen hat, sind zwar richtige Schlüsse, aber zumeist aus falschen Prämissen, gewesen. Was die babylonische *Gilgamesch*-Sage noch von der Sonnennatur des Helden durchschimmern lässt, ist in der von ihr abstammenden Simson-Sage ganz, und in der andern Tochtersage, der von Herakles, so gut wie ganz unkenntlich geworden. Und die beiden Heroen sind zwar verwandte Figuren, aber ohne sich als solche noch zu offenbaren, ausser dadurch, dass sie beide Kraft- und Uebermenschen sind. Denn wirklich verwandte, d. h. ursprüngliche Gemeinsamkeiten treten in ihren Sagen für das unbewaffnete Auge nicht mehr zu Tage. Und wenn darum auch,

---

1) S. Band II.

nach BUDDE, zum Buch der Richter, p. 105, das Stadttor von Gaza, das Simson nach Hebron trägt, an die »Säulen des Herkules« erinnert, so ist ein mythologischer Zusammenhang zwischen diesen und jenem doch vollständig ausgeschlossen. Simson und Herakles sind mythologische Vettern, sind im letzten Grunde ein und derselbe Sonnenheros, aber nicht wegen der bisher dafür geltend gemachten Gründe, sondern trotz ihrer. Siehe übrigens hierzu auch BUDDE, zum Buch der Richter, p. 109 f.

In der Simson-Sage ist das Feindesvolk der Philister mit seinen fünf Fürsten ein Repräsentant des Sintflutvolks, oder, bezw.: und, speziell der Bewohner der Xisuthros-Stadt (o. p. 396), ebenso wie in der Sage von Josua II (s. o. p. 183), nach der die Lade als eine Vertreterin der Sintflutarche aus dem Lande der Philister als einem Reflex von Babylonien oder der Xisuthros-Stadt herausgefahren wird. In dieser Sage gibt es keine Sintflutkatastrophe, und in ihr ist der *Gilgamesch*-Xisuthros in »Haus der Sonne«, nämlich Beth-Semes (o. p. 185 f.), ist also auch die Sage selbst in Beth-Semes, jedenfalls aber in dessen Nähe heimisch. Andrerseits fehlt der Simson-Sage, deren Sintflutvolk ebenfalls die Philister sind, ein Gegenstück zu der ganzen Sage von Josua II, heisst ihr Held, also auch ihr *Gilgamesch*-Xisuthros, Simson-*Schimschōn* und dokumentiert sich eben dadurch wohl als ein ursprünglicher Sonnengott, deutet aber jedenfalls auf irgend eine Beziehung zu dem Beth-Semes der Sage grade von Josua II; und dieser Simson, also auch wohl seine Sage, stammt aus Zora in Dan in unmittelbarster Nähe von Beth-Semes. Also dürften sich die beiden Sagen von Simson und von Josua II gegenseitig ergänzen und Bruchstücke einer und derselben *Gilgamesch*-Sage sein! Es wiederholt sich hier demnach wohl, was wir o. p. 219 f. für die zwei ephraimitischen Sagen von Josua I und von Jerobeam feststellen konnten.

Saul und Samuel.

Die *Gilgamesch*-Sage in Benjamin.

1. *Eabani* ist mit einer Hierodule, einer Dienerin der *Ischtar*, zusammen.	Saul ist mit einem Knechte[1]) zusammen.
2. *Eabani* wird von der Hierodule aufgefordert, mit ihr nach Erech zu *Gilgamesch* zu gehn.	Saul wird von dem Knechte aufgefordert, mit ihm zu einer Stadt zu Samuel zu gehn.
3. *Eabani* stimmt zu.	Saul stimmt zu.
4. Sie kommen zur Stadt *Gilgamesch*'s.	Sie kommen zur Stadt Samuel's.
5. Dort wird (gerade?) ein Fest gefeiert.	Dort wird (gerade) ein Fest gefeiert.
6. Ihnen begegnen Mädchen (oder Frauen).	Ihnen begegnen Mädchen.
7. Die zeigen *Eabani* (und der Hierodule?), wo *Gilgamesch* zu finden ist.	Die zeigen Saul (und dem Knechte), wo Samuel zu finden ist.
8. Dem *Gilgamesch* ist *Eabani* (wohl in der Nacht) vorher durch zwei Träume angekündigt worden.	Dem Samuel ist Saul am Tage vorher von Gott (wohl durch einen Traum) angekündigt worden.

1) Im Hebräischen *naʿar*, das auch »Mädchen« bedeuten kann. Damit mag es zusammenhängen, dass die Hierodule in der Saul-Sage durch einen Sklaven vertreten ist.

9. *Eabani* kommt zu *Gilgamesch*	Saul kommt zu Samuel
10. und wird von ihm gastlich aufgenommen. Etc.	und wird von ihm gastlich aufgenommen[1]). Etc.

Diese beiden Motivreihen finden wir im Anfang des *Gilgamesch*-Epos und in dem der Saul-Sage. Wegen deren Zusammenstellung um liebenswürdige Nachsicht zu bitten, halte ich vielleicht mit Grund für überflüssig; denn ein Bischen Zutrauen darf ich doch wohl zu der Intelligenz und dem guten Willen wenigstens des einen oder anderen Erleuchteten haben[2]).

Hier taucht also Das, was der Szene an der Tränke in der Wüste folgt, in nur wenig verzerrter Gestalt auf. Und auch von dem Lokal dieser Szene selbst scheint sich noch eine geringfügige Spur gerettet zu haben, indem nämlich die Mädchen oder Frauen, die *Eabani* nach der Hierodule trifft, mit der er an der Tränke zusammenkam, in der Saul-Sage durch Mädchen dargestellt werden, die zur Stadt hinausziehn, um Wasser zu schöpfen[3]), ebenso wie Zippora, Rahel und Rebekka, die als Repräsentantinnen der Hierodule in der Hierodulenepisode (o. p. 133, p. 226, p. 348 ff.) zum Brunnen hinausziehn, um Wasser zu schöpfen[4]). Auf jene Mädchen ist also vielleicht die Funktion übergegangen, die in anderen israelitischen

1) I Sam. 9.

2) Wenn auch gewiss nicht aller. Denn ich kenne wenigstens éinen intelligenten und erleuchteten akademischen Lehrer, der trotz auch dieser Parallele Nichts davon wissen wollte, dass auch nur ein Stück der Saul-Samuel-Erzählungen eine Sage sei, — weil sie ja — Geschichte enthielten (!) — und muss von diesem einen leider auf sehr, sehr viele von ähnlicher Geistesverfassung schliessen.

3) I Sam. 9, 11.

4) Exodus 2, 16; Genesis 29, 6 ff.; 24, 15. Es verdient Erwähnung, dass man, ohne eine Ahnung von dem wirklichen Sachverhalt zu haben, Saul's »Brunnenszene« bereits mit den eben gestreiften zusammengestellt hat (Budde, zu den Büchern Samuel, p. 61).

Gilgamesch-Sagen mit der »Hierodule« verknüpft ist. Vgl. auch die Abraham-Sage, in der Hagar in einer Jäger-Hierodulen-Episode (o. p. 312) ihren Sohn, den Jäger, an einer Quelle tränkt[1]).

Zum ersten Male, so scheint es, zeigen sich hier die den Weg zu *Gilgamesch* weisenden Mädchen oder Frauen. Allein, wie aus dem oben auf p. 133 Gesagten ersichtlich ist, wohl nur scheinbar zum ersten Mal. Denn nachdem sie jetzt innerhalb e i n e r israelitischen Sage mit Sicherheit nachgewiesen sind, dürfen wir sie nunmehr auch mit einiger Zuversicht in den 6 + 1 Töchtern Reguel's — von denen eine die Hierodule ist — wiedererkennen, die Moses statt nur éines Mädchens (vgl. o. p. 226, p. 348 ff., auch p. 295 und p. 312) am Brunnen trifft: Aus der éinen Dirne, die *Eabani* an der Tränke trifft und die ihn zu ihrer Stadt — und der *Gilgamesch*'s — führt, und den Dirnen oder Frauen, die ihm den Weg zu Diesem zeigen, sind Dirnen geworden, die Moses am Brunnen trifft und die ihn zu ihrem Wohnort hingeleiten[2]). Dem Brunnen, an dem Zippora den Moses trifft, soll nun nach o. p. 133 und p. 312 auch die Quelle entsprechen, welche die fliehende Hagar in der Wüste von Beer-Seba findet. Beer-Seba aber heisst »Brunnen von 7«, und zwar femininen Gegenständen oder Wesen. Möglich daher, dass die Sieben-Zahl der Töchter Reguel's im letzten Grunde mit dem Namen Beer-Seba zusammenhängt.

Wie nun die Saul-Samuel-Sage eine o. p. 133 über die Moses-Sage geäusserte Vermutung zu bestätigen scheint, so tut sie Das auch mit einer anderen. Denn sie macht es nunmehr wohl sicher, dass die Weisung Jahve's an Aaron, Moses entgegenzugehn, wirklich ein Rest der Träume *Gilgamesch*'s von *Eabani* und ihrer Deutung durch seine Mutter ist (o. p. 133 f.).

---

1) Genesis 21, 19.

2) Vgl. in Band II die Odysseus-Eumäus-Sage.

In dem ganzen uns beschäftigenden Stück der Saul-Sage zeigt sich Saul als ein *Eabani*. Dieser wendet sich, wie seine Tiere vor ihm davonlaufen, wieder der Hierodule zu und lässt sich von ihr dazu bestimmen, mit ihr nach Erech zu ziehn. Der Grund aber, weshalb Saul sich mit dem Knechte zu Samuel begibt, ist, dass Saul's Vater die Eselinnen weggelaufen sind[1]). Das sieht nach einem neuen Motiv aus der *Gilgamesch*-Sage aus, und vermutlich trügt auch der Schein nicht. Allein jedenfalls verbirgt sich hinter dem Motiv in der Saul-Sage zudem noch etwas Anderes.

Die Eselinnen gehören nicht Saul, sondern seinem Vater, und dieser Vater schickt ihn, weil sie ihm durchgegangen sind, und, um sie wiederzubekommen, mit dem Sklaven aus, welcher die Hierodule repräsentieren soll (o. p. 406 f.); wonach Saul dann zu der Ortschaft kommt, die der *Gilgamesch*-Stadt des Epos entspricht (o. p. 406 f.), um Samuel-*Gilgamesch*'s Rat wegen der entlaufenen Tiere zu erbitten[2]). In dem Epos aber werden dem Jäger seine Jagdtiere vorenthalten, Tiere, die sich auf dem Berge, bezw. Felde, wohl seines Vaters[3]), befinden. Darum geht der Jäger zu seinem Vater hin, um Dessen Rat wegen der ihm vorenthaltenen Tiere zu erbitten, und Der schickt ihn zur *Gilgamesch*-Stadt hin, um sich dort eine Hierodule zu holen und mit ihr dorthin zu gehn, wo die Jagdtiere sich aufhalten; und darum schickt ihn dann *Gilgamesch* mit der Hierodule ebendorthin. Durch sie soll er die Tiere dem *Eabani* abspenstig machen und so in seine Gewalt bekommen. Folglich sind die entlaufenen Eselinnen jedenfalls auch insofern die Tiere des *Eabani* in der Wüste, als es dem Jäger des Epos nicht gelingen will, sie in seinen Gruben und Garnen zu fangen; ist die Reise, welche Saul auf Befehl seines

---

1) I Sam. 9, 3. 2) I Sam. 9, 6.

3) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, p. 122 f., Z. 5.

Vaters macht und welche ihn mit dem Sklaven zu Samuel hinführt, auch der Gang des Jägers zu seinem Vater und der auf Dessen Befehl zu *Gilgamesch* hin, und zugleich auch noch des Jägers Reise mit der Hierodule zusammen zur Tränke hinaus; ist weiter Saul — wie Simson (s. o. p. 388) — ein Repräsentant nicht nur *Eabani*'s, sondern auch des Jägers; und ist endlich Saul's Vater ein Repräsentant von Dessen Vater. Abermals ist also der Vater des Jägers zu dem, bezw.: auch zu dem des *Eabani* geworden, ganz ähnlich wie in den bereits analysierten Sagen von Jakob, Abraham, Isaak und Simson (s. o. p. 388 f. etc.); und es wird nunmehr klar, dass das Wild, welches der Jäger Esau auf Befehl seines Vaters erjagen soll (o. p. 227), ein Gegenstück zu den Eselinnen ist, welche Saul auf Befehl seines Vaters suchen soll[1]).

Eabani wird in's Dasein gerufen, nachdem im Anfang des Epos die Götter, durch die jammernden Frauen von Erech mitleidig gestimmt, zu der Menschenmutter *Aruru* gesagt haben, sie, die *Gilgamesch* geschaffen habe, möge nun ein Ebenbild von ihm schaffen. *Aruru* erfüllt den Wunsch und erschafft nun durch ein göttliches Wunder *Eabani*. Diesen Anfang der Geschichte *Eabani*'s haben wir bereits mehrfach in mehr oder weniger verkümmerter Gestalt in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen nachweisen können, nämlich in denen von Jakob, von Abraham (s. o. p. 315 f.), von Isaak (o. p. 353 f.), und von Simson (o. p. 386 f.), und zwar in einer Geburt eines *Eabani* nach vorhergehender Unfruchtbarkeit von Dessen Mutter, einer Geburt, die wenigstens noch in der Abraham-Sage deutlich als ein Wunder erscheint[2]). Hierzu bietet nun die Saul-Samuel-Sage eine neue Parallele[3]), und diese ist mit Samuel ver-

---

1) Vgl. unten die Tobit-Sage und in Band II die Odysseus-Sage.

2) Genesis 18, 12 ff.

3) Die Aehnlichkeit zwischen der Vorgeschichte Samuel's und speziell der Joseph's ist natürlich nicht unbemerkt geblieben. S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 3.

knüpft: Elkana's eines Weib — damit beginnt die Saul-Samuel-Sage —, nämlich Peninna, hat Kinder, sein anderes Weib, Hanna, aber nicht. Einst betet Diese inbrünstig unter Tränen im Hause Jahve's um einen Nachkommen und gelobt, ihn Jahve als Nasiräer — der keinen Wein oder »Rauschtrank« trinken darf und dem man das Haar wachsen lässt — zu weihen. Der Priester Eli, der sie für trunken gehalten hat, erfährt von ihr, dass sie gebetet hat, und sagt ihr Erhörung ihres Gebetes zu. Nach einem Jahre hat sie einen Sohn, und nachdem sie ihn entwöhnt hat, bringt sie ihn zum Hause Jahve's nach Silo[1]).

Wie sich diese Geschichte zu der im *Gilgamesch*-Epos entsprechenden Episode verhält, ist in der Hauptsache aus dem oben p. 385 ff. Ausgeführten zu entnehmen: In der weinenden Hanna erkennen wir die jammernden Frauen von Erech wieder; und da Diese ihre Klagen zu den Göttern emporsenden, so dürfte das Urbild des Tempels, in dem Hanna betet, ein Tempel in Erech sein. Zugleich aber repräsentiert Hanna, so gut wie Simson's Mutter (o. p. 387), als Mutter des Samuel-*Eabani*, welcher die Geburt des Sohnes angekündigt wird, die Muttergöttin *Aruru*, der von den Göttern befohlen wird, *Eabani* zu erschaffen. Der Jahve-Priester Eli endlich, der Hanna den Sohn verheisst, ist, wie Jahve, der in der Abraham-, wie der Engel, der in der Simson-Sage das Entsprechende tut, ein Repräsentant der Götter, die *Aruru* heissen, ein Ebenbild des *Eabani* zu erschaffen (s. o. p. 387).

Aus unsrer Analyse der Simson-Sage, wie auch der Jakob-Sage (s. o. p. 264 und p. 385 f.), ergibt sich nun zugleich, dass Samuel, wie Simson und Joseph, ein Nasiräer ist, der keinen Wein oder Rauschtrank trinkt und dessen Haare nicht geschoren werden, weil er dem *Eabani* entspricht, der mit den Tieren zusammen Wasser trinkt und lange Haare hat wie ein Weib.

---

1) I Sam. 1.

Grade zur Simson-Sage hat aber der Anfang der Samuel-Sage auch noch weitere Beziehungen, die darum wohl nicht zufällig sind: Der Engel gebietet der Mutter Simson's, nachdem er ihr die Geburt eines Sohnes angekündigt hat, keinen Wein und keinen Rauschtrank zu trinken[1]); der dem Engel entsprechende Priester Eli aber hält Hanna, die Mutter Samuel's, für trunken, und daraufhin erklärt sie ihm, dass sie weder Wein noch Rauschtrank getrunken habe. Ferner: Nachdem sich der Engel der Mutter Simson's allein gezeigt hat, wird er ein zweites Mal von ihr und ihrem Manne gesehen (vgl. o. p. 387). Vermutlich ist dazu eine Parallele, dass, nachdem der Priester Eli der Hanna, der Mutter Samuel's, allein im Tempel den Sohn verheissen hat, sie und ihr Mann am nächsten Morgen, vermutlich wieder im Tempel, vor Jahve anbeten[2]).

Nach dem Epos hat die Muttergöttin *Aruru* früher *Gilgamesch* erschaffen und wird deshalb gebeten, auch noch ein Ebenbild von ihm zu erschaffen, in der Samuel-Sage aber hat eine andere Frau, Peninna, bereits Kinder, wie Hanna noch keine hat und um einen Sohn bittet und ihn dann erhält. Für die eine *Aruru* sind also in der Saul-Samuel-Sage anscheinend zwei Frauen eines Mannes, Peninna und Hanna, eingetreten. Dem *Gilgamesch*, den *Aruru* vor *Eabani* geschaffen hat, müssten somit — so scheint es — eigentlich die oder eines der Kinder der Peninna entsprechen, und, da sich unten herausstellen wird, dass Saul der eigentliche *Gilgamesch* der Saul-Samuel-Sage ist, so müsste Saul eines dieser Kinder der Peninna sein. Das aber ist er nicht. Denn er ist ein Sohn des Kis, Peninna aber ein Weib des Elkana. Folglich liegt hier irgendwie eine weitere Abweichung vom Epos vor[3]).

---

1) Richter 13. 2) I Sam. 1, 19.

3) In der Tobit-Sage ist bemerkenswerter Weise eine Hanna die Mutter eines *Gilgamesch*! S. unten die Tobit-Sage.

Das Motiv nun, dass von zwei Frauen eines Mannes die eine im Gegensatz zur anderen erst nach längerer oder langer Unfruchtbarkeit ein Kind gebiert, treffen wir auch sonst, und zwar mehrfach, in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Bekannt sind als solche zwei Frauen Rahel und Lea (vgl. o. p. 315 f.) und Sara und Hagar (ibidem) in der Jakob- und in der Abraham-Sage, und in diesen zwei Sagen ist der Sohn der lange unfruchtbaren Frau zwar richtig ein *Eabani* (ibidem), aber die Frau selber fraglos eine *Ischtar* und die Frau neben ihr die Hierodule des Epos (o. p. 294 f.). Also einerseits in der Saul-Samuel-Sage eine primäre Unfruchtbarkeit einer Frau (o. p. 420 f.), aber sekundäre Doppelheit der Frauen eines Mannes, und andrerseits in der Jakob- und in der Abraham-Sage eine primäre Doppelheit der Frauen, aber sekundäre Unfruchtbarkeit bei einer *Ischtar*; und grade in diesen zwei Sagen ist der *Eabani*, der Sohn der zuerst unfruchtbaren Frau, gegen die Vorlage, statt z. B. ein Bruder, ein Sohn des *Gilgamesch*. Folglich ist in ihnen — die »Liebesgöttin *Ischtar*«, die éine Gattin des *Gilgamesch*, mit der »Muttergöttin *Aruru*«, der Mutter des *Eabani*, zusammengefallen und so der *Eabani* der Sohn des *Gilgamesch* geworden. So ist also auch das Motiv der unfruchtbaren Frau neben einer anderen, fruchtbaren Frau — der Hierodule des Epos — entstanden, und ist es demnach in der Samuel-Sage ein Eindringling; wie dann wohl auch die zweite Frau neben der anderen[1]), und wie wohl auch das Motiv der Kränkung der nicht begnadeten Frau durch die begnadete[2]). Man begreift daher jetzt vollkommen, weshalb

1) Nach STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, p. 199, war es — im Widerspruch zu den Ergebnissen der Statistik, nach denen jetzt für höchstens 10% der Männer 2 Frauen dawären (laut einer fr. Mitteil.) — altisraelitische Bauernsitte, zwei Frauen zu haben. Diese Frauen entstammen aber wohl alle éiner — Sage! Ob STADE es übrigens auch für eine altisraelitische Bauernsitte hält, dass die eine der zwei Frauen immer zuerst oder gar bis in's hohe Greisenalter hinein unfruchtbar blieb?

2) Genesis 16, 4 f. und I Samuelis 1, 6.

Saul-*Gilgamesch* (s. u.) kein Sohn der fruchtbaren Peninna ist (vgl. o. p. 412).

Nach dem Urbilde der Saul-Samuel-Geschichte dürfte man nun, falls sich in ihr nur *Gilgamesch*-Epos-Stoffe in ungestörter Folge fänden, gleich hinter der Vorgeschichte Samuel's und seiner Geburt den oben p. 406 ff. analysierten Reflex der Jäger-Hierodulen-Episode erwarten, an einer gleichen Stelle also, wie der, an welcher ein solcher Reflex in der Simson-Sage in der Tat angetroffen wird (o. p. 385 f.)[1]. Diese Erwartung erfüllt sich aber nicht. Vielmehr wird zwischen den beiden Episoden von Samuel erzählt, wie er nach Silo zum Tempel Jahve's gebracht wird, wobei Hanna an Jahve ein Dankgebet richtet; wie dann Samuel vor Jahve dient; wie ein Gottesmann dem Eli wegen der Gottlosigkeit seiner zwei Söhne den Untergang seines Hauses ankündigt; wie Gott sich Samuel in Träumen offenbart; wie die Bundeslade an die Philister verloren geht und die Söhne Eli's im Kampfe gegen sie fallen, und wie darnach Eli stirbt; wie die Bundeslade von den Philistern wieder freigegeben wird und zu den Israeliten zurückgelangt; wie dann Samuel bei Mizpa opfert und die heranrückenden Philister durch den Donner Jahve's in die Flucht geschlagen werden; wie endlich das Volk von Samuel einen König begehrt und Samuel sich auf Jahve's Befehl dazu entschliesst, ihm seinen Willen zu tun[2]).

Von der Erbeutung und Zurückführung der Bundeslade als einer separaten *Gilgamesch*-Xisuthros-Geschichte war bereits o. p. 181 ff. und p. 405 die Rede. Welche Stelle das Opfer bei Mizpa und die Flucht der Philister in der israelitischen Sage einnehmen, darüber wird weiter unten in diesem Kapitel zu reden sein. Was ausserdem in I Samuelis Kap. 1,21 bis Kap. 8 erzählt wird, ist der sonstigen *Gilgamesch*-Sage fremd und kann daher von uns ignoriert werden. Nichts

---

1) Vgl. unten die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

2) I Sam. 1—8.

hindert übrigens, es wenigstens zum Teil, wenn nicht etwa ganz, als Wucherungen an der *Gilgamesch*-Sage zu betrachten[1]).

Dass die Kinder Israel einen König begehren und dass Jahve ihre Bitte erfüllen will, ist beiläufig gesagt, ein Motiv, zu dem sich in einem babylonischen Mythus, dem *Etana*-Mythus, ein Analogon findet — Götter suchen (wohl im Himmel und auf der Erde) einen König für die königlose Erde[2])—; aber dass zwischen den beiden Motiven ein Zusammenhang besteht, ist unerweislich, und es anzunehmen unnötig.

Mit Kapitel 9 befinden wir uns also wieder in der *Gilgamesch*-Sage.

Nachdem Saul die Nacht bei Samuel zugebracht hat, begiebt er sich auf den Heimweg. Samuel geleitet ihn und an der Stadtgrenze nimmt er eine Oelflasche und salbt Saul zum König über Israel[3]).

Geht Saul's Ankunft bei Samuel auf die *Eabani*'s bei *Gilgamesch* zurück, so haben wir — wie alsbald ganz deutlich werden wird — darin, dass Saul Samuel wieder verlässt, *Eabani*'s Flucht in die Wüste wiederzuerkennen. Dieser entspricht nun aber Jerobeam's Flucht nach Aegypten, vor welcher er den Propheten Ahia trifft und Dieser ihm die Königsherrschaft über die zehn Stämme ankündigt (o. p. 216). Dass wir hierin nun (a. a. O.) mit Recht die erste Begegnung zwischen *Gilgamesch* und *Eabani* wiedererkannten, und damit ein Echo davon, dass *Eabani* durch *Gilgamesch* königliche Ehren zu Teil werden und Dieser ihn daran erinnert, wird nunmehr durch die Saul-Samuel-Sage bestätigt. Denn der Prophet Samuel, der

1) Fast scheint es, als ob die wissenschaftliche Quellenscheidung unsern Untersuchungen parallel liefe. Denn sie weist Kap. 2—8 anderen Quellen zu wie Kap. 9 f. mit der Jäger-Hierodulen-Episode. Allein einer von diesen anderen Quellen weist man auch die Vorgeschichte und Geburt Samuel's zu, die sich doch nach o. p. 414 mit dem in Kap. 9, 1 ff. Erzählten zusammenschliesst.

2) *Keilinschr. Bibl.* VI, I, p. 584 f.

3) I Sam. 9 f.

Saul-*Gilgamesch* (s. unten) zum König salbt, ist ein genaues Gegenstück zum Propheten Ahia, der Jerobeam-*Gilgamesch* an gleicher Stelle der Sage zum Könige erklärt; und Saul, der vorher zu Samuel kommt, ist fraglos ein *Eabani*, der zu einem *Gilgamesch* kommt (o. p. 406 f.).

Ahia ist ein Prophet aus Silo, Samuel ist ein Prophet, und er diente zuerst im Tempel in Silo. Ja, wenn die Lade mittlerweile von Silo nach Kiriath-Jearim gekommen ist (o. p. 219, sowie p. 182) und damit Samuel's Dienst in ersterer Stadt aufgehört hat, so ist Das wohl, oder doch vielleicht, ein Novum, das durch den Einschub eines heterogenen Stoffs in die Saul-Samuel-Sage hineingekommen ist, durch die Geschichte nämlich von der Heimbringung der Lade aus dem Philisterland, zu der ihre vorherige Wegführung nach einer verlorenen Schlacht natürlich als ein sekundäres Komplement gehört (o. p. 187 f.). Vorher ist die Lade in Silo, vorher Samuel dort gewesen. Also hat er, ehe die Erbeutung der Lade und ihre Heimbringung eingeschoben wurden, wohl nur in Silo als Prophet gewirkt, wie der mit ihm korrespondierende Ahia von Silo, und ähnlich wie der Beiden parallele Eleasar der Sage von Josua I (s. o. p. 219)!

In Samuel hätten wir also nun zum zweiten Mal für *Eabani* einen Propheten[1]), nachdem wir für ihn oben schon viermal einen Priester gefunden hatten (Aaron, Eleasar I, Eleasar II, Esra; s. o. p. 185 f. und p. 192).

Von den oben erwähnten königlichen Ehren, die *Gilgamesch* dem *Eabani* zuteil werden lässt, scheint nun die Saul-Samuel-Sage auch noch verschiedene Einzelheiten bewahrt zu haben. Nachdem *Gilgamesch* seinen Freund bei sich aufgenommen hat, lässt er ihn von da an Speisen geniessen, wie sie Göttern zukommen, und Wein, wie er Königen zukommt, weist er ihm ein »grosses«, prunkvolles Schlafgemach und einen Ehrensitz zu seiner

1) Weitere Propheten als *Eabani*s haben die Sagen von David, Nathan und Jonathan, Elisa und Elias, sowie von Jesus, Johannes und Lazarus. Siehe unten.

Linken an und die Könige der Erde küssen seine Füsse. An all' Dies erinnert *Gilgamesch* selbst den *Eabani*, ehe Dieser ihn wieder verlässt und in seine Wüste zurückflieht[1]). Saul aber wird, wie er mit Samuel zusammentrifft, alsbald von Diesem zum Essen eingeladen und an ihn wird dann von Demselben die Frage gerichtet: »Wem gehört alles Begehrenswerte in Israel? Doch wohl dir und dem ganzen Hause deines Vaters?« Darnach weist Samuel dem Saul und seinem Knechte oben an der Tafel Plätze an und lässt Saul eine Fleischkeule, gewiss als eins von den besten Stücken, vorsetzen. Später schläft dann Saul auf dem Dache von Samuel's Haus, und darnach verlässt er ihn wieder und kehrt in sein Vaterhaus zurück[2]). All' Dies allerdings, weil Saul Samuel's Ehrengast ist. Aber Das ist er doch, weil er ein *Eabani* als ein hochgeehrter Gast in *Gilgamesch*'s Hause ist. Und darum sind die zwei einander so ähnlichen Stücke der beiden Sagen doch wohl blutsverwandt.

Wie Saul sich von Samuel getrennt hat, trifft er in der Nähe von Bethel bei dem »heiligen Baume (von) *tābōr*« drei Männer, deren einer ihm zwei Brotfladen gibt. Darnach gelangt er nach Gibea oder genauer »G(g)ibea Gottes«, vielleicht seinem Wohnort, und der Geist Gottes kommt über ihn, dass er sich wie ein *nābī̓*, ein »Verzückter«, geberdet, und dann kommt er in sein Haus[3])[4]). Wir müssten uns, falls der Faden des Epos in der Saul-Geschichte noch weiter liefe, jetzt in *Eabani*'s zweiter Wüstenepisode befinden. In der Wüste treffen wir nun im Epos den dahin entwichenen *Eabani*, wie er von Hunger und Elend redet und ihm dann der Sonnengott vom Himmel her Mut ein-

---

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, I. p. 138 f. und vgl. o. p. 8 f.

2) I Sam. 9 f.

3) So, ob nun mit WELLHAUSEN (*Text der Bücher Samuelis*, p. 75), für *habbāmā* des hebräischen Textes in Kap. 10 Vers 13 *habbājetā* = »in's Haus« zu lesen ist, oder mit BUDDE (zu den Büchern Samuel, p. 70) und gegen WELLHAUSEN (l. c.) *haggib̔ ātā*, d. i. »nach Gibea«. 4) I Sam. 10.

spricht. An gleicher Stelle der Sage erscheint oder offenbart sich doch Gott dem Moses im flammenden Busch (s. o. p. 134), bezw. in Midian (s. o. p. 229), dem Jakob in Bethel oder Lus, d. i. Mandelbaum, bezw. Haran (s. o. p. 226 und p. 228 f.), und Gott oder sein Engel zweimal der Hagar, dabei einmal vom Himmel her und während Ismael als *Eabani* unter einem Strauche liegt (s. o. p. 296 f. und p. 314). Also ist der Baum bei Bethel, zu dem Saul gelangt, ein Gegenstück zu dem Busche in der Moses- und in der Abraham-Sage und zu dem »verhüllten« Baum bei Bethel in der Jakob-Sage; und der Geist Gottes, der in Gibea auf Saul herabkommt, zu Gott, der sich Moses beim Horeb offenbart u. s. w., und darum ein Vertreter des Sonnengottes, der vom Himmel her zu *Eabani* spricht[1]).

Unter dem Strauch in der Wüste liegt als ein *Eabani* der verschmachtende Ismael; beim Baume in der Nähe von Bethel werden Saul zwei Brote gegeben — zwei Brote wohl, weil je eines für ihn und seinen Begleiter —, also hungert ihn; und *Eabani* spricht in der Wüste von Hunger. Also haben wir in der Abraham-Sage und in der Saul-Sage wohl die ersten deutlichen Spuren von einem in der Wüste verschmachtenden *Eabani*[2]).

Bethel in der Jakob-, Bethel in der Saul-Sage. In der Jerobeam-Sage kommt nun ein Gottesmann zum heiligen Baum bei Bethel, und unter ihm sitzend wird er eingeladen, in Bethel zu essen (und zu trinken)[3]). Dass auch Das ein Seitenstück zu unsrer Episode ist, scheint sehr wohl möglich, kann aber wegen der ganz verschiedenen Umrahmung nicht mit Bestimmtheit behauptet werden.

---

1) Vgl. unten die Elisa-Elias-, die Jonas- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage und in Band II die Buddha-Sage.

2) Vgl. unten die Elisa-Elias-Sage, die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage, und in Band II die Buddha-Sage.

3) I Könige 13.

Saul wird zum Könige gesalbt, und kommt als zukünftiger König nach Haus, ohne alsbald König zu werden, und Jerobeam flieht an gleicher Stelle der Sage als zukünftiger König nach Aegypten, ebenfalls, ohne alsbald König zu werden. Warum lässt die Sage sie nun nicht gleich auch König werden? Die Antwort hierauf haben wir, scheint's: Weil grade auch die Sage verlangt, dass sie zunächst anderswohin gehen, nämlich als »*Eabani*s in die Wüste zurück«. Aber Das ist nicht Alles. Wir haben, wie wir unten p. 421 f. sehn werden, auch zu antworten: Weil dieselbe Sage verlangt, dass sie erst später bei einer bestimmten Gelegenheit König werden.

Nichtdestoweniger lässt die Saul-Sage den Saul nun zum Ueberfluss auch noch vorher durch das von oder doch vor Samuel geworfene Los zum König wählen[1]), wozu aber die sonstige *Gilgamesch*-Sage keine Parallele zu bieten scheint und das *Gilgamesch*-Epos auch nicht bietet, gleichwohl aber eine Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Um Das zu erkennen, wird zunächst festzustellen sein, in welchem Verhältnis die Hauptfiguren der Sage von Saul und Samuel zu denen der anderen bisher analysierten *Gilgamesch*-Sagen stehn.

Wir erkannten (o. p. 410 ff.), dass Samuel's Vorgeschichte die eines *Eabani*, und dass in Uebereinstimmung damit auch seine Geburt die eines *Eabani* ist. Ebenso kennzeichnet ihn sein Nasiräertum als einen *Eabani*. Hierzu mag schon jetzt gestellt werden, dass Samuel in einem Rama, d. i. »Höhe«, geboren[2]) und begraben wird[3]). Denn Das sieht wie eine Parallele dazu aus, dass von den zwei dem *Eabani* entsprechenden Eleasars der eine in einem Gibea, d. i. »Hügel«, begraben wird, und der andere auf einem gibea *(gibʿā)* wohnt, und dass Aaron-*Eabani* auf einem Berge Hor, d. i. wohl »Berg«, stirbt (und begraben wird; s. o. p. 185). Doch wird auf diese Analogien nicht

1) I Sam. 10. 2) I Sam. 1, 19 f. 3) I Sam. 25, 1.

Viel zu geben sein. Was vorher erwähnt ward, charakterisiert Samuel indes jedenfalls als einen *Eabani*. Allein in der Jäger-Hierodulen-Episode übernimmt er fraglos die Rolle des *Gilgamesch* und tritt Saul für ihn als *Eabani* ein, indem Saul ihn aufsucht, von ihm zum Könige gesalbt wird u. s. w. Saul ist also der *Eabani* der Jäger-Hierodulen-Episode. In dieser ist aber anscheinend in sämtlichen bisher untersuchten *Gilgamesch*-Sagen, soweit sie diese Episode erhalten haben, der *Gilgamesch* für den *Eabani* eingetreten und andrerseits der *Eabani* für den *Gilgamesch* (s. o. p. 402 u. s. w.). Also ist zu erwarten, dass Saul in der Hauptsache nicht etwa ein *Eabani*, sondern vielmehr ein *Gilgamesch* ist.

Nun sind, wie nachgrade jedem meiner Leser bekannt sein dürfte, hinter die Jäger-Hierodulen-Episode, also hinter *Eabani*'s zweiten Aufenthalt in der Wüste, in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage die Plagen und die Sintflut eingeschoben, und zwar als Erlebnisse des *Gilgamesch*; die Plagen, deren erste die Löwen- und Schlangen-Plage ist (o. p. 328 ff. u. s. w.) und in deren Reflex innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage der *Gilgamesch* mehrfach als Befreier getroffen wurde (o. p. 210 ff.). Wäre diese somit in der Saul-Sage erhalten, so könnte sie nach dem oben p. 415 ff. Ausgeführten hinter Saul's Rückkehr nach Gibea, und nach oben p. 210 ff. etwa als die harte Herrschaft eines fremden Königs erscheinen, dessen Joch Saul abschüttelt. Heimgekehrt nach Gibea, hört nun aber Saul, dass sein Volk von den Bewohnern von Jabes zu Hilfe gerufen wird gegen einen grausamen König eines Fremdvolks, einen Ammoniter-König, der ihre Stadt umlagert; und er eilt herbei, entsetzt die bedrängte Stadt und schlägt den König in die Flucht. Und dieser König heisst Nahas, und der Name bedeutet — »Schlange«[1]). Damit hätten wir Mehr

1) I Sam. 11.

gefunden, als wir erwarten konnten, nämlich ein erstes ohne Weiteres verständliches Zeugnis dafür, dass wirklich an der Löwenplage auch eine Schlange beteiligt ist; und da Nahas flieht, ohne dass sein Tod berichtet würde, eine Bestätigung dafür, dass auch der fliehende Pharao der Moses-Sage, dazu Rehabeam, der nach Jerusalem flieht, ohne getötet zu werden, während sein Fronmeister Adoniram gesteinigt wird, wirklich die Schlange, und darum Rehabeam's Fronmeister wirklich der Löwe der Löwenplage ist (s. o. p. 211 ff.).

Damit ist nun auch auf sein Urbild zurückgeführt, was dem Kampf bei Jabes vorhergeht und was ihm folgt: Ehe der göttliche Sieger im Löwenkampf in den Kampf zieht, fragt *Bēl* die Götter, wer in den Kampf ziehn wolle, und verheisst er dem Sieger die Königsherrschaft, und ruft dann, vielleicht den nachherigen Sieger, jedenfalls aber einen der Götter, zum Kampfe auf und nennt ihm den schon einmal genannten Siegespreis, nämlich die Königsherrschaft. Aber Dieser hat und äussert, wenigstens zuerst, Bedenken, die gewiss in seiner Furcht begründet sind. Nach der Besiegung des Löwen muss dann sein göttlicher Bezwinger König geworden sein. Hieraus ist, wie wir oben p. 138 f. und p. 215 erkannten, in der Moses-Sage geworden, dass Moses von Jahve geheissen wird, sein Volk aus der Gewalt des tyrannischen Pharao zu befreien, er aber zuerst verzagt ist; und in der Jerobeam-Sage, dass, wie sich Israel von dem tyrannischen Rehabeam losreisst, Jerobeam König von Israel wird. Jetzt kennen wir die Parallele hierzu in der Saul-Sage: In Mizpa wird Saul von Samuel zum Könige ausgelost, von Samuel als Repräsentanten des Götterherrn *Bēl* natürlich, weil Samuel ihn vorher zum Könige gesalbt hat (o. p. 415). Wie man ihn aber sucht, ist er zuerst nicht zu finden; denn er hat sich versteckt. Darnach findet man ihn und er wird zum König ausgerufen. Später zieht Saul gegen die Ammoniter, und nachdem er sie besiegt hat,

macht ihn das Volk in Gilgal zum König[1]). Es leidet somit keinen Zweifel, dass a) Saul's Auslosung zum König, sein Kampf gegen die Ammoniter und seine Einsetzung zum König vorschriftsmässig die Vorgeschichte und Geburt Samuel's und Saul's Salbung durch Samuel und was damit zusammengehört fortsetzen[2]); und dass b) 1. Saul's Salbung zum König, 2. seine Auslosung zum König und 3. seine Einsetzung zum König gleichermaassen Bestandteile einer und derselben israelitischen *Gilgamesch*-Sage sind[3])[4]).

Nunmehr lassen sich auch noch weitere Parallelen zu Einzelheiten der Jabes-Episode nachweisen.

In den oben erörterten *Gilgamesch*-Sagen, in denen an die Stelle der Schlange ein menschlicher König getreten ist, sind, wie wir erkannten, der *Bēl* der Sintflut und die Schlange der ersten Plage zusammengefallen (o. p. 145, 212 ff., 241, 292 u. 381), so dass es sich nicht ohne Weiteres feststellen liesse, wo die Schlange eigentlich zu Hause ist. Zum ersten Male finden wir nun in der Saul-Samuel-Sage die letztere durch einen König für sich dargestellt. Denn, wie sich zeigen wird, ist das Sintflutvolk in der Saul-Sage das Volk der Philister und demgemäss *Bēl* durch die

1) I Sam. 10, 17 ff. und 11, 15.

2) KUENEN's, auch von BUDDE (zu den Büchern Samuel, p. 59) geteilte Ansicht, dass I Sam. Kap. 9, 1—10, 16 und vielleicht auch Kap. 11 erst später zu der Erzählung hinzugewachsen seien, ist also irrig.

3) Man darf sich demnach, gegen die herrschende Meinung (s. WELLHAUSEN in BLEEK's *Einleitung in das Alte Testament*[4], p. 210 ff.), durch dies fraglos befremdliche Nebeneinander nicht etwa dazu verleiten lassen, Saul's Auslosung zum König einer anderen Quelle wie seine Salbung durch Samuel und die Ammoniter-Episode zuzuweisen! Wenn nun aber nicht einmal ein anscheinend so widerspruchsvolles Nebeneinander zu einer Quellenscheidung berechtigt, dann wird man begreifen können, wie unsicher von jetzt an jede Textkritik wird, die nur mit der Widerspruchs- und Unebenheitstheorie operiert. Mehr hierüber im Folgenden.

4) Dass sich die Königskrönung als »naturgemässe Folge des Siegs« (BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 73) begreifen liesse, macht sie, angesichts des unhistorischen Siegs, natürlich nicht historisch.

Philister-Könige vertreten, während der Repräsentant der Schlange in dieser Sage ein Ammoniter-König ist. Also der einzige bis jetzt von uns nachgewiesene König, der nur der Schlange entspricht und noch »Schlange« (Nahas) heisst, ist König von Ammon im Osten. Hiermit scheint nun zusammenzuhängen, dass Rehabeam, die Schlange (und der *Bēl*) der Jerobeam-Sage (o. p. 212 ff.), Sohn einer Ammoniterin, und dass Salomo, der ja zugleich der Schlange entspricht (o. p. 214 f.), der Gatte dieser Ammoniterin ist[1])[2]).

Wie die Boten aus Jabes mit der Bitte um Hilfe nach Gibea gelangen, kommt Saul grade hinter seinen Rindern her vom Felde heim, und, mitten aus seiner gewohnten Beschäftigung herausgerissen, rüstet er sich alsbald zum Zuge gegen Nahas[3]). Ganz wie vor dem Löwenkampf, dem die Jabes-Episode entspricht, der Gott *Tischchu* (s. o. p. 139 Anm. 3) grade damit beschäftigt ist, eine ihm aufgetragene Arbeit zu erledigen, wie ihn *Bēl* zum Kampfe aufruft. Damit mag nun auch zusammengehören, dass Moses, als der nachherige Sieger im Löwenkampf (o. p. 139), am Horeb von seiner Herde weggerufen wird. Mag. Denn in der Szene am Horeb ist er ja zugleich der in die Wüste entflohene *Eabani* (o. p. 134), und die Herde, die er bei sich hat, könnte daher Tieren entsprechen, welche der einstige Hirte *Eabani* in der Wüste wiedergefunden hat[4]).

Auf die böse Kunde aus Jabes hin, zerstückt Saul-*Gilgamesch* zwei Rinder und schickt die Stücke in ganz Israel umher[5]). Das erinnert, wie man schon ausgesprochen

1) I Kön. 14, 21. Die LXX machen Rehabeam zu einem Enkel unsres Nahas (hinter Kap. 12, 24 von I Kön.).

2) Zu Ammonitern im Osten als dem Volk der Schlange vgl. unten die Jephthah-Sage. In der Gideon-Sage entsprechen aus dem Osten gekommene Midianiter. Vgl. auch unten die Elisa-Elias-Sage, die von Kusan-Risathaim und in Band II den Mythus von Typhoeus im Arimer-Lande.

3) I Sam. 11, 4 ff.

4) Vgl. unten die Elisa-Elias- und die Gideon-Sage.

5) I Sam. 11, 7.

hat[1]), an die Zerstückelung der Frau des Leviten durch ihren eigenen Mann (o. p. 369), einen *Gilgamesch*, wonach Dieser die Stücke in ganz Israel umherschickt[2]). Dies geschieht indes nach der Schändung der Frau und vor den Kämpfen bei Gibea, also in einer *Chumbaba*-Episode; das Seitenstück in der Saul-Sage aber finden wir schon vor dem Reflex des Schlangen-Kampfs. Doch lässt sich diese Differenz allerdings zum Teil ausgleichen. Denn die eigentliche Sintflutkatastrophe, die nach dem Schema jener *Chumbaba*-Episode vorhergehn müsste, fehlt ja der Sage vom Leviten. Aber immerhin folgt die Zerstückelung der Frau doch dem Besuch bei dem alten Mann in Gibea, also einem Vorspiel zur Sintflutepisode; in der Saul-Sage aber steht die der Rinder vor dem Kampf, der einem Reflex jener Episode noch vorhergeht. Es lässt sich daher wenigstens nicht behaupten, dass das Motiv in beiden Sagen bodenwüchsig, und sehr wohl annehmen, dass es in eine der beiden Sagen durch Entlehnung hineingeraten ist[3]).

So sicher es nun ist — Wer's noch nicht glauben will, kann sich bei gutem Willen zu glauben durch Nachfolgendes überzeugen lassen —, dass Nahas die Schlange der Löwenplage ist, so auffallend ist das Lokal der Belagerung. Denn Moses-*Gilgamesch*'s »Schlange«, der Pharao (o. p. 212 ff.), bedrückt das Volk Mosis in seinen Wohnsitzen, ebenso Jerobeam-*Gilgamesch*'s »Schlange«, Rehabeam (o. l. c.), das Volk Jerobeam's, wie auch Jakob-*Gilgamesch*'s »Schlange«, Laban (o. p. 241), Jakob selbst schlecht behandelt[4]). Anders Nahas. Er bedrängt nicht etwa ganz Israel oder etwa nur grade Saul-*Gilgamesch*'s Stamm, Benjamin, sondern nur eine einzige israelitische

1) S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 75.

2) BUDDE scheint l. c. aus der Aehnlichkeit der zwei Motive auf eine Identität der Gewährsmänner dafür zu schliessen. Aber mit welchem Recht?

3) S. unten die Elisa-Elias-Sage.

4) Vgl. auch unten die Elisa-Elias-, die Gideon- und die Jephthah-Sage.

Stadt, nämlich Jabes in Gilead. Für diese Abnormität weiss ich nun allerdings eine Erklärung. Ob sie aber das Richtige trifft, steht dahin: Wir erkannten oben (p. 139, p. 145, p. 212 ff., p. 241 ff., p. 330 ff. und p. 381), dass der Pharao des Auszugs, Rehabeam, Laban und ein Micha in der Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim die Schlange der Löwenplage und der *Bēl* der Flut seien; dass ferner in den zugehörigen Sagen, wie wohl auch in der Kedorlaomer-Episode der Abraham-Sage, die Schlangen- und Löwenherrschaft und die Sintflut eng mit einander verschmolzen, ja sogar in einander geschoben sind; trotzdem, dass in der Moses-Sage alle babylonischen Plagen zwischen der Sintflut und der Löwenplage in der Hauptsache an ihrer alten Stelle, ja diese Plage selbst an erster Stelle, wie in der Ursage, erhalten geblieben sind. Das ist dadurch möglich geworden, dass die sämtlichen Plagen in die Zeit der »Schlangenherrschaft«, nämlich der Herrschaft des Pharao's des Auszugs, verlegt worden sind. Vgl. auch noch weiter die Abraham-Sage, in welcher gar lediglich der dem Pharao des Auszugs entsprechende Pharao und Dessen Doppelgänger Abimelech mit Familie, bezw. mit Frauen, von Strafen heimgesucht werden, die ein Rest der Plagen sind, und darnach Abraham als Xisuthros ihr Land verlässt (o. p. 290 ff. und p. 309 ff.). Nun folgt auch der Jabes-Episode, als einem Reflex der Schlangen- und Löwen-Plage, als nächstes Stück von der israelitischen *Gilgamesch*-Sage ein Reflex der Sintflutgeschichte (s. unten). Andrerseits haben wir schon 1. in einer Reihe von Fällen Sintflutbergepisoden im Osten vom Jordan und vom toten Meere, u. A. auch einmal in Gilead, festgestellt (s. o. p. 305), und 2., dass in drei Sintflutepisoden innerhalb der oben analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen in Uebereinstimmung mit der Ursage eine Sieben-Zahl von Tagen figuriert (o. p. 148 f., p. 160 f. und p. 245). Wenn somit Saul auffallender Weise in der Jabes-Episode nach Jabes in Gilead kommt, und zwar, nachdem den Bewohnern von Jabes

eine siebentägige Frist gewährt worden ist[1]), so mag Das aus Saul's Sintflutepisode stammen.

Für eine Belagerung grade von Jabes gibt es aber auch noch eine andere Erklärung: Die grosse Schlange der ersten Plage ist eine Wasserschlange, und an dieser Plage irgendwie das Meer beteiligt, ja zu ihrer Zeit ist anscheinend ein Teil von Babylonien von Wasser umgeben und nur dieser Teil trocknes Land. Und dass der israelitischen *Gilgamesch*-Sage ein derartiges Motiv nicht abhanden gekommen ist, zeigte uns ja schon die ägyptische Plage durch die dem Nile entsteigenden Frösche, aber auch wohl der Umstand, dass in der Daniel-Sage die vier Tiere dem Meere, und der, dass in der Jakob-Sage die 2×7 Kühe dem Nile entsteigen (o. p. 141, p. 198 sowie p. 261). Jabes-*Jābēsch*, der Name der von König »Schlange« umlagerten Stadt, bedeutet nun aber »trocken«. Sollte diese Bedeutung an der auffallenden Lokalisierung der von König »Schlange« umschlossenen Stadt wenigstens auch schuld sein? Sollte also Nahas auch deshalb grade Jabes umlagern, weil sein Urbild sich in einem Meere aufhielt, das ringsum einen trocken gebliebenen Teil von Babylonien umgab und Jabes »trocken« heisst??

Das nun folgende Kapitel 12, in dem Samuel von den Israeliten Abschied nimmt, interessiert uns hier nicht. Es hat keine Berührungspunkte mit der babylonischen *Gilgamesch*-Sage und soll übrigens zu einer anderen Quelle gehören, wie das unmittelbar Vorhergehende.

In Kapitel 13 f. findet Kapitel 11 mit dem Sieg über die Ammoniter, nach der Textkritik zumeist aus gleicher Quelle, seine anscheinend ursprüngliche Fortsetzung. Nach dem in diesen zwei Kapiteln erzählten Philister-Krieg wird in Kapitel 15 von einem Kampf gegen Amalek berichtet, der sich als ein neuer *Chumbaba*-Kampf, somit als ein Seitenstück zu Mosis Kampf gegen Amalek, erweisen wird.

---

1) I Sam. 11, 3.

Wenn wir darum auch in Kapitel 13 f. in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage bleiben, so kann der Philister-Krieg nur ein neuer Reflex der Sintflutepisode sein, die, wie sich ja bereits erkennen liess, mehrfach in einen Kampf gegen einen Landes- oder Volksfeind ausgeartet ist. S. oben die Sage von Josua I (o. p. 160 f.) und die von Daniel und Josua III (p. 197 und p. 208), und vgl. die von Jerobeam (o. p. 213). Andrerseits sind die Philister schon zweimal, d. h. eigentlich nur in éiner Sage, als das Sintflutvolk aufgetreten. S. die Sage von Josua II (o. p. 181 ff.) und die von Simson (o. p. 396 und p. 405). Nach einer siegreichen Schlacht gegen die Philister lässt nun aber Saul einen grossen Stein heranwälzen[1]), und auf diesem schlachten seine Leute Schafe, Rinder und Kälber von der Beute. Darnach erbaut Saul, nach den LXX ebendort, einen Altar, den ersten, den er Jahve errichtet hat[2])[3]). Das erinnert an den grossen, bei Beth-Semes stehenden oder liegenden Stein, auf dem in der Sage von Josua II als auf einem Sintflutbergaltar geopfert wird[4]), und an all' die entsprechenden Stein- und zugehörigen Altarerrichtungen und Opfer auf Sintflutbergen (o. p. 183 f., p. 148, p. 164, p. 175, p. 191 f., p. 243 ff., p. 254, p. 318 u. p. 376), umsomehr, als noch eine Reihe von *Gilgamesch*en in ihrer Sintflutepisode als Xisuthrose ihren ersten Altar errichtet und ihr erstes Opfer darbringt (Moses (?), Josua I, Josua III, Jakob, Abraham; s. ll. s. ll.).

Wir befinden uns also — das Folgende wird Dies noch weiter bestätigen — abermals auf einem »Sintflutberge«, ohne dass diesmal ein Berg genannt würde, und

---

1) Im Hebr. *gālal*. Beachte o. p. 246 f.! 2) I Sam. 14.

3) Gewiss mit Recht nimmt BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 100, an, dass dieser Altar mit dem Stein nicht identisch ist.

4) Der »grosse Stein«, den Saul herbeischaffen lässt, ist schon früher mit dem bei Beth-Semes verglichen worden, als man noch nicht wissen konnte, dass die beiden in gleichem Zusammenhang erscheinen! S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 99.

abermals spielt der *Gilgamesch* die Rolle des Xisuthros, wie in allen bisher analysierten *Gilgamesch*-Sagen, in denen die Sintflutsage noch vertreten ist (o. p. 317 f. u. s. w.). Nun haben wir bereits oben festgestellt, dass Mosis Bund mit Gott bei seinem Sintflutberge Sinai (o. p. 148), Josua's mit Gott (?) bei Sichem — und damit bei oder auf seinem Sintflutberge Ebal — (o. p. 175) und Jakob's Bund mit Laban auf seinem Sintflutberge in Gilead (o. p. 243 f.) dem Noah's mit Gott auf dem Sintflutberge in Ararat-Armenien entsprechen (o. p. 147 ff.). Wir werden uns daher nicht darüber wundern, wenn wir in der uns beschäftigenden Episode auch einen Zug wiederfinden, der anscheinend für die noachische Sintflut charakteristisch ist: Der grosse Stein wird auf Saul's Befehl herangewälzt, damit die Leute auf ihm ihr Vieh schlachten und es ohne das Blut essen[1])[2]). Auf dem Sintflutberge Noah's aber erlässt Jahve — in unsrer Genesis nur nach P[3]) — das Verbot, Fleisch noch mit dem Blute darin zu essen[4]). Ist dies Verbot ein Seitenstück zu dem Gebot, Verbot oder Gesetz, das wir mehrfach als Zubehör der Sintflutepisode nachweisen konnten (s. o. p. 149 f., p. 152, p. 164, p. 174 f., p. 192, p. 193 f., p. 251 f.), so enthält also auch die Saul-Sage noch eine Spur davon.

Nachdem der Altar errichtet ist, soll Saul's ältester Sohn Jonathan wegen eines unwissentlich begangenen Delikts auf Befehl seines Vaters sterben, aber das Volk »löst« ihn[5]). Das erinnert an zwei Geschehnisse, in denen wir Parallelen zu einander vermutet haben: den Erlass des göttlichen Gebots an das Volk bei Sukkoth und auf dem Sinai, den Erstgeborenen Gott zu weihen, aber zu-

---

1) I Sam. 14.

2) S. hierzu BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 99.

3) Eine neue Tatsache, neben so vielen, bereits oben berührten, anderen, welche uns zeigt, dass P genau so gut, wie J und E, aus alter Ueberlieferung schöpft.

4) Genesis 9, 4.

5) I Sam. 14.

gleich zu lösen (o. p. 319), und die Lösung des durch göttlichen Befehl zur Opferung bestimmten Erbsohnes Abraham's auf dem Berge des *Mōrījjā*-Landes (o. p. 318). In beiden meinten wir Ereignisse erkennen zu dürfen, die zur »Sintflut« in Beziehung stehen. Die Saul-Sage bestätigt Dies nunmehr. Denn Saul will ja seinen ältesten Sohn töten und das Volk löst ihn unmittelbar nach Errichtung des Altars, der dem von Noah auf dem Sintflutberge errichteten Altar und Gegenstücken dazu in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen entsprechen soll! Also dürfen wir nun schon mit einiger Sicherheit behaupten: Nach verschiedenen Reflexen der Sintflutsage innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage hat der Sintflutheld und *Gilgamesch* seinen ältesten Sohn töten oder genauer opfern wollen, ist aber daran verhindert worden, und darnach ist ein Ersatz für ihn geopfert oder doch irgendwie dargeboten worden[1]). Ob für Jonathan nun ein Tier oder ein Ersatzmann getötet worden ist, ersieht man nicht aus der Darstellung des ersten Samuel-Buchs. Die Analogie der Parallelsagen spricht für Ersteres (gegen z. B. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 103).

Hiermit haben wir nun vielleicht auch Parallelen zu einer weiteren bisher anscheinend isoliert dastehenden Einzelheit in Noah's Sintflutbergepisode gefunden: Der Heranwälzung des grossen Steins zu dem Zweck, den verbotenen Blutgenuss zu verhindern, folgt in der Saul-Sage die Verhängung der Todesstrafe über Saul's Sohn und Dessen Lösung, vermutlich durch ein Tier, die Parallele zu dem von Gott befohlenen Ersatz eines Menschenopfers (durch je ein Tieropfer?) in der Moses- und der Abraham-Sage (s. o. p. 428 f.). Jenem Verbot des Blutgenusses soll das in Noah's Sintflutbergepisode entsprechen (o. p. 428). Nun aber folgt diesem das Verbot, Menschenblut zu vergiessen[2]).

1) Vgl. unten die Gideon- und die Jephthah-Sage und in Band II die Menelaus-Agamemnon- und die Jason-Phrixos-Argos-Sage.

2) Genesis 9, 6 (vgl. Vers 5).

Eine Verbindung zwischen diesem und dem von Gott befohlenen Ersatz eines Menschenopfers durch ein anderes Opfer anzunehmen scheint somit berechtigt zu sein, und darum auch die Frage: Nimmt jenes Verbot, weil in einer Sintflutbergepisode erlassen, ursprünglich auf einen solchen Ersatz Bezug, hat also auch Noah einmal nach seiner Sintflut einen seiner eigenen Söhne opfern wollen — und zuerst sollen? —, oder hat umgekehrt etwa erst das Verbot — das demnach der Sintflutepisode innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage abhanden gekommen wäre — in dieser ein solches Motiv erzeugt?

Eine Beantwortung dieser Frage ist mit der einer anderen verkettet, der nämlich, wie sich jenes Ersatzopfer zu dem schon so oft erwähnten Sintflutopfer verhält, das nicht als ein Ersatzopfer bezeichnet wird. Sind die beiden Opfer ursprünglich identisch oder nicht? Lassen wir die Tatsachen reden. Moses lässt beim Sinai opfern (o. p. 148); Derselbe verkündet dem Volk das Gesetz von der Weihung und Lösung der Erstgeburt (o. p. 319); aber von einer eigentlichen Ausführung dieses Gesetzes durch ihn hören wir Nichts. Abraham will auf Gottes Befehl seinen Sohn opfern, opfert aber dann statt seiner einen Widder (o. p. 318); aber von einem anderen Xisuthros-Opfer Abraham's berichtet die Genesis Nichts. Saul's Krieger endlich schlachten ihre Rinder und Schafe auf dem grossen Stein und Saul errichtet einen Altar; aber dass er auch opfert, wird wenigstens nicht ausdrücklich gesagt; und dann will er seinen Sohn töten lassen; aber Der wird nun durch das Volk, d. h. die Krieger, gelöst, ohne dass indes gesagt würde, womit und wie. Also, wo Etwas wie eine Lösung der Erstgeburt erwähnt wird, wird nirgends fraglos ausser dieser ein Xisuthros-Opfer gemeldet, und ebenso umgekehrt. Das spricht dafür, dass das Ersatzopfer eben das Xisuthros-Opfer ist[1]). Was wäre auch wohl ver-

1) Vgl. unten die Gideon- und die Jephthah-Sage und in Band II die Menelaus-Agamemnon- und die Jason-Phrixos-Argos-Sage.

ständlicher, als dass die Sage neu erdichtet hätte, der Xisuthros hätte zum Dank für die Errettung aus der furchtbaren Katastrophe der Sintflut — die ohne jede Frage auch noch innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage einmal durch eine ganz ähnliche Katastrophe vertreten gewesen ist[1]) — statt ein Tier oder Tiere seinen ältesten Sohn opfern wollen?

Wir hören also in der Saul-*Gilgamesch*-Sage von einem Sintflutbergopfer, aber Nichts von einem Berge, bei oder auf dem es dargebracht würde, anders wie in der Moses-Sage, der von Josua I, der Jakob- und der Abraham-Sage (s. o. p. 148, p. 164, p. 243 f. und p. 318). Nun fand sich aber in Saul's Ammoniter-Episode — unmittelbar vor dem Philister-Kampf — Zweierlei, das an eine Sintflutepisode denken liess, nämlich ausser einem anderen Umstande der, dass Saul über den Jordan nach Gilead zieht. Denn in dem Ost-Jordan-Lande und südlich davon ward ja schon mehrfach der Berg der Sintflutsage innerhalb der *Gilgamesch*-Sage nachgewiesen (s. o. p. 425 f.), und wir durften daher fragen, ob Saul's Zug nach Gilead ursprünglich zu seiner Sintflutbergepisode gehört und auf die Ammoniter-Episode übergesprungen ist. Allein warum so weit in die Ferne schweifen, wo das Gute auch in der Nähe ist? Nach I Sam. 13, 7 sind ja die Israeliten vor den Philistern über den Jordan nach Gad und Gilead geflohen, und zwar nach einem Emendationsversuche Wellhausen's[2]) vielleicht durch die Jordan-Furten. Das ist ohne Zweifel jedenfalls auch ein Widerhall von der Flucht auf den Sintflutberg[3])[4]).

1) S. vorderhand u. die Jonas-Sage und die Jesus-Sage und vgl. vor Allem die Moses-, die Josua- und die Abraham-Sage (o. p. 146, p. 160 f. und p. 304 f. sowie p. 329).

2) *Bücher Samuelis*, p. 82.

3) Zu Jonathan's und seines Waffenträgers Handstreich siehe unten die Gideon-Sage.

4) Schon nach dem oben Ausgeführten dürfte es wohl nicht mehr haltbar sein, dass die beiden Kapitel mit dem Philister-Krieg zum Besten

Samuel und Saul sind der *Eabani* und der *Gilgamesch* eines und desselben Sagensystems. Es muss daher auffallen, dass, allerdings an ganz ungehöriger Stelle, nämlich, ehe von Saul überhaupt die Rede ist, im ersten Buch Samuelis von einem Opfer Samuel's erzählt wird, das auf's lebhafteste an ein Xisuthros-Opfer erinnert: Samuel gebietet den Israeliten, die ausländischen Götter abzuschaffen und Jahve allein zu dienen. Darnach versammelt er sie nach Mizpa. Dort schöpfen sie Wasser und giessen es vor Jahve aus und Samuel spricht ihnen Recht. Nun kommen die Philister mit ihren Fürsten in's Land herein, und Samuel opfert ein junges Lamm. Da donnert Jahve und bringt die Philister in Verwirrung, so dass sie fliehen und geschlagen werden. Hernach stellt Samuel zur Erinnerung an den Sieg zwischen Mizpa und *Haschschēn*[1]) oder *Jeschānā*[2]) einen Stein auf und nennt ihn »Stein der Hilfe« oder »Hilfestein«, vielleicht[3]) mit der Motivierung, dass er Zeuge dafür sei, dass Jahve ihnen geholfen habe[4]). Da haben wir eine ganze Reihe von Requisiten sonstiger Sintflutbergszenen beisammen: die Abschaffung der fremden Götter (s. o. p. 252 f.), ein Mizpa als Versammlungsort (vgl. o. p. 245 u. p. 375)[5]), das Ausgiessen des Wassers (vgl. o. p. 251 f.), das Rechtsprechen (vgl. dazu die Gesetz-

---

gehören, was uns an wahrhaft geschichtlicher Darstellung aus alter Zeit erhalten ist (gegen BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 82).

1) Das wäre »dem Zahn«.

2) So liest WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 68, nach den LXX: *τῆς παλαιᾶς*.

3) Wenn nämlich mit WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 68, in I Sam. 7, 12 für ʿ*ad hēnā* etc. ʿ*ēd(ā) hīʾ kī* etc. zu lesen wäre, was meiner Ansicht nach aber unnötig ist.

4) I Sam. 7.

5) S. ferner die Jephthah-Sage. Dass dieses Mizpa nach der Zerstörung Jerusalem's als der religiöse Mittelpunkt des Volkes gilt, braucht hiermit also nicht in Verbindung gebracht zu werden (gegen STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 214) und deshalb nicht »schwerste Bedenken« auszulösen; trotz Kap. 10, 17, wonach Samuel die Israeliten zum zweiten Mal nach Mizpa versammelt, und zwar nicht in einer Sintflutepisode.

gebungen in Sintflutbergepisoden; s. o. p. 148 f., p. 152, p. 164, p. 174 f., p. 192 und p. 193 f.), das Opfer (vgl. o. p. 427 etc.), den Denk- und vielleicht auch »Zeugen«stein (s. o. p. 184 und p. 246). Und hier, wie in Saul's Sintflutepisode, sind die Philister die angreifenden und besiegten Feinde. Und wenn nun in der Moses-Sage das Sintflutvolk zum Volk des *Bēl* geworden ist, indem der Pharao — mit den Aegyptern — die Israeliten als *Bēl* verfolgt, aber die Aegypter — mit dem Pharao — als Sintflutvolk fliehn und ertrinken (o. p 248), so darf man sehr wohl fragen, ob die gegen die Israeliten in Mizpa heranrückenden Philister-Fürsten, die durch einen Donner Jahve's zurückgetrieben werden, auch *Bēl* repräsentieren, der Xisuthros und die anderen Archengenossen verderben will, indes durch die Scheltworte[1]) des Gottes *Ea* davon abgehalten wird[2]), die fliehenden und geschlagenen Philister aber auch die fliehende und zu Grunde gehende Menschheit. Der Donner Jahve's wäre dann ein Seitenstück zu Jahve's Befehl an Laban, Jakob nichts Böses zu sagen, und zu Jahve's Weisung an Rehabeam, vom Kriegszuge gegen Jerobeam abzustehn (o. p. 245 und p. 214).

Dass hier eine neue Sintflutbergepisode zum Vorschein kommt, kann man jedenfalls nicht einfach ableugnen. Allein die Stelle des besprochenen Stücks müsste, falls es zur Saul-Samuel-Sage gehörte, auf's äusserste überraschen; und auch dessen Details, durch die es sich von Saul's fragloser Sintflutbergepisode so stark abhebt, dass man es doch schwerlich etwa als eine Dublette dazu betrachten kann. Nun aber folgt das Stück unmittelbar auf die Sage von Josua II und setzt genau dort ein, wo die Lade als

1) Zum Donner als einem Schelten Jahve's s. übrigens Psalm 18, 14 ff. und 104, 7 u. s. w.

2) Der Donner wäre also nicht deshalb nötig geworden, weil die Opferhandlung nicht abgebrochen werden kann und darum Israel wehrlos ist (BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 50).

die Arche auf die Anhöhe von Kiriath-Jearim wohl als den Sintflutberg hinaufgebracht ist (o. p. 184)[1]); und Mizpa, wo sich die Israeliten nach der eben besprochenen Sage versammelt haben sollen, liegt jedenfalls ganz nahe bei Kiriath-Jearim. Also dürfte die, in der Saul-Samuel-Sage nicht unterzubringende Episode in der Hauptsache eine Fortsetzung der Sage von Josua II und Eleasar II (o. p. 181 ff.) sein[2]); eine Fortsetzung, aber mit mehrfachen Dubletten. Denn das Opfer bei Beth-Ṡemes — das dort ja übrigens sehr auffallen muss (o. p. 187) — müsste wohl eine Dublette zu dem in Mizpa sein; und dass die Philister-Fürsten, nachdem sie gesehen, wie das Opfer bei Beth-Semes dargebracht wird, umkehren (o. p. 183), dazu, dass die Philister, wie Samuel opfert, darüberzukommen und dann zurückfliehn. Aber diese zweite Dublette begreift sich ja leicht, wenn man bedenkt, dass nach oben p. 433 die fliehenden Philister 1. *Bēl* und 2. das Sintflutvolk zu vertreten scheinen.

Auffallend ist nun, dass diese Fortsetzung Samuel, den *Eabani* der Saul-Samuel-Sage, statt Eleasar II-*Eabani*'s, des Priesters bei der Lade, opfern lässt. Ob aus irgend einem Grunde Dieser durch Jenen ersetzt worden ist, oder ob sich in dem Wechsel der Personen, wie in den zwei Dubletten, Spuren von einer Verquickung zweier ursprüng-

---

1) Von den 20 Jahren, die nach der Unterbringung der Lade in Kiriath-Jearim vergehen (I Sam. 7, 2), braucht man ja keinenfalls anzunehmen, dass sie bis zu der Versammlung bei Mizpa abgelaufen sind.

2) Gegen STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 204, der das Gegenteil annimmt. STADE führt für seine Ansicht an, dass der Befreiung von den Philistern die Abschaffung der fremden Götter vorhergehe, die vorhergehenden Kapitel aber Nichts von einem vorherigen Abfall wüssten. Aber das Motiv der Abschaffung der fremden Götter gehört nun einmal zu der *Gilgamesch*-Sage als ein integrierender Bestandteil und erscheint ebenso gut an entsprechenden Stellen in der Moses-, der Jakob- und der Josua-Sage (o. p. 251 ff.), ohne dass ein Abfall vorangegangen wäre. Mit der Widerspruchstheorie im Dienste des Quellenscheidesports ist es also wieder einmal Nichts. Vgl. unten die Elisa-Elias-Sage.

lich verschiedener Parallelsagen erkennen lassen, muss dahinstehn[1]).

Auf den Reflex der Sintflut folgt in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage der des *Chumbaba*-Kampfes (s. o. p. 240 ff. u. s. w.), welcher in der Moses-Sage als der erste, glückliche, Kampf gegen die Amalekiter, fast unmittelbar nach der »Sintflutkatastrophe« im Schilfmeer, und als der zweite, unglückliche, gegen dieselben Amalekiter erscheinen soll (o. p. 126 f. und p. 162 f.). In der Saul-Sage treffen wir nun aber an gleicher Stelle, wie in der Moses-Sage, nur durch eine Reihe von Versen aus anderer Quelle von Saul's oben p. 427 ff. besprochener Sintflutepisode getrennt, — einen glücklichen Kampf gegen die Amalekiter! Und grade, wie bisher nur in dem glücklichen Kampfe gegen Ai und dem gegen Gibea (o. p. 369 f.), die sich als Parallelen zu Mosis glücklicher Amalekiter-Schlacht herausstellten (o. p. 162 f. und p. 370), treffen wir auch in Saul's Amalekiter-Schlacht das Motiv des Hinterhalts[2])[3]). Somit ist auch Saul's Kampf gegen Amalek ein Echo von *Gilgamesch*'s *Chumbaba*-Kampf[4]).

---

1) Nach unsrer bisherigen Sagenanalyse entstammen also éiner und derselben *Gilgamesch*-Sage, ausser dem Anfang, Kap. 9, Kap. 10, Kap. 11, Kap. 13 und Kap. 14 von I Samuelis. Das bedeutet vielleicht eine glänzende Bestätigung der alttestamentlichen Textkritik (s. WELLHAUSEN in BLEEK, *Einleitung in das alte Testament*[4], p. 210 ff.), der zufolge die genannten fünf Kapitel in der Hauptsache innerhalb Kap. 1—14 eine Einheit, ein Stück ohne religiöse Tendenz bilden sollen.

2) I Sam. 15. Vgl. Vers 5 in der LXX.

3) Zu einem Hinterhalt grade in einem *Chumbaba*-Kampf vgl. ferner unten David's Amalekiter-Schlacht und die Gideon-Sage und in Band II die Menelaus-Agamemnon-Sage.

4) Damit und mit dem Folgenden ist nun auch Saul's Amalekiter-Schlacht in das Gebiet der Sage verwiesen, gegen z. B. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 222, und BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. XX. Und zugleich ist damit festgestellt, dass der Amalekiter-Krieg sich ursprünglich direkt an den oben p. 426 ff. besprochenen Philister-Krieg angeschlossen hat. Wenn sich darum in unserm Text dazwischen noch eine Reihe von Versen findet, die ganz kurz von Saul's Kriegen, seinen Kindern, seinem Weibe und

Saul und das Volk rotten — auf Jahve's Befehl — die Amalekiter aus, töten aber den König Agag nicht, sondern führen ihn mit sich heim, und schonen das Beste von der Beute, Beides gegen Jahve's Befehl[1]). Das erinnert von neuem daran, dass Moses nach der glücklichen Schlacht gegen die Amalekiter die Keniter (o. p. 166 f.), Josua I nach dem parallelen Kampfe gegen Ai die Gibeoniten verschont (o. p. 166), dass Jakob's Söhne mit den Sichemiten (o. p. 239 f.), Abraham und Isaak mit Abimelech einen Bund schliessen (o. p. 316 f. und p. 357), dass die Israeliten nach der Schlacht bei Gibea 600 Benjaminiten begnadigen (o. p. 376). Denn überall sind diese Bundesschliessungen oder Begnadigungen ja mit derselben Episode, und zwar der *Chumbaba*-Episode, verknüpft. Somit kann die, damit auch anscheinend parallele, von Saul gegen die Keniter bewiesene Güte[1]) kein ursprünglicher Bestandteil der Saul-Sage sein, sondern stammt einfach aus der Moses-Sage, wie denn ja auch in dem betreffenden Verse auf diese Bezug genommen wird.

Der Amalekiter-König zu Saul's Zeit heisst Agag, und einen König Agag nennt Bileam[2]) in der Moses-Sage. Möglich, dass damit der König der Amalekiter zu Mosis Zeit gemeint ist, gegen den Moses als gegen seinen *Chumbaba* streitet. Doch dürfte der Name dann nicht zum

---

seinem Feldherrn reden, so muss man sie für einen Einschub erklären, hat aber (gegen STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 219) kein Recht dazu, sie mit dem ihnen Vorhergehenden einer anderen Quelle zuzuweisen, wie die Amalekiter-Schlacht. Und doch reisst man das ganze Kapitel mit der Amalekiter-Episode wegen seiner Gegnerschaft gegen das Königtum Saul's von den ganzen Berichten über die Ammoniter-Schlacht und die Philister-Schlacht los, weil deren Verfasser dem Königtum gewogen sei (BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. XII). In Wirklichkeit liegt nun aber, der leidigen Widerspruchstheorie zum Trotz, gar kein Grund vor, zwischen einer königtumfreundlichen und einer königtumfeindlichen Erzählung zu scheiden, und ist des einen Erzählers verschiedene Stellungnahme zu Saul's Königtum bedingt durch Saul's löbliches oder unlöbliches Verhalten je nach den Forderungen seiner — Sage.

1) I Sam. 15. 2) Numeri 24, 7.

weiteren Ausbau des Parallelismus zwischen den beiden Amalekiter-Episoden benutzt werden. Denn er könnte ja auch ausserhalb der *Gilgamesch*-Sage existiert haben, könnte ja in die Saul- oder in die Moses-Sage von anderswoher hineingeraten sein. Und übrigens ist der Name für Numeri 24 durchaus nicht gesichert, vielmehr dafür mit den LXX und andern alten Uebersetzern wahrscheinlich oder doch zum mindesten möglicher Weise Gog zu lesen[1]).

Agag wird von Saul mitheimgeführt. Dieser Agag soll einerseits, als der Besiegte, dem Elamiter-König entsprechen, andererseits, als der Geschonte, dem Keniter *Chōbāb*-Hobab, der mit Moses und Josua nach Palästina zieht (o. p. 167 f.), und der Elamiter-König heisst — *Chu(m)baba*. Damit ist eine zuerst oben p. 127 erwähnte Vermutung Dr. Küchler's trotz ihr zunächst entgegenstehender Bedenken noch einleuchtender geworden: In *Chōbāb*-Hobab lebt *Chumbaba* wirklich weiter. S. bereits oben p. 240 und vgl. o. p. 327.

Für seinen Ungehorsam wird Saul von Jahve bestraft, indem ihm zunächst von Samuel verkündigt wird, dass das Königtum ihm genommen und einem Anderen gegeben werden solle[2]). Damit steht im Zusammenhang, dass David

---

1) Zum Agagiter Haman in Susa (in Elam), der ohne Frage auch dem *Chumbaba* entspricht, s. unten die Analyse der Esther-Sage.

2) I Sam. Kap. 15. S. dazu unten die Sage von Elisa und Elias. In dieser Sage tritt irgend ein Prophet an gleicher Stelle der Sage als Strafprediger auf, wie der Prophet Samuel nach der Amalekiter-Schlacht. Ebenso wird aber in der Elisa-Elias-Sage Elisa-*Gilgamesch* von dem Propheten Elias-*Eabani* an urspr. gleicher Stelle der Sage gesalbt, wie Saul-*Gilgamesch* von dem Seher Samuel-*Eabani*. Daraus erhellt, mit welchem Rechte man annimmt, dass der »schlichte Seher« Samuel der Salbung einer anderen und — zwar älteren — Quelle angehört, wie der Priester, Prophet und Richter z. B. der Amalekiter-Episode, und mit welchem Rechte man diese vermeintlich verschiedenen 2 Samuels bei der »Quellenscheidung« verwertet (gegen z. B. Stade, *Gesch. d. V. Israel*, I, p. 72, und Budde, zu den Büchern Samuel, p. XIX). Uebrigens verlangt ja die Sage, dass der Prophet Samuel grade in dér Episode als »schlichter Seher« auftritt, in welcher ihm als einem *Gilgamesch* eine göttliche Offenbarung über Saul zu Teil wird.

von Samuel zum Könige gesalbt wird[1]). Diese Episode ist ohne genaue Parallele an gleicher Stelle der Sage und muss daher wohl als ein Novum betrachtet werden[2]). Hiernach kommt der Hirte David an Saul's Hof[3]). S. darüber unten p. 439 f.

Es folgt David's Kampf mit dem Riesen Goliath und Dessen Tötung durch ihn[4]). Das lässt uns an den Reflex des Skorpionriesenabenteuers in der Moses-Sage, nämlich die Kämpfe mit Sihon und Og (o. p. 129 f.), vor Allem an die Tötung des Riesen Og[5]) denken. Und in der Tat besteht, wie sich herausstellen wird, ein Zusammenhang zwischen den beiden Riesenkämpfen[6]). Aber die Goliath-Episode überrascht uns durch Zweierlei, 1. durch ihren Platz im System, der ihr nach dem *Gilgamesch*-Epos ganz und garnicht zukommt, 2. aber wegen der Dublette zu ihr in der David-*Gilgamesch*-Sage[7]), die, wie wir sehn werden, an ihrer alten Stelle steht. Wir werden somit die Goliath-David-Sage von vorne herein als einen Eindringling aus dem David-System betrachten dürfen[8]) und sie demgemäss erst bei Besprechung dieses Systems erörtern.

Darnach kommt eine zweite Erzählung von David's Heranziehung an Saul's Hof[9]), die wir, wie die erste, vor-

---

1) I Sam. Kap. 16. Vgl. dazu unten die Sage von Elisa und Elias.

2) Damit harmoniert, dass man davon bereits behauptet hat, dass sie nicht quellenhaft sei (s. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 114).

3) I Sam. Kap. 16. 4) I Sam. Kap. 17. 5) Numeri 21, 35.

6) S. unten die David-Sage. 7) II Sam. 21, 19.

8) Interessanter Weise ist Das mutatis mutandis auch die Ansicht von Alttestamentlern. Wenn aber dafür — lediglich — angeführt wird, dass Goliath nach II Sam. 21, 19 von einem Helden David's, nicht von ihm selbst, getötet wird (s. z. B. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 228 f. und BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 120), so wird man den Grund nicht anerkennen können. Denn warum muss statt David's selbst einer seiner Helden von Anfang an der Goliath-Töter gewesen sein? Oder warum könnte nicht an und für sich eine David-Goliath-Sage aus der Saul-Sage als Dublette in die David-Sage eingedrungen sein, und nun das Nebeneinander der Dubletten zur Folge gehabt haben, dass David in der einen durch einen seiner Helden ersetzt ward? 9) I Sam. Kap. 17.

läufig auf sich beruhen lassen können, und eine von Saul's Eifersucht auf David[1]), von der, da wir vorderhand Nichts mit ihr anfangen können, Dasselbe zu sagen ist. Dann kommt aber Etwas, das uns plötzlich die Augen öffnet.

David, der ehemalige Hirte, der Saul als Waffenträger dient, soll Dessen älteste[2]) Tochter, Merab, zur Frau haben, bekommt sie aber dann doch nicht; vielmehr erhält Diese ein Anderer, Adriel — *Ἐσδριηλ* — von Mehola; David aber darnach Saul's jüngere (und jüngste) Tochter[2]), Michal[3]). Auf Aehnliches trafen wir oben in der Jakob- und in der Simson-Sage: Jakob, der Laban als Hirte dient, soll Dessen jüngste, schöne Tochter, Rahel, haben, bekommt sie aber zunächst nicht, sondern für sie die ältere, hässliche Lea, darnach erst die Rahel (o. p. 229 und p. 391 f.). Und Simson heiratet an gleicher Stelle der Sage die Thimniterin. Diese wird ihm aber wieder genommen und einem Anderen, nämlich seinem »Hochzeitskameraden«, gegeben. Darnach wird ihm die jüngere, schönere Schwester angeboten; doch erfährt man nicht, ob er sie verschmäht oder annimmt.

Darnach trachtet Saul, auf David eifersüchtig, ihm nach dem Leben, und schliesslich flieht David vor Saul nach Rama, d. i. »Höhe«[4]). David's Gattin, Michal, aber legt den Hausgötzen in das, d. i. wohl David's, Bett, und deckt ihn zu, sodass er für ihren, krank in seinem Bett liegenden, Mann gehalten werden kann; und, wie Saul Boten hinschickt, um David holen zu lassen, und Diese von Michal hören, dass er krank sei — also auch

---

1) I Sam. 18. 2) I Sam. 14, 49. 3) I Sam. 18.

4) Dort soll er Samuel getroffen haben. Das streitet, wie man längst hervorgehoben hat (s. z. B. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 139), gegen Kapitel 15, 35, wonach Saul und Samuel sich nach der Heimkehr Saul's von seiner Amalekiter-Schlacht nicht wiedergesehen haben. Der Widerspruch ist nun anscheinend wirklich durch Zusammenarbeitung ganz heterogener Stoffe hineingekommen. S. unten p. 442 f., aber auch die David-Sage.

nicht aufstehn und zu Saul kommen könne —, soll das Bett mit dem Hausgötzen in Saul's Haus getragen werden, und jetzt erst erfährt Saul den Betrug. Nun eilen Saul's Boten, zuletzt Saul selbst, David nach und kommen nach Rama, d. i. »Höhe«, wo David sich aufhält. Aber auf Alle, auch Saul selbst, kommt der Geist Gottes herab, dass sie in Verzückung geraten, und David entkommt unversehrt nach Haus und trifft mit seinem Freunde Jonathan zusammen[1]). Ein Hausgötze kommt nun in der israelitischen Legende sonst noch zweimal vor, das eine Mal in einer Geschichte, die mit unsrer offenbar verwandt ist, das andre Mal in einer hiermit wiederum eng verwandten Episode (s. o. p. 225 f., p. 235, p. 241, p. 248 und p. 379 ff.): Laban hegt neidischen Groll gegen Jakob. Darum flieht Dieser, und Rahel, seine eine Gattin, die oben als eine Parallelfigur zur Michal auftrat (o. p. 439), nimmt den Hausgötzen ihres Vaters mit. Laban jagt den Fliehenden nach, und holt sie auf einem Berge in Gilead ein; aber Gott hat ihm befohlen, mit Jakob nicht unfreundlich zu reden, und so geschieht Diesem Nichts; und der Hausgötze wird vor Laban gerettet, dadurch, dass ihn Rahel in ihrem Zelt in die Kamelsänfte legt und sich darauf setzt und Frauenunwohlsein als Grund dafür vorschützt, dass sie nicht aufsteht. Darnach trifft Jakob seinen Bruder Esau als seinen Freund und Bruder *Eabani*.

Kein Zweifel: Der frühere Hirte David bei Saul als seinem Dienstherrn ist ein zweiter Hirte Jakob bei Laban in Dessen Dienst, ist daher auch ein Moses in Aegypten in der Knechtschaft und ein Moses in Midian u. s. w., also ein Xisuthros im Lande des Sintflutvolks und unter der Herrschaft der Schlange (o. p. 241) und ein Hirte *Eabani* bei der Hierodule in der Wüste und in der Wüste nach seiner Flucht (o. p. 226 f.); und Saul, der auf David

1) I Sam. 19 f.

eifersüchtig ist und ihm nach dem Leben trachtet, und ihm seine eine Tochter verspricht, aber darnach sein Versprechen wieder rückgängig macht und ihm die jüngere Tochter gibt, ist ein zweiter Laban, der auf Jakob neidisch und gegen ihn feindselig und sein Schwiegervater ist, und daher einerseits ein Pharao, der Feind der Israeliten, etc., also ein *Bēl* und eine Schlange der ersten Plage (o. p. 241 ff.), andrerseits ein Gegenstück zu Jethro-Reguel als Schwiegervater Mosis etc. (o. p. 226 f.); Merab entspricht Lea (und darum auch der Zippora etc.), folglich der Hierodule des Epos (o. p. 229 ff.), und Michal der Rahel (und daher auch der Zippora), folglich der *Ischtar* des Epos (oben ebendort); die Flucht David's ist parallel der Jakob's vor Laban und daher auch der Mosis mit den Kindern Israel aus Aegypten etc., entspricht also der Abtrift der Arche mit Xisuthros und seiner Familie (o. p. 241 f.); und, wenn Saul David in Rama, d. i. »Höhe«, einholt und dort der Geist Gottes über ihn kommt, sodass er David Nichts antut, so ist Das dasselbe Ereignis, wie z. B., dass Laban Jakob auf dem Gebirge Gilead einholt, aber ihm Nichts antut, weil Gott es ihm befohlen hat, und darum ein Spiegelbild davon, dass *Bēl* Xisuthros auf dem Sintflutberge vorfindet, ihn vernichten will, aber auf Zureden des Gottes *Ea* seine Absicht fahren lässt (o. p. 243 ff.). Und der Hausgötze, den Michal in's Bett gelegt hat, um David zu retten, der für einen Kranken, nämlich David, gehalten wird, ist ein Gegenstück zu dem Hausgötzen, den Rahel in die Kamelsänfte gelegt hat und, den zu retten, sie sich unwohl stellt, und ist darum ein Reflex von Xisuthros auf dem Sintflutberge, neben David-*Gilgamesch*-Xisuthros, wie der Hausgötze in der Jakob-Sage neben Jakob-*Gilgamesch*-Xisuthros; und Michal ist also wohl in unsrer Episode, wie die ihr erstprechende Rahel wohl in der entsprechenden Episode, ein Reflex der Göttin *Bēlit* auf dem Sintflutberge (o. p. 248 f.). Und wenn David, nachdem er Saul entkommen ist, seinen Freund Jonathan trifft,

so ist Das ein Gegenstück dazu, dass Jakob nach einer Sintflutbergepisode seinen Bruder Esau als seinen Freund und Bruder *Eabani* trifft, und darum ein Echo davon, dass *Eabani* mit *Gilgamesch* zusammentrifft, sowohl, wie er das erste Mal, als auch, wie er das zweite Mal aus der Wüste herauskommt (o. p. 235). Wie sich diese David-Geschichte zu der parallelen vom Leviten im Gebirge Ephraim verhält, ergibt sich aus dem eben und oben auf p. 380 ff. Gesagten.

Aber abgesehen davon, dass die in Rede stehende Episode an einer Stelle steht, die ihr nicht zukommt, befremdet es auf's äusserste, dass die Rolle, die David in der oben besprochenen Episode spielt, die eines israelitischen *Gilgamesch* ist, dass David also auch ein *Gilgamesch* zu sein scheint. Denn für einen solchen ist ja bereits Saul von uns erklärt worden! Somit gehört die Episode ursprünglich nicht in unser Saul-System hinein? Allerdings nicht; denn Das lässt sich auch auf anderem Wege nachweisen: Merab muss nach unsrer Analyse der Hierodule entsprechen. Aber Diese erschien doch bereits, im Anfang der Erzählung, in einer ganz andern Verkleidung, nämlich als der Sklave, der Saul begleitet (o. p. 406 f.). Und David's Aufenthalt bei dem gewalttätigen Saul und seine Flucht vor ihm nach Rama soll Dem entsprechen, dass der Sintflutheld unter der Herrschaft der Schlange lebt und aus dem Sintflutlande flieht; aber die Schlange ist doch in der Saul-Sage an richtiger Stelle schon durch den grausamen Ammoniter-König Nahas vertreten, und die Flucht aus dem Sintflutlande durch eine Flucht der Israeliten nach dem Ost-Jordan-Lande und eine Befreiung von den Philistern, und vielleicht auch durch Saul's eiligen Zug nach Gilead (o. p. 420 ff. und p. 426 ff.). Daraus ergibt sich, dass wir hier Dubletten haben, von denen die eine, an ursprünglicher Stelle vorgefundene, ein organischer Teil einer Saul-Sage ist, die andre indes in ein anderes System hineingehört, in dem David der *Gilgamesch* ist.

Ein solches System ist nun aber das mit der Saul-*Gilgamesch*-Sage verknüpfte und innigst verschmolzene David-*Gilgamesch*-System, und in diesem fehlt grade auch eine Parallele zu dén Stücken des Epos, welche in der im Saul-System deplazierten Episode vertreten sind! Also dürfte diese, so gut wie die von ihr umschlossene Goliath-Geschichte (s. o. p. 438), aus einer David-Sage in die Saul-Sage hinein verschlagen sein[1]). Deren Analyse wird uns daher unten Gelegenheit geben, noch einmal auf jene Episode zurückzukommen.

Die eigentliche Saul-*Gilgamesch*-Sage bricht also vor Kapitel 16, mit der Salbung David's zum König, vorläufig ab, und in den folgenden Kapiteln stossen wir auf grössere Stücke einer David-*Gilgamesch*-Sage. Gehört nun nach dem eben Bemerkten die Feindschaft zwischen Saul und David, seinem Waffenträger, wenigstens áuch in dieses David-System hinein, so dürfte zunächst mit der Möglichkeit zu rechnen sein, dass alle die Geschichten, welche diese Feindschaft illustrieren, mit einem Saul-*Gilgamesch*-System ursprünglich Nichts zu schaffen haben. Aber allerdings gibt es fraglos wenigstens éine Ausnahme hiervon, nämlich David's Absicht, mit den Philistern gegen Saul zu kämpfen, Etwas, worüber unten an seinem Orte zu sprechen sein wird. Doch kennt das *Gilgamesch*-Epos, ebenso die sonstige israelitische Sage, abgesehen von dieser einen Ausnahme, zu diesen Geschichten keine Parallelen, in denen dem Saul ein anderer *Gilgamesch* entspräche. Und wir werden sie daher bei unsrer Analyse der Saul-*Gilgamesch*-Sage ganz ignorieren müssen. Es kommt somit für uns zunächst ferner in Betracht, dass Samuel — allerdings, der Textkritik

---

1) Nach Stade, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 234, soll es sich empfehlen, in David's Rettung durch Michal einen späteren Einschub, d. h. einen literarischen, zu finden. Das scheint sich ja ganz mit dem Ergebnis unsrer Sagenanalyse zu decken. Aber doch nur scheinbar. Denn nach ihr sind ja auch die Flucht David's und was ihr vorhergeht, ein Einschub, und mit der Rettung durch Michal auf's engste zusammengehörig.

zufolge, die sich aber auf keine Gründe von Belang stützt[1]), nach einem Redaktor — in Rama stirbt[2]). Das letzte Stück einer Saul-*Gilgamesch*-Sage war die Schonung Agag's und des besten Teils der Amalekiter-Beute. Dies gehört zu einer *Chumbaba*-Episode, auf die nach dem Schema eine »*Ischtar*-Episode«, ein »Stierabenteuer« und darnach der »Tod des *Eabani*« folgen müssten. Da nun Samuel der *Eabani* Saul's sein soll (o. p. 419 f.), so stört Samuel's Tod nicht die übliche Reihenfolge, und es hätte keine Verschiebung stattgefunden, falls das Saul-System, wie viele israelitische *Gilgamesch*-Sagen, keine *Ischtar*-Episode und kein Stierabenteuer kennte. Und Das tut es nun in der Tat nicht. Samuel-*Eabani* wird dann in Rama, d. i. »Höhe«, begraben[2]), wie Eleasar I-*Eabani* in einem Gibea, d. i. »Hügel«[3]), und wie Aaron-*Eabani* auf dem Berge Hor, d. i. wohl »Berg«, stirbt und gewiss auch begraben wird (vgl. o. p. 419 f.).

Nach dem Tode *Eabani*'s begibt sich *Gilgamesch* in die syrische Wüste, und nach dem Tode Samuel-*Eabani*'s David — aber nicht Saul-*Gilgamesch* — in die Wüste Paran[4]), im Süden von Palästina. Warum diese Parallele trotz des Personenwechsels nicht verwerflich ist, wird bald erhellen.

Von der Wüste aus schickt David zehn seiner Leute nach Karmel, wo der Herdenbesitzer Nabal mit der Schur seiner Schafe beschäftigt ist, und bittet ihn um Speis und Trank für sich und seine Leute. Aber Nabal herrscht sie an und schickt sie mit leeren Händen

1) Die Notiz über Samuel's Tod in Kapitel 25, 1 soll aus Kapitel 28, 3 stammen, und — man höre — in Kapitel 25 stören (s. STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 250 Anm. 2). Warum denn in aller Welt? Und warum kann Kapitel 25, 1 nicht etwa die Vorlage für Kapitel 28, 3 gewesen sein?

2) I Sam. 25, 1.

3) Falls nicht etwa *gib'ā* des Pinehas, in dem er begraben wird, lediglich ein Hügel und nicht etwa eine »Hügel« genannte Stadt ist.

4) So nach dem unkorrigierten masoretischen Text von I Sam. 25, 1. Die Septuaginta hat aber Maon, und Maon liegt in Süd-Juda.

zurück. Deshalb zieht dann David selbst mit seiner ganzen verfügbaren Mannschaft gegen ihn, um ihn mit seinem ganzen Hause zu vernichten. Nun sendet Nabal's Weib, Abigail, David durch ihre Sklaven eiligst das Gewünschte, nämlich Brot, Wein, zum Essen hergerichtete Schafe, geröstetes Getreide, Rosinenkuchen bezw. -trauben[1]) und Feigenkuchen, und folgt Jenen selbst auf einem Esel nach, und rettet so Nabal's Leben[2]). Wir befinden uns nach dem oben Bemerkten in der »syrischen Wüste« des Epos, nach deren Durchwanderung unter Mangel an anderer Nahrung, wie ekler Fleischnahrung, *Gilgamesch* zu den Skorpionriesen kommt. An entsprechender Stelle klagen die Israeliten über ihre ekle Speise (o. p. 129), und ungefähr an dieser Stelle schickt Moses-*Gilgamesch* die zwölf Kundschafter aus, die in Hebron — nahe bei Karmel — die Riesen treffen, und mit etlichen Früchten des Landes — einer gewaltigen Weintraube, Granatäpfeln und Feigen — beladen zurückkehren (o. p. 274); an dieser Stelle zieht aber eben Moses selbst darnach mit seiner ganzen Heeresmacht gegen den Riesen Og (o. p. 129 f. und p. 274). An gleicher Stelle der Sage schickt ferner Jakob-*Gilgamesch* zweimal — ursprünglich gewiss nur einmal (o. p. 279) — grade zehn seiner Söhne nach Aegypten, um Brotkorn zu holen, zu Joseph hin, der sich zuerst sehr unfreundlich zeigt, und wandert dann mit seiner ganzen Familie ebendorthin (o. p. 269 ff. und p. 273 ff.). An dieser Stelle endlich marschiert Josua I gegen Könige von Süd-Palästina und Deren Gebiet, in dem auch Karmel liegt (o. p. 168 ff.). Darum kann es keinem Zweifel unterliegen: David, der gegen den unfreundlichen Nabal zieht, ist *Gilgamesch*, der zum männlichen Skorpionriesen hinwandert; und unsre Geschichte bestätigt uns, dass die Persönlichkeit, zu welcher Jakob-*Gilgamesch* hinziehn lässt,

---

1) S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 166. 2) I Sam. 25.

um Lebensmittel zu holen, nicht, wie seine Sage allein zu lehren scheint, der Xisuthros ist, sondern der Skorpionriese des Epos, den *Gilgamesch* zuerst nach seiner Wüstenwanderung trifft (vgl. o. p. 275, p. 282 und p. 322)[1]).

Nabal stirbt bald darauf am Schlagfluss — wie der Riese Og im Kampfe gegen Moses getötet wird[2]) — und David heiratet nun seine schöne Witwe. Unmittelbar hierauf wird David's Heirat mit Ahinoam aus Jesreel erzählt[3]). In der Jakob-*Gilgamesch*-Sage sollen aber Juda's — nicht Jakob's — Heirat mit der Tochter des Sua und sein in Verbindung damit erzählter Verkehr mit der Thamar einer Begegnung *Gilgamesch*'s mit der *Sidūri* und einer mit der Tochter des Xisuthros entsprechen (o. p. 264 ff. und p. 267), und die Begegnungen mit der *Sidūri* und Xisuthros folgen auf das Skorpionriesenabenteuer, das in der Nabal-Episode enthalten sein soll. Also werden die eben erwähnten zwei Heiraten David's, die mit Nabal's Weib und die mit Ahinoam, ebenfalls jenen zwei Begegnungen entsprechen. Der Judäer David aus Bethlehem[4]) vertritt somit den Benjaminiten Saul-*Gilgamesch* in denselben Teilen der Geschichte, wie Juda Jakob-*Gilgamesch*; wie vermutlich Salmon aus Bethlehem[5]) den Ephraimiten Josua I-*Gilgamesch* in der Rahab-Geschichte, wie andere Israeliten den Leviten Moses-*Gilgamesch* bei den Hurereien in Moab, zwei Parallelen zu der Thamar-Geschichte und entsprechend einer Begegnung mit der Tochter des Xisuthros; wie einer der Engel den Abraham-*Gilgamesch* in der Sodom-Episode mit einem Reflex von dem Besuch bei Xisuthros, wie der Simeonit Simri den Moses-*Gilgamesch* in der Kosbi-Geschichte, entsprechend der Begegnung mit der *Sidūri* (s. o. p. 267 f., p. 271 f., p. 301 f.; und vgl. o. p 378 und p. 394 f.)[6]).

---

1) Dazu, dass Abigail zu David hineilt, vgl. die Sage von Elisa und Elias.

2) Numeri 21, 35. 3) I Sam. 25. 4) I Sam. 16, 18 etc.

5) Oben p. 174 habe ich es vergessen, hervorzuheben, dass Boas, der Sohn Salmon's, in Bethlehem wohnt (Buch Ruth). Vgl. unten die Analyse der David-Sage und den Anhang III dazu.

Daher kommt nun vielleicht auch David, nicht Saul-*Gilgamesch*, nach Samuel's Tod in die Wüste Paran oder von Maon und tritt dann zu Nabal in Beziehung (s. o. p. 444).

Warum nun Abigail-*Sidūri* des »Skorpionriesen« Nabal Weib ist, mag mit der Annahme beantwortet werden dürfen, dass das Weib des Skorpionriesen mit der *Sidūri* zusammengefallen ist; und die Nachbarschaft des getöteten oder gestorbenen Skorpionriesen und der *Sidūri* in der Sage dürfte ausreichen, um das sekundäre Verhältnis zu erklären.

Nun werden mir Alttestamentler gewisss mit der Behauptung entgegentreten, dass ja offenbar Ahinoam vor der Abigail von David geheiratet worden sei, also unsre obigen Erörterungen sich klärlich als Phantastereien erwiesen. Denn 1. werde ja Jene mehrfach vor Dieser genannt (I Sam. 27, 3; 30, 5; II Sam, 3, 2 f.), und 2. habe Jene David vor Dieser einen Sohn geboren (II Sam. 3, 2 f.). Es sei daher die Notiz über David's Heirat mit der Ahinoam, welche der Nabal-Abigail-Episode folge, natürlich ein Nachtrag (s. Budde, zu den Büchern Samuel, p. 168 f.). Allein, ob nun Ahinoam und Abigail historische Persönlichkeiten sind oder nicht, warum könnte nicht eine zuerst geheiratete Abigail im Gegensatz zu einer später geheirateten Ahinoam zunächst unfruchtbar gewesen sein, und darum später als Ahinoam geboren haben? Wären die beiden Frauen aber sagenhaft, dann stände ihrem verschiedenen Verhalten als genaue Parallele zur Seite das der beiden Frauen Sara und Hagar und ebenso das der Rahel und der Lea; vgl. auch Hanna und Peninna (s. o. p. 294 f. und 412 f.). Aus einer anfänglichen Unfruchtbarkeit der Abigail im

6) Nach Stade, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 250, ist David's Verheiratung mit Abigail, und ebenso die ganze Nabal-Episode, historisch. Stade wird ohne Frage seine, mir allerdings gänzlich verborgenen, Gründe haben, wenn er eine so bestimmte Behauptung wagt. Aber ebenso wenig, wie ich für meine Person an der Abigail selbst ein Merkmal ihrer Geschichtlichkeit entdecken kann, ebenso sicher werden die Vorgänge vor David's Verheiratung mit Abigail durch das oben Gesagte in das Gebiet der Sage verwiesen.

Gegensatz zu einer Fruchtbarkeit der andern Frau würden sich aber die verschiedenen Erwähnungen der Abigail an zweiter Stelle erklären. Indes meinetwegen mag Diese wirklich nach der Ahinoam geheiratet worden sein. Dann könnte sie, statt der *Sidūri*, der Tochter des Xisuthros entsprechen, Ahinoam aber der *Sidūri*. Doch wäre Das eine ganz belanglose Modifikation unsrer Ergebnisse.

Es folgt eine Saul-David-Geschichte, die wir aus dem oben p. 443 angeführten Grunde hier ignorieren können; darnach David's abermalige Flucht zu dem Philister-König Achis von Gath und sein Aufenthalt im äussersten Süden von Palästina, und zwar in Ziklag, das ihm Achis als Wohnsitz für ihn und seine Leute angewiesen hat[1]), ein Stück, wozu wir in anderen *Gilgamesch*-Sagen zunächst vergeblich ein Gegenstück suchen. Indes — ein Philister-König weist David und seinen Leuten Land und Wohnsitze im südlichen Palästina an, und ein solches Motiv haben wir doch schon mehrere Male vorgefunden: Ein Pharao weist Jakob mit seiner Familie Wohnsitze in Gosen an (o. p. 272), in Gosen, das nach der Ansicht des Erzählers zwar im Stromland Aegypten liegt, aber zum mindesten neben sich ein Gosen im südlichen Palästina hat[2]); und als Parallele hierzu fanden wir in der Abraham-Sage, dass der Philister-König Abimelech von Gerar dem Abraham gestattet, sich in seinem Lande — im südlichen Palästina — niederzulassen, wo es ihm gefalle (o. p. 311). Hierzu kommt nun noch, dass während einer Teurung Abraham sich in Aegypten und Isaak sich im Lande des Philister-Königs Abimelech aufhält (o. p. 288 und p. 354), und Mosis und der Kinder Israel von dem Könige von Moab geduldeter Aufenthalt in Moab (o. p. 272). David siedelt sich nun in Ziklag an, nachdem er die zwei Frauen geheiratet,

---

1) I Sam. 27.

2) Josua 10, 41; 11, 16 (und 15, 51).

Jakob in Gosen, nachdem Juda von den ihnen entsprechenden Frauen die eine — die Tochter des Sua — geheiratet und der anderen — Thamar — beigelegen hat. Wir haben daher allen Grund zu der Annahme, dass David's Ansiedlung in Ziklag nicht ohne Parallelen in anderen *Gilgamesch*-Sagen ist[1])[2]). Dass David, und nicht Saul-*Gilgamesch*, wie zu erwarten wäre, Wohnsitze angewiesen werden, dürfte auf derselben Linie liegen, wie dass David statt des Saul zu Nabal hinzieht (s. o. p. 444 ff.).

Wir sind jetzt — früher, als wir erwarten konnten — in der Lage, eine oben p. 311 f. angeschnittene Frage zu beantworten, die nämlich, welcher Figur der Ursage Abraham's Pharao und Abraham's Philister-König im letzten Grunde entsprechen. Auf p. 336 liess sich bereits erschliessen, dass sein Pharao ursprünglich nicht einem *Chumbaba* entspreche, und Aegypten, wohin er zieht, ursprünglich nicht das Land sei, das er als ein Xisuthros der Flut verlasse, sondern vielmehr das des entrückten Xisuthros. Nun aber wechselt mit Aegypten in der Parallelgeschichte in der Abraham- und in derjenigen der Isaak-Sage das Philister-Land, sodass also auch dies urspr. dem »Seligenland« der Ursage zu entsprechen scheint. Allein andrerseits ist sowohl das Land des Pharao, wie auch das des Philister-Königs, zugleich ein Reflex des Skorpionriesenlandes (o. p. 322); und es wäre daher denkbar, dass sich in der Doppelheit der Repräsentanten des Xisuthros ausdrückte, dass diese nicht nur ihn darstellen; mit anderen Worten, dass der Philister-König oder der Pharao etwa eigentlich ein Ersatz nur für den Skorpionriesen, der Pharao aber oder der Philister-König nur für den entrückten Xisuthros ist. Nun ist jedoch in der Saul-Sage der »Skorpionriese«, zu dem David als ein Ersatzmann für den *Gilgamesch* hinzieht — nämlich Nabal

1) Vgl. ferner die Sage von Elisa und Elias.

2) Und somit unhistorisch ist, trotzdem, dass sie nach STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 252, »durchaus historisches Gepräge an sich trägt«.

(o. p. 444 ff.) —, von Demjenigen verschieden, der David den Aufenthalt in seinem Lande gestattet — nämlich dem Philister-König. Folglich ist der Philister-König Achis gewiss kein »Skorpionriese« und ferner sein Land gewiss kein »Skorpionriesenland«, und könnte er somit — im Schlussteil der Saul-Sage —, falls er einer der uns bekannten Personen des Epos entspräche, nur noch entweder dem Schiffer des Epos oder dem entrückten Xisuthros entsprechen. Ferner aber ist dieser König nach unsern obigen Ausführungen ein Gegenstück 1. zu dem Pharao der Jakob- und 2. zu dem Könige von Moab in der Moses-Sage, in denen wir bisher nur Repräsentanten des Xisuthros erkennen konnten (o. p. 270 und p. 272); weiter verweilt Moses — was indes wegen oben p. 280 und p. 284 f. nicht ausschlaggebend sein kann — als Gegenstück zu David im Philister-Lande in demselben Lande, nämlich Moab, in dem Repräsentantinnen der Tochter des Xisuthros erscheinen (o. p. 272); und endlich gelangt David nach Ziklag, nachdem er die Ahinoam als die Xisuthros-Tochter geheiratet hat (o. p. 446 ff.). Also dürfte in der David- und somit gewiss auch ursprünglich in der Abraham- und in der Isaak-Sage das Philister-Land nur dem Lande des Xisuthros entsprechen, und der Philister-König Achis und der Philister-König Abimelech nur dem entrückten Xisuthros. Dasselbe gilt nun aber von dem Pharao der Jakob-Sage (s. o. p. 276), und darum gewiss auch von dem der Abraham-Sage, also dass Dieser in seiner Eigenschaft als König von Aegypten jedenfalls ursprünglich keine andere Persönlichkeit der Sage dargestellt hätte, wie Abraham's Philister-König, nämlich den König Xisuthros. Wir hätten somit jetzt für die Moses-, die Jakob-, die Abraham-, die Isaak- und die Saul-Sage festgestellt einen längeren Aufenthalt des *Gilgamesch* — und einmal eines Ersatzmannes für ihn — im Lande des Xisuthros.

Ob nun der Aegypter oder der Philister Xisuthros der ältere ist, lässt sich aus der israelitischen Sage allein nicht entnehmen, wenn man auch geneigt sein darf,

Jenem, dem weiter vom israelitischen Lande entfernt Wohnenden, die höhere Anciennität zuzuerkennen. Lebt doch sein Vorbild im äussersten Westen[1]). Wohl aber lässt sich leicht verstehn, wie Aegypten und das Philister-Land mit einander wechseln können. Lag doch zum mindesten das südliche Philister-Land zu Zeiten im Machtbereich des Aegypter-Königs. Das genügt, und es ist nicht etwa nötig, die noch immer nicht zu Tode gehetzte Theorie WINCKLER's von dem doppelten »*Mussri*«[2]) heranzuziehen, einem = »Aegypten« und einem = »Nordarabien«. Denn es gibt, trotz aller gegenteiligen Behauptungen und trotz aller Deutekünste WINCKLER's[3]), im Westen nur ein *Mussru* (*Mussur*)[4]), das aber — und darin steckt ein richtiger Kern von WINCKLER's Behauptung — naturgemäss nicht etwa nur das Stromland Aegypten, sondern auch, d. h. zugleich, Gebiete östlich und nordöstlich davon bezeichnet. Ein *Mussru* und, gleichfalls gegen WINCKLER, ein *Missrajim* der Israeliten sind ebenso wenig je von einem anderem *Mussru* und *Missrajim* verschieden, wie das Elsass von Deutschland. Aber allerdings ist nicht nur Altdeutschland, sondern auch das Elsass deutsches Land, und so auch »Nordarabien« so gut ägyptisches Land wie das Nil-Land.

Also David kommt nach Ziklag im Philister-Lande als ein *Gilgamesch*, der zum Lande des Xisuthros hingelangt, derselbe David heiratet aber die Jesreelitin als

1) Die syrischen *Gilgamesch*-Sagen und eine Alexander-Sage (o. p. 33 f.) entscheiden in der Tat zu Gunsten des Aegypters. S. Band II.

2) *Mussri* ist übrigens, wie jeder Assyriologe wissen müsste, ein Genitiv; und, wenn WINCKLER und seine blinde Gefolgschaft es als Nominativ behandeln, so ist Das grade so, wie wenn wir von »Frankreichs« oder »Deutschlands« reden wollten.

3) S. WINCKLER's Aufsatz *Muṣri*, *Meluḫḫa*, *Maʿin* in den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1898, Heft 1 und 4, und WINCKLER in *Keilinschriften und das Alte Testament*³, p. 145 ff. u. s. w.

4) Und ausserdem ein *Mussru* (*Musru* oder *Muzru*) im Norden von Ninive. Dagegen ist ein drittes — und mit WINCKLER viertes — *Mussri*, das Kappadozien bezeichnen soll, ein WINCKLERsches Phantom.

die Tochter des Xisuthros (o. p. 446 ff.). Nun liegt jedoch Jesreel nicht etwa im Philister-Lande, sondern der eine, und zwar der allbekannte Ort dieses Namens im mittleren bezw. nördlichen Palästina und das andere Jesreel in (Süd)-Juda[1]), und ist also das Lokal der Xisuthros-Tochter von dem des Xisuthros selbst differenziert und vielleicht gar gründlichst differenziert worden. Warum, weiss ich nicht. Wohl aber lässt sich schon jetzt auf ein Analogon hierzu hinweisen: Juda trifft die Xisuthros-Tochter Thamar bei Enaim in Süd-Palästina und jedenfalls nicht in »Aegypten« (o. p. 267), aber Jakob's Xisuthros-Land ist Aegypten (s. zuletzt o. p. 450)[2]). Freilich ist vielleicht zu berücksichtigen, dass Enaim nach der Jakob-Sage (o. p. 266) nicht allzu weit von Thimnath liegen kann, welches Richter 14,1 f. und 5 (s. o. p. 385) zu Philistäa gerechnet wird, und dass dieses andrerseits (s. o. p. 449 ff.) mit Aegypten als dem Xisuthros-Lande wechselt. Es verdient übrigens Erwähnung, dass Saul nachher Samuel, seinen Xisuthros-*Eabani*, bei Endor, nahe bei dem nördlichen Jesreel, trifft.

Aller Wahrscheinlichkeit nach unmittelbar vor seinem Tode — jedenfalls wissen wir von weiteren Ereignissen im Leben *Gilgamesch*'s Nichts — und nach seiner Rückkehr von Xisuthros wünscht *Gilgamesch*, den »Geist« seines gestorbenen Freundes *Eabani* wegen des Schicksals der Toten zu befragen. Wie ein gewöhnlicher Bürgersmann, ohne reine Kleidung und ohne Schuhe anzuziehen, und ohne den Herrscherstab, so scheint es, begibt er sich darum von éiner Gottheit zur anderen, zuerst zu seiner Göttin *Ninsun*; aber keine Gottheit, auch nicht seine Göttin, antwortet ihm und er erlangt seines Wunsches Gewährung nicht. Schliesslich aber wird der Höllenfürst durch den Gott *Ea* dazu bewogen, *Gilgamesch* zu Willen

1) Josua 15,56.

2) Vgl. unten die David-Nathan-Jonathan- und die Elisa-Elias-Sage.

zu sein, und *Eabani*'s »Geist« steigt aus dem Grabe — aus einem »Loch« in der Erde — empor und kündet dem bangenden *Gilgamesch*, wie es in der Totenwelt aussieht. Kurz vor seinem Tode, und, nachdem David als Ersatzmann für Saul-*Gilgamesch* in das Philister-Land als in das des Xisuthros gelangt ist, wünscht nun andrerseits Saul-*Gilgamesch*, zu erfahren, was er tun soll; aber sein Gott Jahve, den er zuerst fragt, antwortet ihm nicht, weder durch Träume, noch durch das Losorakel, noch durch Propheten. Darnach begibt er sich in Verkleidung, und so nicht als König kenntlich, mit zwei Begleitern zu einem Weibe in Endor hin und sucht von ihr eine Zitierung des toten Samuel-*Eabani* zu erlangen. Er erreicht diese nach anfänglicher Zurückweisung einer Bitte: Samuel's »Geist« erscheint und redet mit Saul[1]).

Saul ist ein *Gilgamesch*, Samuel ein *Eabani*, und *Eabani*'s Geist wird so gut im Schlussteil des *Gilgamesch*-Epos, wie Samuel's Geist im Schlussteil der Saul-Sage zitiert. Die Identität der beiden, natürlich längst mit einander verglichenen, Totenzitierungen ist also nunmehr nachgewiesen[2]), nachgewiesen, weil sich zeigen liess, dass sie an gleicher Stelle zweier mit einander paralleler Sagensysteme stehn und in den zwei Szenen einander auch sonst entsprechende Sagengestalten auftreten, dazu aber

---

1) I Sam. 28.

2) Und damit, Gott Lob, auch nachgewiesen, dass die Geschichte von Samuel's Zitierung unhistorisch ist (gegen z. B. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 176; aber mit STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 254 f., freilich aus anderen Gründen, als den von Diesem geltend gemachten). Dass man die aus der *Gilgamesch*-Sage stammende Totenbeschwörung, wie die Nabal-Abigail-Geschichte und David's Ansiedlung in Ziklag, die ebenfalls zur *Gilgamesch*-Sage gehören, auf eine andere Quelle zurückführt, wie die oben bis p. 444 erörterten, auch aus dieser Sage herzuleitenden Stücke der Saul-Sage, erwähne ich nur nebenbei. Sollte sich wirklich nachweisen lassen, dass eine und dieselbe Saul-Sage von der Nabal-Episode an bis zum Tode Saul's nach einer anderen Quelle als vorher erzählt wird??

noch im wesentlichen identische Reihen von Nebenmotiven erscheinen.

Aber die Verschiedenheit im Einzelnen ist doch zugleich sehr gross, so gross, dass wir uns nicht sofort dabei beruhigen können. Wir sehn zunächst ab von Dem, was Samuel's Zitierung und seiner Schicksalsverkündigung unmittelbar folgt, von Vorgängen, wie wir sie am Schluss des *Gilgamesch*-Epos vergeblich suchen würden, und legen den Finger nur auf Folgendes: Der Totengeist kann doch nicht gut anderswo als an seinem Grabe oder an einem Eingange zur Unterwelt zitiert werden. Allein in Endor in Galiläa, wo Dies geschieht, kennen wir wenigstens keinen solchen Eingang, und Samuel's Grab ist in Rama, in einer ganz anderen Gegend, wie der von Endor, nämlich in Mittel-Palästina (o. p. 419). Und *Eabani* teilt seinem Freunde mit, wie es in der Totenwelt überhaupt aussieht. Das tut aber Samuel nicht: Er verkündet Saul den Uebergang der Königsherrschaft an David und sein, Saul's, und seiner (drei) Söhne Todesschicksal[1]). Aber sein Todesschicksal erfährt *Gilgamesch* ja von Xisuthros! Der Hinweis hierauf bedeutet die Lösung aller Schwierigkeiten: Wie Saul-*Gilgamesch*, der 24 Stunden lang Nichts gegessen hat, von Samuel gehört hat, dass er sterben müsse, schlägt er alsbald der Länge nach hin. Da bitten ihn das Weib in Endor und seine zwei Begleiter inständig, Etwas zu essen, damit »er Kraft gewinne, um auf seinem Wege zu gehn«, und nach anfänglicher Weigerung gibt er nach, steht auf und setzt sich auf den Divan. Eiligst schlachtet dann das Weib ein Kalb und backt ungesäuertes Brot und Saul und seine Begleiter essen davon, um darnach aufzustehen und zurückzukehren[2]). Eine derartige Szene kennen wir nun schon in einer ganzen Reihe anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen und in diesen ward in ihr ein Reflex einer Szene

---

1) I Sam. 28, 17 und 19. 2) I Sam. 28, 20 ff.

bei Xisuthros erkannt: Bei Joseph-Xisuthros speisen seine Brüder (o. p. 275), dann ziehn sie wieder heim; bei Abraham-Xisuthros kehrt Gott mit zwei Engeln ein und eiligst wird von seinem Weibe Sara Brot gebacken und eiligst wird ein junges Rind geschlachtet[1]), »auf dass sie sich stärken und dann weiter ziehn«; hierauf essen die Gäste und ziehn weiter (o. p. 298 und p. 308); vgl. ferner die entsprechende Szene in Sodom bei Lot-Xisuthros, bei dem die Engel erst einkehren, nachdem er sie inständig darum gebeten hat (o. p. 300 f.), die bei dem Xisuthros in Gibea (o. p. 364), aber auch die Parallelen hierzu in der Sage von Josua I (o. p. 172 und 301 f.) und in der von Simson (o. p. 394 ff.), und hierzu die Thamar-Episode (o. p. 266 f.) und die entsprechende Parallele in der Moses-Sage (o. p. 130, p. 267 und p. 272). Das eilige Backen der Frau in Endor für den kraftlosen Saul-*Gilgamesch*, »damit er Kraft gewinne, um auf seinem Wege zu gehn«, entspricht somit dem eiligen Backen der sieben Brote für den zum Tode ermatteten *Gilgamesch*, »damit er auf dem Wege, den er gegangen sei, in Gesundheit zurückkehre«; und das Weib in Endor ist somit wiederum fraglos die Gattin des Xisuthros, welche die Brote backt. Ehe die sieben Brote gebacken werden, verkündet nun der Seher und die Zukunft vorausschauende Xisuthros dem *Gilgamesch*, dass er, wie alle Menschen, sterben müsse, — darnach erzählt er ihm die Sintflutgeschichte, die, wie schon oft genug festgestellt ward, an einer bestimmten anderen Stelle in die israelitische *Gilgamesch*-Sage verflochten ist, so auch in die Saul-Sage (s. o. p. 427 ff.), und darum von ihrer ursprünglichen Stelle verschwunden sein muss — und dann bläst plötzlich ein »Schlaf wie ein Wetter« gegen den erschöpften *Gilgamesch*

1) Hiermit hat man schon früher die Parallele in der Endor-Episode verglichen, als man noch keine Vorstellung davon haben konnte, wie die beiden Szenen zusammengehören. S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 184.

hin. Wiederum kann es nicht zweifelhaft sein: Das ist das Prototyp davon, dass Saul-*Gilgamesch*, nachdem ihm Samuel das Schicksal verkündet hat, alsbald[1]) der Länge nach hinstürzt. Und wenn dann das Weib des Xisuthros ihren Mann bittet, *Gilgamesch* aufzuwecken, damit er »auf dem Wege, den er gegangen sei, in Gesundheit zurückkehre«, wonach sie die sieben Brote backt und Xisuthros dann *Gilgamesch* aufweckt —, so spiegelt sich Das ohne Zweifel in der Saul-Sage darin wieder, dass ausser Saul's zwei Begleitern das Weib in Endor, und zuerst sie allein, Saul inständig bittet, Etwas zu essen, damit er Kraft gewinne, um auf seinem Wege zu gehn, und Saul darnach aufsteht, worauf das Weib dann die Brote backt.

Xisuthros kündet *Gilgamesch* sein Todesschicksal; dann kehrt Dieser heim und erfährt von seinem aus dem Grabe heraufzitierten Freunde *Eabani*, wie es im Totenreiche aussieht. Der in Endor zitierte Samuel soll aber nach unsern Ausführungen einerseits dieser Xisuthros und andererseits dieser *Eabani* sein. Die Aehnlichkeit des von Xisuthros Erfahrenen mit dem bald darauf von *Eabani* Gehörten erklärt diese Absonderlichkeit nun vollkommen: Der alte Xisuthros, der *Gilgamesch* das Todesschicksal verkündet, ist mit *Eabani*, der demselben *Gilgamesch* bald darnach das Totenreich schildert, verschmolzen worden. Als der alte Seher, welcher dort das Schicksal verkündigt, wo der *Gilgamesch* darnach zu Boden stürzt und die Frau dann eiligst die Brote backt, ist Samuel ein Xisuthros, als ein zitierter Toter aber ein *Eabani*[2]) — ganz in Ueberein-

1) Das *Gilgamesch*-Epos allein schützt also wohl das *wa-j-m-h-r* = »er eilte, tat eilig« des hebräischen Textes vor einer Verbesserung zu *wajjibbāhēl*, das bedeuten soll »er entsetzte sich«. Diese Konjektur WELLHAUSEN's (*Bücher Samuelis*, p. 141) missbilligt somit BUDDE (zu den Büchern Samuel, p. 184) wohl mit Recht. Vgl. unten die Sage von Elisa und Elias.

2) Die Totenbeschwörung steht also in der Saul-Samuel-Sage genau an der zu erwartenden Stelle, und es erledigen sich somit alle Bedenken, die ihr Platz in der Sage hervorgerufen hat (s. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 174 f.). Doch geht aus unsern Ermittlungen allerdings hervor,

stimmung mit der Jakob-Sage, in welcher der weise Traumdeuter Joseph als ein Xisuthros im Lande des Xisuthros zwei Männern ihr Schicksal verkündigt, dabei aber sich in einem *bōr*, d. h. eigentlich einer »Grube«, befindet, als ein am Grabe zitierter *Eabani* (o. p. 277 und p. 280 f.)[1]).

Zum ersten Mal finden wir jetzt auch eine Parallele zu der doppelten Schicksalsverkündigung durch Joseph-Xisuthros-*Eabani*: Wie Joseph dem Bäcker den Tod, dem Mundschenken aber Begnadigung zum Leben und Wiedereinsetzung in sein hohes Amt verheisst[2]), so verkündet Samuel-Xisuthros-*Eabani* dem Saul den Tod, zugleich aber, dass David statt seiner König werden werde[3]). Xisuthros spricht nun zu *Gilgamesch* von Leben und Tod, oder vielleicht besser: von Leben oder Tod. Sollte darin der Keim liegen für die nun schon zweimal aufgezeigten einander entgegengesetzten Schicksalsverkündigungen, die zwei Personen betreffen?

Dieselbe Jakob-*Gilgamesch*-Sage liefert uns nun alsbald noch eine weitere bemerkenswerte Parallele zur Saul-*Gilgamesch*-Sage: Der Prophet und Seher Samuel sollte, wie der weise Traumdeuter Joseph, ein *Eabani* und der weise Seher Xisuthros sein, zugleich jedoch der König Achis als Derjenige, in dessen Land David Aufnahme findet, nur ein Xisuthros (o. p. 450). Ebenso steht ja aber in der

dass die Verbindung zwischen der Beschwörung und dem Philister-Einfall in der Saul-Sage ein Novum ist. Aber Das ist für die Textkritik bedeutungslos.

1) Einen parallelen Tatbestand weisen (s. unten) auf die Jerobeam-Ahia-, die David-Nathan-Jonathan- und die Elisa-Elias-Sage, ferner aber (s. Band II) die Odysseus-Elpenor-, die Jason-Phrixos-Argos und die Menelaus-Agamemnon- und vielleicht auch die Odysseus-Eumäus-Sage.

2) Genesis 40.

3) Zu weiteren zwei einander entgegengesetzten Schicksalsverkündigungen s. unten die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage, und vgl. damit die David-Nathan-Jonathan- und endlich die Jerobeam-Ahia-Sage (u. p. 460 f.). Die griechische *Gilgamesch*-Sage kennt an entsprechender Stelle nur je éine entsprechende Schicksalsverkündigung. S. in Band II die Odysseus-Elpenor- und die Menelaus-Agamemnon-Sage.

Jakob-Sage neben Joseph der Pharao, in dessen Land Jakob sich ansiedelt, als ein Xisuthros (o. p. 270). Wir hätten also, genau wie in der Jakob-, so in der Saul-Sage, eine anscheinende Spaltung des weisen Königs und Sehers Xisuthros in einen König und einen weisen Seher (o. p. 278), und weiter eine Verschmelzung dieses Sehers mit dem *Eabani* (o. p. 456 f.)!

Aus der Verschmelzung des am Grabe zitierten *Eabani* mit dem im fernen Westen wohnenden Xisuthros ist es nun gewiss zu erklären, dass Samuel-Xisuthros-*Eabani*'s Geist nicht an seinem Grabe zitiert wird, wenn es auch vorderhand noch gänzlich unklar bleibt, warum die Beschwörungsszene grade in Endor in Nord-Israel spielt; um so unklarer, als ja der König Xisuthros der Saul-Sage im Philister-Lande wohnt. Doch steht dieses Endor nicht isoliert da. Denn in der Jesreelitin, die David heiratet, erkannten wir ja eine Xisuthros-Tochter (o. p. 446 ff.); ein Jesreel liegt aber in unmittelbarer Nähe von Endor![1]) Und nur durch die Tatsache einer Verschmelzung der zwei Episoden, in deren einer das Weib des Xisuthros und in deren anderer die Göttin *Ninsun* mit auftritt, wird ferner wohl auch die Totenbeschwörerin verständlich: Vermutlich ist der Gott, der, *Gilgamesch*'s Wunsch erfüllend, den Schatten des *Eabani* aus der Erde emporsteigen lässt, einerseits mit der Gattin des Xisuthros und andrerseits zugleich mit der Göttin *Ninsun* identifiziert worden, die Beide Mitgefühl mit *Gilgamesch* haben. Vgl. unten die parallele Episode der Jerobeam-Sage.

Ungewöhnlich sind die zwei Männer, die mit Saul nach Endor kommen. Wir erwarten nur éinen. Denn *Gilgamesch* langt nur mit éinem Begleiter, nämlich dem Schiffer, bei Xisuthros an; und darum begleitet der éine Hira Juda nach Thimnath, darum bringt der éine Joseph

1) Vgl. unten die Sunamitin der David- und das Weib von Sunem der Elisa-Elias-Sage.

den Jakob zu dem Pharao hin; darum kommen im Ganzen zwei Kundschafter nach Jericho, zwei Engel nach Sodom, kommt der Levit nur mit dem éinen Sklaven nach Gibea (o. p. 266, p. 269, p. 271, p. 172, p. 300 ff., p. 364). Nun finden wir aber auch sonst in alttestamentlichen Sagen grade zwei Begleiter: zwei Sklaven begleiten Abraham auf dem Wege zum Opferberge (o. p. 318) und zwei Engel Gott zu Abraham hin (o. p. 298 und p. 307 f.). Namentlich die zweite Parallele fällt nun auf. Denn grade wie bei Abraham sein Weib eiligst frische Brote backt und dann, im Unterschiede von der Ursage, auch eiligst ein junges Rind geschlachtet wird, grade so schlachtet die Frau von Endor eiligst ein Kalb und backt frische Brote; und, wie Abraham zu Gott und den zwei Engeln sagt, er wolle einen Bissen Brot holen, damit sie »ihr Herz stützen«, d. h. sich stärken könnten, darnach möchten sie weiterziehn, so sagt das Weib von Endor zu Saul, sie wolle ihm einen Bissen Brot vorsetzen, das er essen möge, damit er Kraft bekomme, um seines Wegs ziehn zu können. Unter diesen Umständen wird man einen Zusammenhang zwischen der Drei-Zahl der Fremdlinge bei Abraham und der bei der Frau von Endor annehmen dürfen; und, da sie in der Abraham-Sage verständlich ist (o. p. 307 f.), weiter annehmen dürfen, dass sie, vielleicht zugleich mit der einen oder anderen Einzelheit, in die Saul-Sage aus der Abraham-Sage eingedrungen ist. Dabei ist es natürlich ganz irrelevant, dass der Besuch bei Abraham zum Teil eine Parallele gleichen Ursprungs zu dem bei der Frau von Endor ist (s. o. p. 455).

Durch die Analyse der Endor-Episode ist nun festgestellt, dass der Reflex der Ereignisse von der Begegnung mit der *Sidūri* an bis zur Zitierung *Eabani*'s in der Saul-Samuel-Sage auffallende Berührungen namentlich mit deren Reflex in der Jakob-Sage zeigt, übrigens wohl nur deshalb grade mit diesem, weil jene Ereignisse grade auch

in dieser Sage verhältnismässig deutliche Spuren hinterlassen haben: Juda vertritt in der Jakob-, der Judäer David in der Saul-Sage *Gilgamesch* bei den Begegnungen mit der *Sidūri* und mit der Tochter des Xisuthros (o. p. 446); in beiden Sagen hat sich (o. p. 456 ff.) — was wir hier wiederholen müssen — der weise Seher und König Xisuthros in einen weisen Mann und einen König gespalten; in beiden Sagen ist der weise Mann als Schicksalsverkünder mit dem zitierten *Eabani* zusammengefallen; und in beiden Sagen wird endlich von dem *Eabani*-Xisuthros einem Manne der Tod und für einen anderen ein günstiges Schicksal, nämlich die Einsetzung in ein hohes Amt, verkündigt. Die Teilparallelen in den in Rede stehenden Stücken der Saul-Sage zu entsprechenden Stücken anderer *Gilgamesch*-Sagen brauchen wir hier nicht nochmals zu erwähnen.

Saul-*Gilgamesch* wird trotz seiner Verkleidung von der Frau in Endor erkannt[1]). Darnach kündet ihm sein *Eabani*, der alte Prophet Samuel, den er befragt, dass sein Königtum auf Jemand anders, nämlich David, übergehen werde, und, dass er selbst und seine Söhne sterben müssten. Er stirbt mit drei Söhnen im Kampf[2]), und ihm folgt ein anderer Sohn von ihm, nämlich Is-Boseth, der nach zweijähriger Regierung[3]) durch Meuchelmord zu Tode kommt; darnach fällt das Königtum einem andern Hause, nämlich dem Hause David's, zu[4]). Aehnliche Motive finden wir nun in der Jerobeam-*Gilgamesch*-Sage beisammen, und zwar in Uebereinstimmung mit der Saul-*Gilgamesch*-Sage, an ihrem Ende. Jerobeam-*Gilgamesch* schickt seine Gemahlin in Verkleidung zu seinem *Eabani* (o. p. 216, p. 415 f.), dem alten Propheten Ahia, um ihn wegen seines kranken Sohnes Abia zu fragen. Der Prophet erkennt

---

1) I Sam. 28, 12. 2) I Sam. 31 und II Sam. 1.
3) II Sam. 2, 10. 4) II Sam. 4 f.

sie aber infolge eines göttlichen Winks und verkündet ihr den Tod des Sohnes, und dass Jerobeam's Königtum einem Andern zufallen werde. Der Sohn stirbt, und nach Jerobeam-*Gilgamesch*'s Tode kommt ein anderer Sohn von ihm, Nadab, zur Regierung, regiert zwei Jahre und wird dann meuchlings ermordet, und das Königtum fällt einer neuen Dynastie, nämlich dem Hause des Issascharisten Baesa, zu[1]).

Da haben wir also in gleichem oder doch ganz ähnlichem Zusammenhange dieselbe Geschichte, mit z. T. nur unbedeutenden Modifikationen; insofern vor Allem dafür, dass der verkleidete *Gilgamesch*[2]) zu einer Frau als der Frau des Xisuthros kommt, um durch ihre Vermittlung von seinem *Eabani*-Xisuthros zu erfahren, was er tun soll, und nun sein Schicksal und das seiner Söhne erfährt, die Jerobeam-Sage bietet, dass der *Gilgamesch* durch Vermittlung seiner eigenen verkleideten Frau von seinem *Eabani* — der nach dem oben p. 456 f. Ausgeführten gewiss auch sein Xisuthros ist — das Schicksal seines Sohnes zu erfahren sucht, und nun dieses und sein eigenes erfährt. Dass diese Frau das Weib des *Gilgamesch* ist, ist also sekundär, relativ älter aber vielleicht, dass sie die Gattin eines der beiden mitwirkenden Männer ist; und aus der Saul- und der Jerobeam-Sage einer- und dem *Gilgamesch*-Epos andererseits lässt sich darum vielleicht als Urform für die Endor-Geschichte und ihre Parallele in der Jerobeam-Sage erschliessen: der *Gilgamesch* begibt sich verkleidet auf den Weg und bittet des Xisuthros-*Eabani* — mit der Göttin *Ninsun* identifizierte (o. p.. 458) — Gattin, Dessen Geist zu zitieren u. s. w.

Eine beträchtlichere Abweichung von der Saul-Samuel-Sage, wie auch vom *Gilgamesch*-Epos, liegt darin, dass Ahia, wie er von Jerobeam's Weib aufgesucht wird, noch

1) I Könige 14 und 15.

2) Zur Verkleidung des *Gilgamesch* in seiner Xisuthros-*Eabani*-Episode s. in Band II die Menelaus-Agamemnon- und vgl. die Odysseus-Eumaeus-Sage.

nicht gestorben ist, und der noch lebende Prophet, nicht aber sein Schatten, befragt wird und Bescheid erteilt. Der Jerobeam-Ahia-Sage ist also die Zitierung des *Eabani* und im Zusammenhang damit sein Tod an der alten Stelle in der Sage abhanden gekommen. Nun sollen diese Sage und die von Josua I und Eleasar I ursprünglich Teile éiner und derselben Sage sein (o. p. 219 f.). Wenn daher in der Josua-Sage der Tod des *Eabani* Eleasar erst an ihrem Ende erzählt wird, so braucht man darin, gegen o. p. 178, keinen Nachtrag zu sehn und darf daraus vielleicht entnehmen, dass auch der *Eabani* der Sage von Josua I nicht innerhalb der alten *Gilgamesch*-Sage gestorben — und darum auch sein Schatten nicht zitiert worden — ist, sondern erst hinter deren Abschluss sich zu seinen Vätern versammelt hat.

Der Prophet Ahia tut also im wesentlichen Dasselbe, was von Samuel im Schlussteil der Saul-Sage erzählt wird. Ist somit Dieser ein zitierter gestorbener *Eabani*, so darf man schon deshalb vermuten, dass auch Ahia ein *Eabani* ist. Nun aber haben wir Dies ja bereits oben p. 216 und p. 415 f. von ihm annehmen müssen. Demnach ist Das jetzt durchaus gesichert, und jetzt auch ganz sicher, dass es der Ursage entspricht, wenn grade Ahia, welcher, und zwar am Schluss der Jerobeam-Sage, Jerobeam den Tod seines Sohnes verkündet, Jenem auch das Königtum verkündet, und zwar vor Dessen Flucht nach Aegypten. Verkündet doch ein und derselbe Samuel an genau entsprechenden Stellen der Sage einem und demselben Saul das Königtum und den Tod seiner Söhne. Dies zur nachträglichen, aber jetzt erst möglichen, vollständigen Rechtfertigung von p. 216 Anm. 3.

Noch ein Wort zu einer Einzelheit in Jerobeam's Schicksalsbefragung. Auf Befehl Jerobeam's nimmt sein Weib zehn Brote, »Brocken« und einen Krug Honig mit für Ahia[1]). Erinnern wir uns daran, dass Ahia auch den

1) I Kön. 14, 3 f.

toten *Eabani* repräsentiert, so können wir nicht übersehen, dass »Bissen«, »Brocken« eine gewöhnliche Bezeichnung für ein assyrisch-babylonisches Totenopfer ist[1]). Und da die Zitierung *Eabani*'s in der Saul-Samuel-Sage noch ganz ihren Charakter bewahrt hat[2]), dürften wir uns über Spuren von einem dem zitierten *Eabani* dargebotenen Totenopfer keineswegs wundern[3]). Es mag deshalb sein, dass der Honig neben den Brocken eine weitere Spur hiervon darstellt[4]). Sollte nun die seltsame Verwandlung der zwei, die Joseph als einen zitierten *Eabani* und einen Xisuthros um ihr Schicksal fragen, in einen Bäcker und einen Mundschenken im letzten Grunde damit im Zusammenhang stehn, dass ältere Erscheinungsformen von ihnen Backwerk und Getränk als Geschenke für Joseph-*Eabani* gebracht haben?? Indes liegt für das Backwerk, das Jerobeam-*Gilgamesch*'s Weib dem Ahia-*Eabani*-Xisuthros auf ihres Mannes Befehl bringt, eine andere Erklärung mindestens ebenso nahe: Sie, das Weib, stellt ja die Gattin des Xisuthros dar, welche auf ihres Gatten Befehl dem *Gilgamesch* sieben Brote backt, und entspricht daher ja der Frau in Endor, welche Saul, und Abraham's Gattin, welche Gott und den zwei Engeln eiligst Brote backt (o. p. 455). Also könnten wenigstens die zehn Brote, die Jerobeam's Weib dem Ahia bringt, jenen sieben Broten und darum auch den fünf Portionen Benjamin's (o. p. 276) entsprechen.

Durch die Parallele in der Saul-*Gilgamesch*-Sage wird also auch der Ausgang der Jerobeam-Geschichten und zugleich ihre unmittelbare Fortsetzung als Sage erwiesen.

---

1) S. oben p. 54 Anm. 2.

2) Vgl. unten die Sage von Elisa und Elias und die von Jesus, Johannes und Lazarus und in Band II die syrische Sage von Sul und Schumul, die Odysseus-Elpenor-, und die Menelaus-Agamemnon-Sage.

3) Honig spendet auch (noch?) Odysseus-*Gilgamesch* in seiner Totenbeschwörungsszene. S. unten Band II.

4) Es liegt somit wenigstens kein Grund vor, das Wort *niqqudîm* in I Kön. 14,3 anders als sonst (Josua 9,5 und 12), nämlich — im Anschluss an die LXX — mit »kleine Kuchen« zu übersetzen.

Vgl. oben p. 220. Oder sollte die so ganz unmotivierte scheue Ehrfurcht vor der israelitischen »Geschichte« so gigantisch sein, dass man heiteren Antlitzes die oben aufgedeckte Parallele für zufällig erklären und es deshalb ablehnen wird, daraus irgend welche Konsequenzen zu ziehen? Für diesen, höchst wahrscheinlichen Fall sei zu gefälliger Beachtung empfohlen, dass auch dem Usurpator und Königsmörder Baesa[1]) durch einen Propheten, Jehu nämlich, der Sturz seiner Dynastie angekündigt wird, dass er, wie Jerobeam, den Strohtod stirbt, dass dann sein Sohn wieder nur zwei Jahre regiert, um darnach meuchlings ermordet zu werden und einem neuen Manne Platz zu machen[2]); dass aber der durchaus geschichtliche, im achten vorchristlichen Jahrhundert regierende Usurpator und Königsmörder Menahem und sein Sohn und Nachfolger Pekahja sich auch ganz nach dem oben aufgezeigten Schema[3]) richten, indem sich Pekahja dem zu Liebe auch nach zweijähriger Regierung totschlagen lässt, um die Regierung einem neuen Manne zu überlassen[4]); und dass endlich auch Ahab[5]) und seine Nachfolger sich nicht viel anders[6]) einzurichten gewusst haben. Denn erst wird Ahab durch den unvermeidlichen Propheten, nämlich Elias[7]), der Sturz seiner Dynastie verkündigt, dann stirbt er,

---

1) Vermutlich auch einem *Gilgamesch*. S. unten.

2) I Kön. 15 f.

3) Vielleicht stammt daher das Schema z. T. aus der Geschichte Menahem's und seines Nachfolgers.

4) II Kön. 15.

5) Uebrigens auch, wie Jerobeam und Saul, ein *Gilgamesch*. S. unten die Elisa-Elias-Sage.

6) Warum doch wenigstens etwas anders, scheint sich z. T. aus einer Kollision zweier, darnach mit einander kombinierter, Sagen zu erklären, falls die Modifikation nicht etwa durch eine Kollision mit wirklicher Geschichte hineingekommen ist. S. unten die Elisa-Elias-Sage.

7) Natürlich wieder einen *Eabani*-Xisuthros, wie Joseph, Ahia und Samuel! S. unten die Elisa-Elias-Sage.

wie Saul, eines gewaltsamen Todes; darnach regiert sein Sohn, dem ebenfalls der Prophet Elias den Tod verkündigt und der hierauf, nach zweijähriger Regierung, den Strohtod stirbt; sein Nachfolger aber, auch ein Sohn Ahab's — vgl. die Saul- und die Jerobeam-Sage —, stirbt durch Meuchelmord und die neue Dynastie des Mörders kommt zur Regierung[1])! Wie grausam war doch das Schema, nach dem die Könige von Israel haben leben und sich totschlagen lassen müssen, und wie spiessbürgerlich spielt sich doch, dagegen gehalten, die »Geschichte« des Südreichs ab, in dem man seit David's nebelumwogten Tagen, trotzdem es auch dort an Königsmördern nicht ganz gemangelt hat, gleichwohl dem éinen Hause der Davididen unentwegt die Treue bewahrt haben soll![2]) Und ein solcher Schematismus, ein solcher ewiger, aber doch typischer Wechsel einerseits, und unmittelbar daneben eine solche absolute einförmige Kontinuität — Das soll Geschichte sein![3])

Gemäss der Weissagung Samuel's stirbt also Saul im verlorenen Kampf gegen die Philister am folgenden Tage[4]). Davor ereignet sich aber noch Verschiedenes, das auch unser Interesse in Anspruch nimmt. Die Israeliten sind bei Jesreel, die Philister bei Aphek versammelt, und der Judäer David befindet sich bei ihnen — als Verräter an Saul, seinem Herrn[5]). Wieder erklingt ein Ton, wie er schon mehrmals erklang, in der Josua- und in der Jakob-Sage, in der vom Leviten und in der Simson-Sage (o. p. 393 f.): Judäer oder ein Vertreter des Stammes Juda oder ein ein-

1) I Kön. 21 f. und II Kön. 1 und 9.

2) Auch die Geschichte der Könige von Juda lässt das oben aufgezeigte Schema wenigstens einmal noch erkennen. Nur ist es in diesem einen Falle entweder im Konflikt mit Tatsachen, oder, was mindestens ebenso wahrscheinlich ist, durch eine tendentiöse Misshandlung der Ueberlieferung entstellt worden. S. unten die David-Nathan-Jonathan-Sage.

3) Vgl. in Band II das Kapitel: Mythus und Geschichte.

4) I Sam. 31; II Sam. 1. 5) I Sam. 29.

zelner Judäer schädigen oder beabsichtigen, Jemanden oder Viele zu schädigen, in drei Fällen den *Gilgamesch*, bezw. Diesen und das Volk Israel, in einem Falle den *Eabani*; und zwar durch Handlungen, von denen jedenfalls éine als ein glatter Verrat erscheint und eine andere noch jetzt darnach schmeckt. Hier erklingt nun ein ähnlicher Ton, aber nicht ohne einen Nebenton: Ein Verrat am *Gilgamesch* im Kampfe gegen ihn ist beabsichtigt; aber er kommt nicht zur Ausführung. Die Philister haben Misstrauen gegen David und befürchten, dass sie selbst von ihm verraten werden, und schicken ihn darum mit seinen 600 Mann heim[1]).

Wie David nach Ziklag heimkommt, haben die Amalekiter den Ort geplündert und verbrannt und alle Einwohner, auch seine zwei Frauen, Abigail und Ahinoam, fortgeführt. David fragt darum seinen Gott Jahve, ob er den Amalekitern nachjagen solle. Die Antwort lautet »Ja.« und David bricht auf. Im Besor-Flusstale lässt er 200 Ermüdete zurück, erreicht mit den übrigen 400 die Amalekiter, wie sie grade ein Freuden- und Siegesfest feiern, schlägt sie, metzelt sie bis auf 400 Mann, die entkommen, nieder, und befreït alle Gefangenen, darunter auch seine zwei Frauen[2]). Die Amelekiter-Schlacht Saul's soll (o. p. 435) dem *Chumbaba*-Kampf entsprechen, der zur Befreiung der geraubten Stadtgöttin führt; die parallele Amalekiter-Schlacht Moses-*Gilgamesch*'s hat deshalb die Zurückbringung seiner Frau zur Folge (o. p. 126 f.). In dieser Schlacht befehligt Josua, sein späterer Nachfolger. Und an Jakob-*Gilgamesch*'s-*Chumbaba*-Kampf nimmt Jakob selbst garnicht Teil, sondern dieser wird von seinen Söhnen Simeon und Levi gekämpft (o. p. 238). Wer möchte da nicht schon jetzt vermuten, dass die Amalekiter-Schlacht David's, des Nachfolgers Saul's, welche die Befreiung auch von

1) I Sam. 29. 2) I Sam. 30.

Dessen Frauen zur Folge hat, irgendwie zu der Saul's in Beziehung steht? Man beachte dazu, dass gerade so, wie Saul in seiner Amalekiter-Schlacht in einem Flusstal einen Teil seiner Truppen in einen Hinterhalt legt, David einen Teil seiner Truppen in einem Flusstale zurücklässt. Es darf auch an die Seitenstücke zu dieser Amalekiter-Schlacht Saul's erinnert werden, in denen ebenfalls das Hinterhalt-Motiv zur Verwendung kommt, an die zwei siegreichen *Chumbaba*-Schlachten bei Ai und bei Gibea (s. o. p. 369 f.); deshalb auch, weil grade auch von diesen beiden ausdrücklich erzählt wird, dass vorher Jahve nach vorheriger Befragung den Befehl zum Kampfe gibt (o. p. 369 f.). Nun sollten allerdings nicht zwei Weiber David's, sondern das Weib Saul-*Gilgamesch*'s als eine *Ischtar* durch eine siegreiche *Chumbaba*-Schlacht befreit oder sollte doch wenigstens wegen jener Frau die Schlacht geschlagen werden (vgl. o. p. 126 f., p. 237, p. 330, p. 371 f. und p. 392 f.). Indes sind die Abweichungen von diesem Schema in der Saul-Sage jedenfalls erklärbar. Denn wenn nicht Saul, sondern David, den Amalekitern ihre Beute abjagt, wie leicht konnten da für Saul's Gattin éine Gattin oder die zwei Gattinnen David's eintreten? Dass nun Dgl. in der Tat stattgefunden hat, dürfte éin Umstand äusserst nahe legen: Saul's Weib heisst Ahinoam, also ebenso wie das eine der zwei Weiber David's, welche Dieser den Amalekitern wieder abjagt![1])

David's Amalekiter-Schlacht sieht also wie ein glücklicher *Chumbaba*-Kampf aus, ein Kampf, wie er schon mehrfach nach einem Geschehnis beobachtet wurde, das entweder schlankweg als ein »Judas-Verrat« bezeichnet werden konnte oder doch wenigstens in der einen oder anderen Weise an einen solchen erinnert (o. p. 393 f.). Und nun folgt David's erfolgreicher Kampf unmittel-

1) I Sam. 14, 50.

bar auf seinen Verrat, der aber ungeschehen gemacht wird (o. p. 466), und andrerseits werden als Teilnehmer an dem Feldzuge Saul's gegen Amalek die Judäer ausdrücklich erwähnt[1]), an dem Feldzuge, zu welchem sich David's Amalekiter-Razzia wie eine Dublette zu verhalten scheint![2]) Es mehren sich also die Indizien dafür, dass wir wieder in einem Stück der *Chumbaba*-Episode mit einem Judas-Verrat-Motiv stehn.

Die Philister schlagen die Israeliten und Saul fällt während des Kampfes, zugleich mit drei Söhnen; fällt aber — was kein *Gilgamesch* in den bisher zergliederten *Gilgamesch*-Sagen tut, wenigstens nach éiner Ueberlieferung — durch eigene Hand[3]). Vergleichbar scheint vorderhand nur das Schicksal Simson's — ausser Saul des einzigen bis jetzt angetroffenen »unglücklichen *Gilgamesch*« —, der unter den Trümmern des von ihm selbst gestürzten Tempels mit begraben wird (o. p. 399). Nach einer anderen Tradition ist Saul von einem Amalekiter, »einem Sohn eines amalekitischen Schutzgenossen«, getötet worden[4]); also von Einem aus seinem *Chumbaba*-Volk (s. o. p. 435 ff. und p. 466 ff.)! Und Das erinnert abermals an Simson, der seinen Tod im Philister-Lande findet. Denn dies ist Simson's *Chumbaba*-Land (o. p. 392 ff.). Auch diese Analogie ist schon hier erwähnenswert, deshalb, weil, wie eben hervorgehoben ward, von allen bisher besprochenen *Gilgamesch*-Gestalten grade nur Saul und Simson eines gewaltsamen Todes sterben[5]).

Nach der zuerst genannten Tradition erfasst Saul im Kampfe die Angst und er bittet seinen Waffenträger, ihn mit dem Schwerte zu durchbohren, damit er nicht lebend in die Hände der Philister falle.

---

1) I Sam. 15, 4.

2) Zu zwei »siegreichen *Chumbaba*-Schlachten« s. auch unten die Elisa-Elias-, die Gideon- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

3) I Sam. 31. 4) II Sam. 1.

5) Vgl. unten die Sage von Elisa und Elias, die von Gideon und die von Jesus, Johannes und Lazarus.

Wie Dieser sich aber weigert, stürzt er sich alsbald in sein eigenes Schwert und sein Waffenträger tut alsbald Desgleichen. Dann schlagen die Philister Saul den Kopf ab und schicken (ihn mit seiner Rüstung) in ihrem Lande herum, mit seiner Leiche aber machen sie irgend Etwas an der Stadtmauer von Beth-San[1]), begraben sie aber nicht. Es ist mir unmöglich, hierbei nicht an eine Stelle der »Annalen« *Aschschurbānaplu*-Sardanapal's zu denken, die von dem nach Elam geflohenen Enkel Merodachbaladan's, *Nabūbēlschumāti*, handelt[2]): Der König von Assyrien schickt – im dritten Viertel des siebenten Jahrhunderts vor Chr. – seinen Gesandten nach Elam, um Jenes Auslieferung zu verlangen. Da bekommt *Nabūbēlschumāti* Angst, und, um nicht lebend in die Hände des Assyrer-Königs zu fallen, befiehlt er seinem Waffenträger, ihn niederzuhauen. Darauf durchbohren sich Beide gegenseitig. Der König von Elam übergibt den in Salz gelegten Leichnam des *Nabūbēlschumāti* und den Kopf seines Waffenträgers dem assyrischen Gesandten und der befördert sie nach Assyrien. Dort bleibt der Leichnam des Prinzen unbegraben, der Kopf wird ihm abgehauen und ein Anhänger des ungetreuen Bruders Sardanapal's muss ihn am Halse tragen und somit herumtragen.

Ist diese Darstellung in der Hauptsache historisch und die Geschichte nicht etwa nach einem bereits vorhandenen Typus erdichtet oder doch ausgeschmückt — wofür aber Garnichts anzuführen wäre —, so scheint der Schluss des ersten Buchs Samuelis zum Teil nach einem assyrischen Stoffe erdichtet oder vielleicht umgedichtet, und damit ein terminus a quo für dessen Entstehungszeit gegeben zu sein.

---

1) Nach dem masoretischen Text (vgl. die Septuaginta) wird der Leichnam wohl festgemacht, also vermutlich angenagelt, nach einer Konjektur LAGARDE's, der für ein *tāqʿū (t-q-ʿ-w) hōqīʿū (h-q-ʿ-w)* liest, vermutlich ausgerenkt. S. zu *hōqīaʿ* HOLZINGER, zu Numeri 25,4 und beachte II Sam. 21,12.

2) Col. VII, 28 ff. Vgl. *Keilinschr. Bibl.* II, p. 212 f.

Ursprünglicher würde dann der Bericht in II Sam. 1 sein, wonach Saul — seltsamer Weise in einer Philister-Schlacht im nördlichen Palästina — nicht etwa von einem Philister, sondern von einem Amalekiter aus dem fernen Süden, auf seine eigene Bitte getötet bezw. ihm der Todesstoss versetzt worden[1]) wäre, also, wenn auch nicht in einer Schlacht gegen sein *Chumbaba*-Volk, so doch von Einem aus diesem Volke[2]). Saul, dessen Tod mit dem *Nabūbēlschumāti*'s ursprünglich nur dén Zug gemein gehabt hätte, dass er auf seine eigene Bitte getötet ward[3]), wäre somit nur deshalb fast ganz zu einem zweiten *Nabūbēlschumāti* geworden.

Mehr oder weniger deutlich weisen Spuren in verschiedenen israelitischen Sagen auf einen einstigen, jetzt retouchierten Verrat des Stammes Juda oder eines ihm Angehörigen oder eines Vertreters des Stammes Juda an dem *Gilgamesch* hin, der Diesem beinahe verhängnisvoll wird, und dreimal fraglos innerhalb einer *Chumbaba*-Episode. Um dieselbe Zeit nun, zu der der Verräter David aus dem Stamme Juda gegen Saul's *Chumbaba*-Volk, die Amalekiter,

---

1) Vgl. Richter 9, 54; I Sam. 14, 13; 17, 51.

2) STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 258, hält den zweiten Bericht über Saul's Tod für sagenhaft, also — in Uebereinstimmung mit uns, wenn auch natürlich aus anderen, übrigens von seinem Standpunkt aus ganz richtigen, Gründen. Aber freilich folgt aus diesen nun — gegen STADE — keineswegs, dass der erste Bericht historisch ist, und der Bericht über *Nabūbēlschumāti*'s Tod dürfte eine solche Annahme unter allen Umständen verbieten. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 193, der ebenfalls die zweite Version für die jüngere hält, nimmt sie im Zusammenhang damit für E und die erste für J in Anspruch. Ob dazu aber irgend Etwas wirklich berechtigt?

3) Die Gideon-Sage (s. unten) wird es indes höchst wahrscheinlich machen, dass die zweite Version von Saul's Tod aus einer älteren entstanden ist, nach der Saul, von einem Amalekiter tödlich getroffen, seinen Waffenträger um den Todesstoss gebeten und ihn von Diesem erhalten hat; einer Version, die sich mit der *Nabūbēlschumāti*-Geschichte noch näher berührt und es daher noch erklärlicher macht, dass die Sage von Saul's Tod nach dieser erweitert worden ist.

kämpft, fällt Saul durch die Hand eines Amalekiters; und Simson stirbt im Lande seines *Chumbaba*-Volks, allerdings nicht in Folge des »Judas-Verrats« seiner Sage, doch aber, nachdem er durch Verrat in die Hände seines *Chumbaba*-Volks gefallen ist. Behalten wir Das im Gedächtnis. Und dazu auch noch, dass die unglückliche Schlacht gegen Mosis *Chumbaba*-Volk, nämlich wieder die Amalekiter, der glücklichen nicht unmittelbar vorhergeht, wie man nach der Josua-Sage und der vom Leviten erwarten könnte, sondern ihr, durch eine lange Serie von Ereignissen von ihr getrennt, ebenso in grösserem Abstande folgt, wie David's Kampf gegen Saul's *Chumbaba*-Volk und Saul's Tod durch die Waffe Eines aus demselben Volke Saul's glücklicher *Chumbaba*-Schlacht.

Der Leichnam Saul's wird von den Männern von Jabes in Gilead gestohlen und unter einem Baume bei (oder in) Jabes beigesetzt[1]) und sieben Tage lang eine Totenfeier abgehalten[2]). Später lässt dann David die Gebeine ausgraben und in Saul's Heimat bringen und dort beerdigen[3]). Dies Letztere erinnert auch grade wieder — aber möglicher Weise ist die Analogie rein zufällig — an Simson (vgl. o. p. 468), dessen Leiche aus den Trümmern des Tempels zu Gaza ausgegraben und aus dem Philister-Lande nach Hause geschafft und dort begraben wird[4])[5]). Wichtiger ist uns, dass Saul bei Jabes in Gilead begraben wird, weil dort auch Saul's Sintflutberg zu liegen scheint, oder besser, liegt (o. p. 425 f. und p. 431). Denn Moses stirbt

---

1) Aber schwerlich, wie der Text bietet, vorher verbrannt. S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 192.

2) I Sam. 31. 3) II Sam. 21, 12 ff. 4) Richter 16, 31.

5) BUDDE, zum Buch der Richter, p. 109, ist zwar geneigt, mit DOORNINCK die Heimholung der Leiche Simson's zu eliminieren, weil die doch nur durch List oder durch Unterhandlungen zu erlangen gewesen wäre und Dgl. doch eine »Erwähnung gelohnt« hätte. Allein BUDDE selbst vergleicht l. c. die Entwendung der Leiche Saul's, nimmt an der aber keinen Anstoss (zu den Büchern Samuel, p. 192), obgleich doch wohl auch die damit verbundene Gefahr zu schildern sich gelohnt hätte.

ja und wird begraben in Moab als dem Lande eines Sintflutbergs (o. p. 152 und p. 285); und Jakob wird ebendort, oder vielleicht nördlich davon in Gilead, wohl deshalb sieben Tage lang — wie Saul — betrauert, weil Jakob's Sintflutberg in Gilead liegt (o. p. 284). Und es scheint somit Saul's Grab in Gilead eine fast verwehte neue Spur davon zu sein, dass der israelitische *Gilgamesch* als Xisuthros am Schlusse seiner Laufbahn noch einmal seinen Sintflutberg bestiegen hat (vgl. o. p. 152, p. 174 ff. und p. 284 zur Moses-, zur Josua- und zur Jakob-Sage).

Es erübrigt noch hinzuzufügen, dass Saul nach éiner Tradition[1]) drei Söhne hat. Da er auch ein Xisuthros ist, so mag diese Drei-Zahl desselben Ursprungs sein, wie die Drei-Zahl der Söhne Noah's, ebenso wie die der Freunde Daniel's und Abraham's und der ausser den 70 Aeltesten mit Moses auf den Sinai hinaufsteigenden drei Männer (s. o. p. 330).

Nach dem oben Ausgeführten wird man, vielleicht nicht ohne schmerzliches Bedauern, den Gedanken fahren lassen müssen, dass über König Saul's Leben und über das des Propheten Samuel mit dem »unsterblichen Verdienst«, in Saul »mit schärfstem Seherblick« »den rechten Mann gefunden zu haben«[2]), die Sonne der Geschichte leuchte. Allerdings geht die *Gilgamesch*-Sage nicht restlos in den Saul-Geschichten auf, und auch nach einer Analyse der David-*Gilgamesch*-Sage (u. p. 474 ff.) werden ein paar nette Anekdötchen übrig bleiben, für welche die *Gilgamesch*-Sage die Mutterschaft nicht anerkennt. Aber wie könnte sich wohl Jemand für deren Glaubwürdigkeit verbürgen? Wer sich indes an diesen Anekdötchen als an Zeugnissen der Geschichte klammern, wer deren Quellen etwa als »geradezu vorzügliche Geschichtsquellen« auch weiterhin

1) I Sam. 14, 49.

2) Stade, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 198 und p. 214.

hochhalten will, der behalte sie und hätschle sie. Wir werden sie ihm nicht missgönnen.

Ob ein obskurer oder ein illustrer benjaminitischer König Saul, ob ein »Seher« oder ein »Prophet« Samuel, von denen wir kaum Mehr als die Namen wüssten, einmal existiert haben, oder nicht, darüber mögen nun die Geschichtler des Volkes Israel befinden. Ihr Resultat hätte aber kein Interesse für uns. Denn uns könnten nur Perlenketten leuchtender, lebendiger Tatsachen erfreuen, nicht aber versprengte und abgesprengte dunkle, tote Namen.

David.

Die *Gilgamesch*-Sage in Nord-Juda.

II.[1])

a) David, Nathan und Jonathan.

Wir konnten oben p. 440 ff. feststellen, dass David von da an, wo er an Saul's Hof kommt, bis dahin, wo er auf der Flucht vor Saul mit seinem Freunde Jonathan zusammentrifft, eine *Gilgamesch*-Rolle spielt. Dieses Stück müsste somit, wie ein ihm sehr nahe stehendes Stück der Jakob-Sage lehrt (o. p. 442 f.), ein Fragment aus dem Anfang einer David-*Gilgamesch*-Sage sein. Nun wird David's Leben hinter dem Saul's ausführlich dargestellt im zweiten Buch Samuelis; und natürlich musste sich deshalb die Vermutung aufdrängen, dass das erwähnte Fragment als ein Sprengstück zu dieser Darstellung gehöre. Eine solche Vermutung wäre als zutreffend erwiesen, wenn diese Darstellung sich als eine Fortsetzung des Bruchstücks dokumentierte. Dieses ist nun eine Parallele zur Jakob-Sage bis dahin, wo Jakob wieder mit Esau zusammentrifft (o. p. 442). Darnach folgen als Jakob-*Gilgamesch*'s *Chumbaba*-Episode Simeon's und Levi's Kampf gegen Sichem und die Heimführung der vergewaltigten Dina als der geraubten *Ischtar*. Das Erste aber, das wir nach dem Tode Saul's, also am Ende der eigentlichen Saul-*Gilgamesch*-Sage, von David hören, ist, dass er den Mann, der ihm

1) S. o. p. 181 ff.

Saul's Tod meldet, niederhauen lässt, auf Saul und Jonathan ein Klagelied[1]) dichtet, nach Hebron zieht, zum König gesalbt wird, den Leuten von Jabes für Das dankt, was sie an dem toten Saul getan haben, und sie zur Treue gegen sich ermahnt; und dann folgt Joab's, des Feldherrn David's, Schlacht gegen den Benjaminiten Abner bei Gibeon, und darnach wird David seiner Forderung gemäss sein Weib Michal zurückgebracht[2]), das ihm von dem Benjaminiten Saul früher genommen und in den Besitz des Benjaminiten Phalti oder Phaltiel aus Gallim[3]) übergegangen ist[4]); diese Michal sollte aber nach oben p. 441 der *Ischtar* des *Gilgamesch*-Epos entsprechen. Was der Schlacht bei Gibeon vorhergeht, sind Konsequenzen, die sich aus dem Tode Saul's für Dessen Nachfolger unmittelbar ergeben konnten, und von keiner irgendwie charakteristischen Eigenart, und könnte deshalb frei erfunden sein. Es ist daher zum mindesten durchaus möglich, dass von einer isolierten David-Sage, falls eine solche einmal bestand, die Schlacht bei Gibeon und die Zurückbringung der Michal die ersten Stücke innerhalb des zweiten Buchs Samuelis sind. Und wenn nun nach dem allgemeinen Schema und speziell dessen Erscheinungsform in der Jakob-Sage grade eine Zurückbringung der weggenommenen Michal oder Dgl. nach einer gewonnenen Schlacht als Fortsetzung des Bruchstücks innerhalb der Saul-Sage

---

1) Als ein kleiner Beitrag zu dessen Wiederherstellung und Erklärung sei hier gegeben, dass in II Sam. 1, 21 für das unverständliche *belī* einfach *kelī* zu lesen ist. Es wäre also zu erklären: »Denn dort ward der Schild von Helden weggeworfen(?), der Schild des Saul, die Waffe eines mit dem Oele Gesalbten«. Eine solche Konjektur empfiehlt sich durch ihre Einfachheit: hebräisches *k* für hebräisches *b* kann ja kaum als eine Textänderung gelten.

2) II Sam. 1 ff.

3) Dieser ist ein Sohn des Lais-*Lajisch*. S. I Sam. 25, 44. Da nach Jesaias 10, 30 *Lajeschā (Lajisch)* ebenso wie Gallim ein Nachbarort von Jerusalem ist, so mag Lais ursprünglich, statt den Vater des Phaltiel, seinen Wohnort bezeichnet haben. Auch der Hebräer nennt ja die Bewohner einer Stadt deren Söhne. S. Joel 2, 23 u. s. w.

4) I Sam. 25, 44.

erwartet werden könnte, so muss es von vorne herein höchst wahrscheinlich sein, dass wir wirklich dessen Fortsetzung gefunden haben[1]), und dass in der weiteren David-Geschichte im zweiten Buch Samuelis diese nun ihrerseits ihre Fortsetzung findet.

Wenden wir uns daher nunmehr zu der oben p. 439 ff. besprochenen Episode im ersten Buch Samuelis, als zu dem vermutlichen Anfang einer David-*Gilgamesch*-Sage im zweiten Buch Samuelis, zurück.

Darin entspricht also (o. p. 440 f.) Saul dem Laban des Jakob-System's, ist somit 1. als Schwiegervater David's eigentlich, wie Reguel etc., der Vater der Hierodule und der *Ischtar* (o. p. 440 f.)[2]), 2. als David's tyrannischer Herr ein Reflex der Schlange (o. p. 440 f.)[3]), und 3. als Der, welcher dem fliehenden David nacheilt etc., ein Spiegelbild des *Bēl* (o. p. 440 f.) Nun ist nach oben p. 422 f. Ammon im Ost-Jordan-Lande in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage mehrfach das »Volk der Schlange«. Von Laban, dem im Osten wohnenden Aramäer, erscheint es somit möglich, dass er als Solcher die Schlange darstellt. Man darf daher die Frage aufwerfen, ob Saul ihr als Benjaminit entspricht, ob also David's Schlange in der Plage durch einen Benjaminiter-König repräsentiert wird, oder ob Saul etwa, wie der dem Laban entsprechende zweite Pharao der Moses-Sage (o. p. 241 und 248), auch als König der in der Sintflut untergehenden Menschheit zu gelten hat, und darum in der David-Sage, wie in den Sagen von Josua I

1) Die Zurückforderung der Michal liefert also — gegen BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 211 — nicht etwa wieder einen Beweis von David's echt königlicher Gesinnung, sondern nur wieder dafür, dass auch David eine automatisch funktionierende Figur der *Gilgamesch*-Sage ist.

2) STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 231, bedauert, dass wir Nichts von den Motiven wissen, die Saul zu seiner Verschwägerung mit David veranlassten. Ob er Das auch fernerhin bedauern wird?

3) Ob STADE ferner auch in Zukunft daran festhalten wird, dass David's Aufenthalt am Hofe Saul's historisch ist, wie er es *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 224 f., tut?

und vom Leviten (s. o. p. 368), der Stamm Benjamin oder ein Teil davon das Sintflutvolk ist. Diese Frage scheint mir jetzt noch nicht spruchreif zu sein. Vgl. unten.

Wie Saul dem Laban, so entspricht, wie wir sahen, David dem Jakob. Dieser ist in der ganzen Sage von ihm, so auch in seiner Haran-Gilead-Episode, ein israelitischer *Gilgamesch*, also auch David in unsrer, dieser entsprechenden Episode. Dabei ist aber Jakob als Der, welcher Laban's Hirte ist und Dessen ältere Tochter, Lea, heiratet, ein ursprünglicher *Eabani* der Hierodulen-Episode (o. p. 226 u. p. 229). Folglich auch David als Der, welcher ein Hirte war und Saul's ältere Tochter heiraten soll. Somit gilt auch von David-*Gilgamesch*, dass er in der Hierodulen-Episode die Rolle des *Eabani* spielt (vgl. zuletzt o. p. 419 f.).

Merab, welche dem David bestimmt war, wird schliesslich, statt ihm, dem Adriel-*Εσδριηλ* — die LXX lasen also *ʿEzrîʾēl* — gegeben, wie Simson's erstes Weib seinem Gefährten (o. p. 391). Der Name *ʿEzrîʾēl* — = »meine Hilfe Gott« — erinnert an den synonymen Namen Eleasar-*Elʿāzar* für den *Eabani* von Josua I und Josua II, an das Hypokoristikon Esra-*ʿEzrā* — aus *Elʿāzar* oder einem ähnlichen Vollnamen — für einen Mann, der gewiss der *Eabani* von Josua III ist, und an die gleichfalls synonymen Namen Elieser-*Elîʿäzer* in den Sagen von Moses-*Gilgamesch* und Abraham-*Gilgamesch* und Asaria-*ʿĀzarjā* in der Daniel-Sage (s. zuletzt o. p. 323 f.)[1]). Möglich daher, dass Adriel-*Εσδριηλ* einmal der Name des *Eabani* unsrer David-Sage oder einer älteren Gestalt davon war.

In unsrem Fragment heisst Dieser jedoch Jonathan. Denn Jonathan ist David's Freund und trifft an der Stelle der Sage wieder mit ihm zusammen, an der *Eabani* zu *Gilgamesch* zurückkehrt (o. p. 441 f.). Dieser Name ist uns nun

---

1) S. dazu unten Asarja und Lazarus als die Namen des oder eines *Eabani* in der Tobit- und in der Jesus-Sage.

aber innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage kein Neuling mehr: Der Levit flieht aus Micha's Haus mit dem Hausgötzen, wie Jakob aus Laban's Bereich, wie David aus Saul's Palast, und auch bei diesen zwei Fluchten wirkt ein Hausgötze mit (o. p. 441 f.). Als Priester für den Hausgötzen soll der Levit ein *Eabani* sein (s. o. p. 383 f.). Und dieser Priester ist entweder Derselbe wie, oder wechselt mit, einem — Jonathan in einer andern Tradition (s. o. p. 381)[1]. Und als erster Priester dieses Hausgötzen wird ein Sohn Micha's genannt[2], David's Freund Jonathan aber ist ein Sohn des dem Micha entsprechenden Saul! Diese Dinge dürften wohl irgendwie zusammengehören.

Zu David's Kriegsglück, nachdem er an Saul's Hof gekommen ist[3], stellt sich Jakob's Gedeihen und steigender Wohlstand, während er Laban dient, also auch — nach o. p. 242 — das Gedeihen der Israeliten unter den von den Plagen heimgesuchten Aegyptern; wie zu Saul's Eifersucht[4] Laban's Scheelsucht.

Dass David die ihm versprochene ältere Tochter Saul's garnicht erhält, ist ohne Analogie: Jakob heiratet doch die ihr entsprechende Lea, wie Simson die ältere Tochter des Thimniters (s. o. p. 385 f.; vgl. p. 391 f.), die ihm erst darnach wieder weggenommen wird. Wenn es nun in I Sam. 18, 21 heisst, dass David, wenn er Saul's jüngere Tochter Michal heirate, durch zwei weibliche Dinge oder Personen Saul's Schwiegersohn werden solle, so enthält Das vielleicht eine Erinnerung daran, dass David wenigstens im faktischen Besitz der Merab gewesen ist[5]. Jedenfalls aber lässt die David-Sage, in welcher der

---

1) Richter 18, 30. 2) Richter 17, 5. 3) I Sam. 18, 5 und 14.

4) Wer sich für die Gründe von Saul's Schwermut erwärmen lässt, findet ganz ernsthaft gemeinte Erörterungen darüber bei STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 223 f.

5) Daraus, dass in einer Handschrift der LXX (B) die Absicht, David mit der Merab zu verheiraten, übergangen wird, schliesst man (nicht jedoch

Gilgamesch von zwei Schwestern, der »Hierodule« und der »*Ischtar*«, die er nach dem Schema beide heiraten müsste (s. o. p. 392), doch nur eine heiratet, uns auch verstehen, warum in der Moses-Sage Zippora, und in der Isaak-Sage Rebekka der Hierodule und der *Ischtar* entspricht (o. p. 133 und 346 ff.).

Auf der Flucht vor Saul kommt David nach Rama, d. i. »Höhe«, als einem Gegenstück zu einem »Sintflutberg«, wie Jakob auf der Flucht vor Laban auf das Gebirge Gilead. In Rama trifft David, sogut wie Saul, mit Samuel zusammen. Dazu aber bietet die parallele Jakob-Sage kein Gegenstück. Es scheint daher, als ob diese Begegnung sich ganz sekundär entwickelt hätte, etwa — was sehr nahe liegt — einfach daraus, dass Rama Samuel's Wohnsitz ist. Auffallend ist nur, dass auch in einer anderen Sintflutbergepisode — s. o. p. 432 f. — Samuel auftritt, der darin eigentlich Nichts zu suchen hat[1]). Vgl. o. p. 439 Anm. 4.

Wir kehren jetzt zu der vermutlichen Fortsetzung des in die Saul-Geschichte eingesprengten Bruchstücks zurück.

Die Schlacht bei Gibeon soll also eine *Chumbaba*-Schlacht sein. An ihr nimmt David-*Gilgamesch* nicht

---

Budde, zu den Büchern Samuel, p. 132), dass die Merab-Geschichte im hebräischen Text ganz sekundär sei. Allein die Parallelsagen bezeugen ihre Ursprünglichkeit, zugleich aber — gegen Budde, l. c. —, dass eine Verbindung zwischen ihr und der Goliath-Geschichte dem ursprünglichen Zusammenhang ganz fremd ist, dass also nicht von Anfang an die Merab dem David als Siegespreis für die Besiegung Goliath's versprochen worden ist. Denn in der ältesten erreichbaren Gestalt der David-Sage ging ja die Verheiratung mit einer ältesten Tochter — als der Hierodule des Epos — der Bezwingung des Riesen vorher. Man darf es übrigens als ein besonders herbes Missgeschick beklagen, wenn Stade an dem Fehlen der Merab-Geschichte in einer Handschrift der Septuaginta deren Wichtigkeit für den Historiker demonstrieren zu können glaubt (*Geschichte des Volkes Israel* I, p. 36 ff.).

1) Die dreimalige Aussendung von Boten, um David gefangen zu nehmen (I Sam. 19, 20 ff.), ehe Saul selbst nach Rama geht, ist aber kein sekundäres Stück der Sage oder gar erst von einem Redaktor nachgetragen (gegen Budde, zu den Büchern Samuel, p. 139). Das wird die Sage von Elisa und Elias zeigen. S. unten.

teil, vielmehr weilt er in Hebron, während sein Feldherr Joab die Schlacht leitet[1]). In analoger Weise leitet nun aber Josua, nicht Moses-*Gilgamesch*, Dessen *Chumbaba*-Schlacht gegen Amalek, kämpft Jakob-*Gilgamesch* nicht in seiner *Chumbaba*-Schlacht gegen Sichem, streitet David ohne Saul-*Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Schlacht der Saul-Sage (o. p. 466).

Aber Wer ist David's *Chumbaba*? David's Feldherr Joab kämpft gegen Abner. Also ist Dieser der *Chumbaba*? Allein er untersteht Saul's Nachfolger und Sohn, dem Könige Is-Boseth-Esbaal. Folglich ist Dieser der *Chumbaba*? Dagegen spricht, dass er ein Sohn Saul-*Gilgamesch*'s ist und zwei Jahre regiert und dann durch Meuchelmord stirbt. Denn hieraus ist nach o. p. 464 f. zu schliessen, dass er, statt ursprünglich zu einer David-*Gilgamesch*-Sage, vielmehr zu der, jetzt mit einer solchen verzahnten Saul-*Gilgamesch*-Sage gehört. Der *Chumbaba*, bezw. Angehörige des *Chumbaba*-Volks haben sich nun, wie wir sahen, sonst meist an der *Ischtar* vergriffen oder sind doch irgendwie zu ihr in Beziehung getreten (s. o. p. 237, p. 288, p. 309, p. 371 f. und p. 392 f., und vgl. p. 354 f.). Die *Ischtar* der David-Sage ist aber von dem Benjaminiten Phalti-Phaltiel geheiratet worden. Also scheint Dieser der *Chumbaba* der David-Sage zu sein. Dass dieser Phalti ursprünglich eine hervorragende Gestalt der benjaminitischen Sage war, mag auch daraus geschlossen werden, dass ein Phalti, Sohn des Raphu, aus Benjamin, einer der zwölf von Moses ausgesandten Kundschafter ist[2]). Entsprechen doch Diese den je zehn nach Aegypten gesandten Söhnen Jakob's[3]) (o. p. 273 f.), also Stammvätern Israel's. Denn dass der Phalti der Moses-Sage ein Sohn des Raphu, der der David-Sage aber des Lais ist, verhindert natürlich die Annahme einer

1) II Sam. 2. 2) Numeri 13, 9.

3) Und in der Jesus-Sage den zwölf vor der ersten Speisung von Jesus ausgesandten Jüngern, den Repräsentanten der zwölf Stämme Israel's. S. unten die Jesus-Sage.

ursprünglichen Identität der Beiden keineswegs; um so weniger, als ja Lais nach o. p. 475 eigentlich nicht der Name des Vaters, sondern der des Heimatortes des zweiten Phalti zu sein scheint.

Ob nun aber Abner, ob Is-Boseth, ob Phaltiel als der *Chumbaba* unsres David-Systems zu gelten hat, in jedem Falle ist Dieser darin durch einen Benjaminiten, und das *Chumbaba*-Volk durch Benjaminiten vertreten, wie in der Sage von Josua I und der vom Leviten (o. p. 162 f. und p. 371). Wenn darum in der *Chumbaba*-Episode der siegreichen Schlacht gegen das *Chumbaba*-Volk auch wohl eine Eroberung der *Chumbaba*-Stadt folgt (o. p. 237 und p. 369 f.), so darf man in der nach der Schlacht bei Gibeon erfolgenden Eroberung von Jerusalem[1]) in Benjamin ein Gegenstück dazu sehn. Jerusalem würde also ebenso in der David-Sage aus Nord-Juda, wie in der Abraham-Sage aus Süd-Juda (o. p. 325), in der *Chumbaba*-Episode auftreten[2]). Vgl. unten die David-Absalom-Sage[3]).

Der siegreichen *Chumbaba*-Schlacht und, bezw. oder, der Zurückbringung der weggenommenen Frau als der geraubten *Ischtar* folgt, wie wir sahen, in vielen israelitischen Sagen, und geht auch einmal vorher, ein — mehrfach durch ein gemeinsames Mahl besiegelter — Vertrag, sei es mit dem

---

1) II Sam. 5.

2) GUNKEL, zur Genesis[2], p. 251, meint: dass keine andere Erzählung in der Genesis ausser der Kedorlaomer-Episode von Jerusalem handle und dass das Heiligtum von *Schālēm*-Salem auch nach ihr nicht in den Händen Abraham's war, Das zeige noch deutlich, dass Jerusalem in älterer Zeit noch nicht von Israeliten in Besitz genommen war. Statt »war« hätte GUNKEL »sein durfte« sagen müssen. Weil nach der Sage David Jerusalem als seine *Chumbaba*-Stadt einnahm, David, den die mythische Chronologie ca. 1000 vor Chr. ansetzte, darum durfte Jerusalem vorher nicht israelitischer Besitz sein. Möglich, dass deshalb in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, die vor David's Zeit spielen sollen, ein benjaminitischer *Chumbaba*, statt in Jerusalem, in einem Städtchen ganz nahe bei Jerusalem — Ai bezw. Gibea — wohnt (o. p. 162 f. und p. 369 ff.).

3) S. dazu unten die Baesa-Geschichte und die Jesus-Sage.

Chumbaba selbst, sei es mit ihm nahe stehenden Leuten (s. zuletzt oben p. 436). So bringt nach der Amalekiter-Schlacht Jethro seine Tochter zu Moses zurück und isst dann ein Bundesmahl mit Aaron und den Aeltesten (o. p. 166 f.); so kommt andrerseits in einer *Chumbaba*-Episode Abimelech von Gerar mit seinem Feldhauptmann zu Abraham, wie auch zu Isaak, und schliesst mit ihnen einen Vertrag, mit Letzterem nach einem ausdrücklich erwähnten vorhergegangenen Mahle (o. p. 316 f. und p. 357). Dem scheint darum in der David-Sage zu entsprechen, dass der Feldhauptmann Abner, der Michal David wiederzuführt, von Diesem zu einem Gastmahl geladen wird und beim Gastmahl verspricht, ganz Israel zu einem Vertrage mit David zu bewegen[1]). Freilich stirbt er nun gleich darauf durch Mörderhand, ohne seine Absicht ausgeführt zu haben; aber unmittelbar darauf kommt doch der Friede dadurch zustande, dass auch Is-Boseth meuchlings getötet wird; und da Dies nach o. p. 480 schwerlich zur eigentlichen David-Sage gehört, so hindert Nichts eine Annahme, dass in dieser vor ihrer Verzahnung mit der Saul-Sage die *Chumbaba*-Episode durch einen perfekt gewordenen Friedensschluss mit Abner oder irgend Jemandem sonst, z. B. Phaltiel, ihren Abschluss gefunden hat.

Indes tritt mit diesem »Vertrage« nach der Schlacht bei Gibeon anscheinend eine andere Episode in Konkurrenz.

Ihm würde in der Sage von Josua I entsprechen der Vertrag der Gibeoniten mit Josua nach der *Chumbaba*-Schlacht bei Ai, das, wie Gibeon, in Benjamin liegt, in einer Sage nebenbei, die sich auch sonst mehrfach grade mit der David-Sage berührt. S. dazu unten p. 503 ff. und unten p. 511 ff. Nun zieht nach dem Abschluss des Vertrages mit den, benjaminitischen, Gibeoniten unter Führung des Königs Adonizedek von Jerusalem ein Heer gegen Gibeon, um es für seinen

1) II Sam. 3.

Abfall zu Josua zu züchtigen[1]). Wiederum lesen wir in II Sam. 21, 1[2]) dass der König Saul, aus Benjamin mit Jerusalem, und sein Haus sich eine Blutsschuld aufgeladen haben dadurch, dass er die, benjaminitischen, Gibeoniten hingemordet, ferner in I Samuelis 22, dass er Dasselbe mit den, benjamitischen, Bewohnern von Nob[3]), nahe bei Gibeon, getan hat, Nichts aber in I Samuelis von einem derartigen Vorgehen gegen Gibeon; und Das lässt darauf schliessen, dass die beiden Berichte sich auf das gleiche Ereignis beziehen, und dass demnach weiter Saul's Rachezug gegen Nob bei Gibeon dem Adonizedek's gegen Gibeon genau entsprechen könnte. Die Vernichtung von Nob war nun die Strafe dafür, dass dessen Priester, Ahimelech, gegen David auch insofern Entgegenkommen bewiesen hatte, als er ihm ausser dem Schwerte Goliath's von dem »Schaubrot«, eigentlich »Vorbrot«, d. h. dem vor Gott hingelegten heiligen Brot, gegeben hatte[4]). Das erinnert uns aber an den Priester Jethro, der Aaron und den Aeltesten »Brot« zum Essen vor Gott gibt und sich als Mosis Freund erweist, und zwar nach Mosis *Chumbaba*-Schlacht gegen die Amalekiter (o. p. 166 f.); einem Gegenstück grade auch zu der Schlacht bei Ai, nach der die Gibeoniten Josua Brot und Wein zum Essen und Trinken bringen, einen Vertrag mit ihm schliessen und dann Tempeldiener im Heiligtum Jahve's werden (o. p. 166 f.). Somit dürfte die Brotdarreichung durch Ahimelech von Nob im Grunde ein Stück einer Vertragsschliessung nach einer siegreichen *Chumbaba*-Schlacht sein. Und da David das Brot erhält, so dürfte dessen Darbietung am ehesten in eine David-*Gilgamesch*-Sage hineingehören

1) Josua 10.

2) S. WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 208 f.

3) S. dazu BUHL, *Geographie des alten Palästina*, p. 96, und BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 147.

4) I Sam. 21.

und also aus einer solchen in die Saul-Sage hinein verschlagen und mit ihr ausgeglichen worden sein, ebenso wie das ganze Anfangsstück der David-Sage (s. o. p. 439 ff. und p. 476 ff.) und die Goliath-Sage (s. o. p. 438); und es hätte sich also die Nob-Gibeon-Episode, bezw. eine ältere Gestalt von ihr, ursprünglich an David's *Chumbaba*-Schlacht bei Gibeon angeschlossen! Die sekundäre und analogielose Flucht David's zu Ahimelech, welche die Brotdarbietung zur Folge hat, würde dann gewiss aus dem zwischen Saul und David bestehenden feindseligen Verhältnis ausgesponnen sein.

Dieser ganzen Kombination wird nun aber das Siegel der Bestätigung aufgedrückt durch weitere einander parallele Dinge: Von den Bewohnern von Nob rettet sich Ahimelech's Sohn Abjathar zu David und wird nun sein Priester[1]); in der Sage von Josua I kommen die Gibeoniten, die ihnen entsprechen sollen, zu Josua und seinen Israeliten und werden bei ihnen Tempeldiener (o. p. 166 f.); zu Moses wiederum kommt als Gegenstück zu Diesen der Priester Jethro-Reguel (ibidem), und Hobab, ein Sohn Reguel's, schliesst sich dann den Israeliten an[2]); der Name Jethro aber kann eine Kurzform von dem Namen Abjathar sein. Zu den einander auch parallelen letzten Folgen der beiden Gibeon-Episoden, welche die oben gezogene Parallele noch weiter sichern, s. u. p. 503 ff.

In der David-Sage sind also Ahimelech, der David das Brod darbietet, und Abjathar, der sich zu David hinbegibt und sich an ihn anschliesst, was Jethro — als der zu Moses kommende und dem Aaron das »Brot« Darbietende — und Hobab — als der sich Moses Anschliessende und mit ihm nach Palästina Ziehende — in der Moses-Sage sind. Derselbe Mann nun, der Jethro heisst, wird ebenfalls Reguel genannt, so an der ersten

1) I Sam. 22; 30,7 etc.

2) Numeri 10, 29 ff.; Richter 1,16 und 4,11.

Stelle, an der er auftritt[1]). Dieser Reguel-Jethro ist der Schwiegervater Mosis; andrerseits aber gilt als Solcher der oben genannte Hobab, der Sohn Reguel's[2]). Es fragt sich somit, wie ein und dieselbe Persönlichkeit zu drei Namen gekommen ist. Nun entsprechen aber dem Priester und Schwiegervater Mosis, Reguel-Jethro-Hobab, in der David-Sage drei Persönlichkeiten, nämlich 1. sein Schwiegervater Saul und 2. und 3. die Priester Ahimelech und Abjathar (o. p. 484). Also dürften die drei Namen Reguel, Jethro und Hobab ursprünglich drei ganz verschiedene Persönlichkeiten bezeichnet haben. Durch den Namen Abjathar dürfte deshalb festgestellt werden, dass Jethro ursprünglich allerdings ein Priester, nicht aber der Schwiegervater Mosis war, und aus p. 437 etc. sich ergeben, dass der Name Hobab auf den *Chumbaba*'s zurückgeht. Folglich scheint Reguel-Raguel und nur dieser Name der von Mosis midianitischem oder kenitischem Schwiegervater zu sein[3]).

Die ganze *Chumbaba*-Episode mag sich daher innerhalb der uns beschäftigenden David-*Gilgamesch*-Sage einmal so abgespielt haben: Schlacht bei Gibeon; Niederlage von Benjaminiten unter Abner; Michal wird David zurückgebracht; Abner und Ahimelech von Nob essen, bezw. Abner oder Ahimelech isst mit David ein Bundesmahl; zur Strafe dafür wird Nob — von Wem aber? — zerstört. Ja, von Wem dann? Jedenfalls nicht notwendiger Weise ursprünglich von Saul. Denn es wäre, wenigstens nach unseren bisherigen Ergebnissen, nicht grade wahrscheinlich, dass Der in einer David-Sage auch noch diese

1) Exodus 2, 18. 2) Numeri 10, 29; Richter 4, 11.

3) Dies Letztere wird wohl durch die Tobit-Sage bestätigt, in der ein Raguel als Tobias-*Gilgamesch*'s Schwiegervater dem Jethro-Reguel-Hobab lediglich als Mosis Schwiegervater entspricht. Dass ein Reguel ein Sohn Esau's und der Basmath, einer Tochter Ismael's und Schwester Nebajoth's (Genesis 36, 2 ff.), also südlich von Palästina ansässig ist, trägt kaum Etwas zur Entscheidung unsrer Frage bei. Denn südlich von Palästina wohnt ebenso gut Mosis *Chumbaba*-Volk, Amalek, wie das Volk seines Schwiegervaters.

Tat übernommen hat. Doch aber dürfte, wie die oben herangezogene Josua-Sage zu zeigen scheint, Nob von Anfang an von einem Könige von Jerusalem, oder doch in Benjamin, zerstört worden sein, und deshalb, jedenfalls nach einer jüngeren Sage, von Saul.

Nach diesen Ausführungen wären nun Abner's Mahl bei David und seine Absicht, mit ihm einen Vertrag zu schliessen, eine Dublette zu Dem, was sich zwischen Ahimelech und Abjathar einerseits und David andrerseits in der Nob-Episode abspielt, oder vielleicht besser ein Stück aus derselben Episode, indem an dem Bundesmahl ursprünglich ein Priester und ein Feldhauptmann hätten teilnehmen können (vgl. o. p. 316 f. und p. 357). Uebrigens wäre es, da wir ja schon für eine Reihe von *Chumbaba*-Episoden ein Verrat-Motiv haben feststellen können (s. o. p. 467 f.), nicht ganz ausgeschlossen, dass wir in Abner's Absicht, seinen Herrn und König Is-Boseth preiszugeben, eine neue Spielform dieses Motivs zu sehn haben, trotzdem dass Abner kein Judäer ist und Is-Boseth kein *Gilgamesch*.

Gegenstücken zu der eben behandelten *Chumbaba*-Episode folgt in einer Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen eine Sintflutbergepisode oder ein Stück einer solchen, so in den Sagen von Moses, von Josua I, von Jakob und von Abraham (s. zuletzt o. p. 317 f.). Andrerseits wird in der nordjudäischen Sage von Josua II als eine Repräsentantin der Sintflutarche die Lade von zwei Kühen auf einem neuen Wagen nach Beth-Semes gefahren. Dort wird — seltsamer Weise (s. o. p. 187 und p. 434) — geopfert, und zwar werden die zwei Kühe als Opfer dargebracht, dort ereignet sich aber auch das Unglück, dass 70 (oder 50000) Leute von Beth-Semes, welche die Lade besehen, tödlich getroffen werden. Infolgedessen fürchten sich die Bewohner von Beth-Semes und suchen die Lade wieder loszuwerden[1]), und nun wird sie von den

1) I Sam. 6.

Bewohnern von Kiriath-Jearim geholt und auf den Hügel mit dem Hause Abinadab's bei oder in ihrer Stadt gebracht (o. p. 184); und fortgesetzt soll diese Geschichte nach o. p. 434 werden durch das Opfer, das Samuel bei Mizpa, nahe bei Kiriath-Jearim, darbringt. An einer Stelle nun in der, gleichfalls nordjudäischen, David-Sage, an der nach dem o. p. 486 Bemerkten ein Stück einer Sintflutepisode durchaus am Platze wäre, nämlich fast unmittelbar nach der Eroberung von Jerusalem in David's *Chumbaba*-Episode, macht sich David auf und will die Lade von dem Hügel mit dem Hause Abinadab's herab- und in die David-Stadt hinaufbringen. Sie wird daher auf einen neuen Wagen gestellt und Rinder ziehen diesen. Aber unterwegs fasst Abinadab's einer Sohn, Ussa, die Lade an und büsst Das mit plötzlichem Tode. Nun fürchtet sich David, die Lade nach Jerusalem hinaufzubringen, und stellt sie im Hause des Gathiters Obed-Edom unter. Darnach aber, wie David erfährt, dass Diesem die Lade Glück bringt, zieht er abermals aus und holt nun die Lade und lässt sie nach Jerusalem hinauftragen, in ein Zelt, das er für sie hat aufspannen lassen. Dabei opfert er nach den ersten sechs — oder nach je sechs?? — Schritten der Ladenträger ein Rind und ein zweites, gemästetes, Tier, also zusammen zwei Tiere, und opfert schliesslich ausserdem noch einmal, nämlich auch am Ziel des feierlichen Aufzuges, und zwar Brandopfer und *schälem*-Opfer[1]), wie sie auch auf den Sintflutbergen Sinai und Ebal in den Sagen von Moses und Josua I geopfert und geschlachtet werden (o. p. 164).

Diese Geschichte ähnelt der in I Sam. 6 f. erzählten fast wie ein Ei dem andern: Der neue Wagen, die ihn ziehenden Rinder, der Abbruch der Fahrt, das Opfern von grade zwei Tieren, der Tod durch die Lade, das Motiv der Furcht, das Holen und die Weiterschaffung der Lade ohne

1) II Sam. 6.

Benutzung des neuen Wagens — welcher nach der einen Sage vorher verbrannt worden ist[1]) —, die Darbringung des Opfers, nachdem man mit der Lade an's Ziel gelangt ist, — all' Dies findet sich in fast genau gleicher Reihenfolge in beiden Geschichten, und es ist daher anscheinend ausgeschlossen, dass sie nicht mit einander verwandt sind. Die Geschichte in I Sam. 6 f. steht nun bestimmt in ihrem ursprünglichen Zusammenhange (s. o. p. 182 ff. und p. 405, sowie p. 434), ist also als Ganzes bestimmt keine in diesem Zusammenhange ursprünglich fremde Zutat. Andrerseits fehlen dem Stück in II Sam. 6 jedenfalls Merkmale, die es mit Sicherheit als eine Entlehnung grade aus der Geschichte in I Sam. 6 f. kennzeichnen, vielmehr lassen es mehrere Punkte als ursprünglicher als diese erscheinen: der eine Getötete gegenüber den 70 (oder gar 50000) und das sofortige Opfer an der Stelle, wohin die Lade endgültig überführt worden ist, dargebracht durch Denselben, der sie hat hinaufschaffen lassen, gegenüber dem Opfer Samuel's unter anderen Umständen (vgl. o. p. 432 und p. 433 f.). Mag daher auch das Stück in der David-Sage die eine oder andere Einzelheit aus der Parallelgeschichte haben, so spricht doch angesichts des Umstandes, dass es an einer Stelle steht, die dafür als für einen originalen Teil der David-Sage in Betracht käme, das eben Hervorgehobene dafür, dass es wenigstens im wesentlichen unabhängig von der Parallelgeschichte, und also wirklich ein bodenwüchsiges Stück der David-Sage ist. Darin hätten wir also vielleicht David's Sintflutbergepisode oder einen Teil von ihr zu sehn, in der nach Jerusalem hinaufgebrachten Lade aber jedenfalls wieder eine Repräsentantin der zum Sintflutberge hingetriebenen Arche, in dem Ladengotte Jahve einen Ersatz für Xisuthros und in David's Opfer in Jerusalem ein Xisuthros-Opfer (vgl. o. p. 183 f., p. 249 und p. 432); und es entspricht also die Hinauf-

---

1) I Sam. 6, 14.

bringung der Lade nach der Hauptstadt Jerusalem auch ihrer Hinaufbringung auf den Ebal bei der Hauptstadt Sichem durch Josua I (s. o. p. 180).

Aber einen dem David-System ursprünglich fremden Bestandteil scheint die Geschichte von der Ueberführung der Lade nach Jerusalem doch noch deutlich zu zeigen: Vor der Lade her geht Ahio[1]), der im Gegensatz zu seinem Bruder Ussa nicht durch sie um's Leben kommt. Es scheint somit Ahio der Ladenpriester und deshalb der *Eabani* der Geschichte (o. p. 185 f. und p. 383 f.), also ursprünglich identisch mit dem *Eabani* der Jerobeam-Sage, dem Propheten Ahia (s. o. p. 216, 415 f., 462), mit einem ursprünglich wohl mit Ahio identischen Namen, zu sein. Nun aber ist der *Eabani* unsrer David-Sage Jonathan bezw. Nathan (u. p. 477 f.), und demnach Ahio anscheinend keine ursprüngliche Figur unsrer David-*Gilgamesch*-Sage. Indes dieses Nebeneinander brauchte uns nicht zu bekümmern. Denn auch die Saul-Sage hat neben ihrem *Eabani* Samuel, dem Propheten, einen Priester Ahia, der den Ephod trägt, ja nach dem hebräischen Text von I Sam. 14, 18 sogar Priester bei der Lade ist[2]), und zwar auch grade in einer Sintflutepisode (s. o. p. 426 ff.). Andrerseits ist es aber wiederum bedenklich, dass grade in der Parallele zu unsrer Episode neben dem Hüter und doch wohl auch Priester der Lade Eleasar II-*Eabani* ein dieser Sage ursprünglich fremder Opferer, nämlich Samuel, auftritt (s. o. p. 434 f.).

Die Ueberführung der Lade durch David wäre also jedenfalls so gut ein Reflex der Sintflutepisode, wie Vorgänge beim Sinai und auf dem Sinai in der Moses-Sage. Dort wird für die Bundeslade die »Stiftshütte«, das »Zusammenkunftszelt«, hergestellt[3]). Ist dazu nun das von David aufgespannte Zelt für die Lade ein sagenhaftes Gegen-

1) II Sam. 6, 4.

2) I Sam. 14, 3 und 18. S. aber auch die Septuaginta.

3) Exodus 35.

stück gleichen Ursprungs, aber keine Nachahmung davon? Dass es mit der Stiftshütte identisch wäre, wird nicht gesagt. Diese Zelte auf oder bei einem Sintflutberge als Wohnungen des Ladengottes als eines Xisuthros erinnern, beiläufig, an das Zelt auf Jakob's Sintflutberg in Gilead, in dem der Hausgötze als ein anderer Repräsentant des Xisuthros liegt (s. o. p. 248 f.), und darum an das Haus, in welchem sich in einer Sintflutbergepisode David's der entsprechende Hausgötze befindet (s. o. p. 439 ff.). S. dazu unten p. 491.

Der Ueberführung der Lade nach Jerusalem gehn zwei siegreiche Philister-Kämpfe vorher[1]); die Parallele in der Sage von Josua II ist aber eingefasst von einer — sekundären — verlorenen und einer — bodenständigen — gewonnenen Philister-Schlacht (s. o. p. 188 und p. 432 ff.). In dieser letzteren ist das Philister-Volk vermutlich das Sintflutvolk, repräsentiert es aber, ebenso wie die Philister-Könige, die der heimkehrenden Lade folgen, vermutlich auch den dem Xisuthros feindlichen *Bēl* (o. p. 433). Darf man daraus nun Schlüsse auf den Ursinn von David's eben erwähnten zwei Philister-Kämpfen ziehn? Sind die Philister David's Sintflutvolk?

Durch diese Kombinationen wird nun aber, so scheint es, ein kräftiger Strich zu machen sein. Dass für unsre David-Sage Saul als der *Bēl* der Sintflutepisode erwiesen worden ist (o. p. 441) und darum (o. p. 476 f.) sein Stamm, der Stamm Benjamin, nicht aber das Volk der Philister, das Sintflutvolk sein könnte, möchte ich zwar nicht gegen das oben Gesagte verwerten. Denn Saul ist ja nicht nur ein *Bēl*, sondern auch ein Repräsentant der Schlange, ja dazu noch ein Gegenstück zu Mosis Schwiegervater (o. p. 440 f.), entspricht also eigentlich drei Personen, und könnte somit einen Philister-König als Repräsentanten *Bēl*'s absorbiert bezw. verdrängt haben. Allein höchst bedenklich ist es, dass die Abtrift und die Landung des

1) II Sam. 5.

Xisuthros, die sich nach o. p. 488 in der Hinaufbringung der Lade, mit Jahve als einem Xisuthros darin, darstellen sollen, ja bereits in der Flucht David's nach Rama innerhalb eines Stücks aus unsrer David-*Gilgamesch*-Sage wiedererkannt worden sind, bei dieser Flucht aber der Xisuthros schlechthin nicht als Jahve in der Lade erscheint, der in ein Zelt gebracht wird, sondern als ein Hausgötze in einem Bette und in einem Hause (o. p. 441). Nun könnte man mir einwenden, dass in der Sage vom Leviten ein ganz ähnlicher Fall vorliege. Denn in ihr erscheine in der Sintflutbergepisode Xisuthros auch als ein Hausgötze (o. p. 381 f.), dieselbe Sage kenne aber die Lade (o. p. 370). Freilich; aber nicht in einer Sintflutepisode und nicht als ein Ersatz für die Arche mit Xisuthros darin; und zudem ist es durchaus möglich, dass sie in die Leviten-Sage erst aus der Sage von Josua I eingedrungen ist, in der sie auch die Arche vertritt (o. p. 179 f.). Erscheint sie doch in der Gibea-Episode genau zu demselben Zwecke, wie grade in der dieser entsprechenden Ai-Episode in der Josua-Sage (o. p. 369 f.); und diese zwei Episoden drängen durch ihre grosse Aehnlichkeit mit einander zu der Vermutung, dass sie einander kontaminiert haben. Wohl aber könnten unsre Bedenken durch den Umstand entkräftet werden, dass von den zwei nahe mit einander verwandten Sagen, der von Josua I und der vom Leviten, die eine den Xisuthros schlechthin durch Jahve in der Lade und die andere durch einen Hausgötzen ersetzt (vgl. o. p. 382).

Man wird also die Geschichte von der Ueberführung der Lade nach Jerusalem nicht mit Bestimmtheit für einen Fremdkörper innerhalb unsrer David-Sage erklären dürfen, aber andrerseits auch nicht mit Entschiedenheit leugnen können, dass sie nur ein Abklatsch der anderen Ueberführungsgeschichte oder doch einer älteren Form von ihr ist. Für die eine wie für die andere Möglichkeit ist es übrigens beachtenswert, dass die Sage von Josua II, so gut wie unsre David-Sage, in Nord-Juda heimisch ist.

Auf die Ueberführung der Lade folgen nun in unsrer David-Sage in langer Reihe Geschehnisse, zu denen wir entweder nur vorläufig oder überhaupt Nichts zu bemerken haben: eine Verheissung Jahve's an David etc.[1]); Kriege und eine freundschaftliche Begrüssung David's etc.[2]); David übt Gnade an Mephiboseth[3]); Kämpfe David's gegen Ammoniter und Aramäer[4]). In deren Zeit fällt nun aber eine Episode, die der *Gilgamesch*-Sage angehört. Hinter David's-*Chumbaba*-Episode — und einem Stück einer Sintflutepisode (o. p. 479 ff. und p. 486 ff.) — wäre zunächst ein Reflex der *Ischtar*-Episode zu erwarten; und wirklich kommt jetzt — in Kap. 11 von II Samuelis — als nächstes Stück einer *Gilgamesch*-Sage hinter jenen Episoden ein solcher Reflex, nämlich der erste Teil der Uria-Geschichte[5]): David begeht einen Ehebruch mit Uria's, des Hethiters, Weib, der Bath-Seba, lässt ihn in einem Kriege gegen die Ammoniter getötet werden und heiratet darnach die Bath-Seba. Nun kommt der Prophet Nathan zu David und hält ihm wegen der Tötung und der Heirat eine Strafrede[6]).

---

1) II Sam. 7.

2) II Sam. 8. S. dazu unten Anhang I. Es ist nach dem hierin Ausgeführten nicht unwahrscheinlich, dass diese Kriege wenigstens zum Teil ein Abglanz von Kämpfen Salmanassar's II. von Assyrien gegen Könige des »Westlandes« sind.

3) II Sam. 9.

4) II Sam. 10 ff. Vermutlich zittern auch in ihnen die oben erwähnten Kämpfe Salmanassar's II nach. S. unten Anhang I.

5) Man meint wohl, dass Kap. 9 ff. ursprünglich mit dem Vorhergehenden verbunden gewesen, dann ausgeschieden, endlich aber von einem Redaktor wieder eingefügt worden seien, jedoch nicht an der Stelle, die ihnen nach der Folge der Ereignisse gebührte (s. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. XI). Tatsache aber ist es, dass die chronologische Reihenfolge in Kap. 11 ungestört weiterläuft. Ob es nicht angesichts auch dieser Tatsache einfacher bleibt, auf die Trennungs- und Wiedervereinigungstheorie zu verzichten, wie darum auch auf deren nähere Präzisierung, wie sie BUDDE, l. c., gibt? Sollte man wirklich das Gras so deutlich wachsen hören können, wie BUDDE es für möglich hält?

6) II Sam. 11 f.

Diese Geschichte erinnert zunächst an den Reflex der *Ischtar*-Episode in der Moses-Sage (o. p. 127): Moses-*Gilgamesch* — und David ist ja auch ein *Gilgamesch* — hat ein kuschitisches Weib genommen und wird deshalb von Aaron-*Eabani* getadelt[1]). Da haben wir also im wesentlichen ganz dasselbe Motiv, wie an gleicher Stelle der Sage in der Uria-Geschichte. Und wie die Kuschitin als solche eine Hamitin ist, wie ebenso Simson's ihr entsprechende Delila (o. p. 398); wie die Beiden entsprechende Ketura, eine Gattin Abraham's, eine Grossmutter von Hamiten ist (o. p. 321 f.); wie endlich wenigstens der Mann der allen drei Weibern entsprechenden Frau in der Jakob-Sage und gewiss auch sie selbst, das Weib des Aegypters Potiphar (o. p. 257), hamitischen Ursprungs ist, so ist zum mindesten Uria, weil Hethiter, gleichen Ursprungs[2]), indes gewiss, wenigstens aber vielleicht, auch sein Weib. Dass sie eine Tochter eines Eliam ist (II Sam. 11, 3), ein Eliam aber ein Sohn Ahitophel's aus Gilo in Juda (II Sam. 23, 34; s. unten), beweist Nichts für das Gegenteil, weil ja doch die Identität der beiden Eliams nicht zweifellos ist. Wie ferner in der Moses-, der Jakob-, der Abraham- und der Simson-Sage die buhlerische *Ischtar* der *Ischtar*-Episode von der befreiten verschieden ist (s. o. p. 398), so steht neben Uria's Weib Michal, die befreite *Ischtar* unsrer David-Sage (o. p. 475). Es dürfte also schon jetzt durchaus einwandfrei sein, dass die Uria-Geschichte mit einem Reflex der *Ischtar*-Episode beginnt, und dass Bath-Seba der buhlerischen *Ischtar* des *Gilgamesch*-Epos entspricht[3]).

---

1) Diese Parallele allein darf also schon davor warnen, Nathan's Strafrede, z. B. mit BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. XII und 254, im Anschluss an SCHWALLY für einen Einschub zu erklären. Und dass zu der Rolle, die der Prophet Nathan in unsrer Geschichte spielt, diejenige schlecht stimmt, die ihm in I Kön. 1 zugewiesen ist, vermag ich — auch Dies gegen SCHWALLY — nicht zu erkennen. In Wirklichkeit verlangt die Sage, dass Nathan hier sogut wie in I Kön. 1 auftritt. S. dazu unten.

2) Nach Genesis 10, 15 und 6 stammt der Ahnherr der Hethiter von Kanaan ab (Quelle J) und Dieser von Ham (Quelle P).

In dieser »*Ischtar*-Episode« ist die geschlechtliche Vereinigung des *Gilgamesch* mit der *Ischtar* ein Hauptmotiv, wie in der Moses-, der Abraham- und der Simson-Sage (o. p. 398). Aber es klingt doch auch noch ein anderes Motiv durch, das in der Potiphar-Geschichte, dem Reflex der *Ischtar*-Episode in der Jakob-Sage, ein Hauptmotiv ist: Uria, von David dazu aufgefordert, nach Haus zu gehn, damit er sich zu seiner — Uria's — Gattin lege — und so David's Spur verwische —, tut Dies selbst dann nicht, nachdem ihn David bei sich zu Gaste geladen und trunken gemacht hat[1]). Uria hat sich also damit zugleich nicht zu David-*Gilgamesch*'s — späterer — Gattin legen wollen, wie Joseph nicht zu Potiphar's Weib, hinter welcher sich eine Gattin eines *Gilgamesch* verbirgt (o. p. 257 f.). Darum lässt dann David den Uria getötet werden, wie Joseph infolge dávon ins Gefängnis geworfen wird, dass er Potiphar's Weibe nicht zu Willen war.

Joseph ist als der Begehrte und vergeblich um seine Liebe Gebetene ein *Gilgamesch* und ein *Ischullānu*, die Beide von *Ischtar* geliebt und vergeblich um ihre Liebe gebeten werden (s. o. p. 257); und als der in's Gefängnis Geworfene nur ein *Ischullānu* (o. p. 257), ebenso, wie Simson (o. p. 398); und Simson repräsentiert als der durch Delila's Treulosigkeit zu grunde Gerichtete auch *Ischtar*'s Lieblinge ausser *Ischullānu*, welche sie unglücklich gemacht hat, und zwar wohl noch deutlich speziell den Löwen (o. p. 399). Vielleicht ist das Zerbrechen eines Flügels des von der *Ischtar* geliebten »Hirtenknabenvogels« oder »Flöters« durch das Abschneiden von Simson's Haar (o. p. 399) vertreten und somit Dieser auch noch als der »Hirtenknabenvogel« des Epos erkennbar. In analoger Weise dürfte nun Uria 1. als Der, welcher trotz einer Auf-

3) Dass Bath-Seba eine *Ischtar* überhaupt sei, ist schon behauptet worden, aber aus wenig stichhaltigen Gründen, die mit unsern Untersuchungen Nichts gemein haben. S. z. B. Winckler, *Geschichte Israels* II, p. 219 ff.

1) II Sam. 11, 8 ff.

forderung dazu nicht zu einem Weibe geht, ein *Gilgamesch* und ein *Ischullānu* sein, 2. als Der, welcher von David zum Mahle geladen wird, nur ein von der *Ischtar* zum Mahle geladener *Ischullānu*; und wohl 3. als der um's Leben Gebrachte ein Repräsentant der anderen Lieblinge der *Ischtar*, vielleicht aber zugleich des *Ischullānu*, sein. David-*Gilgamesch* aber dürfte, wie Moses-*Gilgamesch*, wie Abraham-*Gilgamesch*, wie Simson-*Gilgamesch*, als Einer, welcher einer »buhlerischen *Ischtar*« beiwohnt und sie heiratet, die fünf, oder diejenigen von den fünf Geliebten der *Ischtar* ausser *Gilgamesch* und *Ischullānu* darstellen, welche ihre Liebe nicht zurückgewiesen haben (vgl. o. p. 127 Anm. 5). Möglicherweise in erster Linie den, von *Gilgamesch* zuerst genannten, *Tammūz*, den »Buhlen ihrer Jugend«. Und weil der *Ischtar* ihre Liebschaften vorgehalten werden, und andrerseits mit Solchen, die sie geliebt haben, *Gilgamesch* zusammengefallen ist, darum wird nun, wie Moses-*Gilgamesch*, so David-*Gilgamesch* wegen einer Eheschliessung getadelt.

Uria ist also als Der, welcher vergeblich aufgefordert wird, zu einem Weibe zu gehn, auch ein *Gilgamesch* (o. p. 494). Nachdem Dieser nun *Ischtar*'s Liebe verschmäht hat, geht sie zu ihrem Vater *Anu*, dem Himmelsgotte und Herrn über die Heerschar der Sterne (s. o. p. 7) hinauf, beklagt sich bei ihm über *Gilgamesch* und bittet ihn um die Sendung eines Himmelsstiers. Dieser Stier, nach der Grösse und Schwere seiner Hörner zu schliessen, sicherlich ein Tier von gewaltigen Dimensionen und gewaltigen Kräften, wird herabgesandt, aber *Gilgamesch* und *Eabani* nehmen den Kampf mit ihm auf und er wird getötet. Uria aber wird, nachdem er sich geweigert hat, zu seinem Weibe, einer *Ischtar*, zu gehn, in Folge eines Briefs, den David, der Gatte einer *Ischtar*, an Joab, den Obersten über sein ganzes Heer, geschrieben und den Uria selbst überbracht hat, in einem Kampf gegen die Ammoniter an einen Platz hingestellt,

wo er dem Angriff kriegstüchtiger Männer ausgesetzt ist, und findet dort seinen Tod im Kampf[1]). Also dürfte Joab dem *Anu*, dürfte der Befehl David's in seinem Brief an Joab irgendwie *Ischtar*'s Anklage und Bitte vor *Anu* und darum der Anklage von Potiphar's Weib (s. o. p. 255 f.), David's Hinterlist der Lüge von Potiphar's Weib (s. o. p. 256) entsprechen, und Uria's Kampf gegen die Ammoniter dem *Gilgamesch*'s gegen den Stier. Wenn dann Uria, anders wie *Gilgamesch*, im Kampfe getötet wird, so erklärt sich diese Differenz ja (nach oben p. 495) schon durch die einwandfreie Annahme, dass Uria auch den unglücklich gemachten *Ischullānu*, wie ferner wohl die anderen Opfer der *Ischtar* repräsentiert[2]). Aber auch ohne diese. Denn der Tod des Uria könnte einfach durch eine Pointe der Sage notwendig geworden sein.

Joab, der Oberste über das Heer, stellt also *Anu*, den Herrn über das himmlische Heer, dar. Dass grade Joab diesen Gott vertritt, scheint somit in seinem Amte begründet zu sein, das er in der Sage oder vielleicht in der Geschichte bekleidete, ehe er für den *Anu* der Sage eintrat. Wenn nicht gar auch der Name Joab der Sage angehört! Und Das ist doch recht wahrscheinlich. Denn der Name entspricht in eigenartiger Weise der Rolle Joab's in der Uria-Geschichte: *Anu*, der durch Joab ersetzt ist, ist der Himmelsherr und Herr des himmlischen Heeres, also der babylonische Jahve, dessen Name an erster Stelle

---

1) II Sam. 11.

2) Was von dem oben Ausgeführten noch etwas zweifelhaft erscheinen könnte, werden namentlich die Sagen von Bellerophontes und Anteia, von Peleus und Astydameia und von Hippolytos und Phaidra über jeden Zweifel erheben. Diese, besonders aber die erstgenannte, stellen sich uns deutlich als eine anscheinende Kombination der *Ischtar*-Episode der Jakob- und der *Ischtar*- und der Stierepisode der David-Sage (s. unten) dar und lassen zugleich noch auf's deutlichste das babylonische Urbild erkennen, von dem die Jakob- und die David-Sage einander ergänzende Stücke aufweisen. S. Band II. Vgl. unten die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

in Eigennamen als *Jehō* oder *Jō* erscheint; und dieser *Anu* ist in der *Ischtar*- und in der Stier-Episode der Vater der *Ischtar*, »Vater« heisst aber im Hebräischen *āb*. Hat also der Name Joab ursprünglich Jahve, den israelitischen *Anu*, und zwar als den Vater, nämlich der *Ischtar*, bezeichnet, und ist somit der Feldherr Joab erst aus einem, in dem Reflex der *Ischtar*- und dem der Stier-Episode auftretenden und als *āb* bezeichneten, Gotte Jahve-*Jō* geworden?[1]).

In der Moses-Sage ist es Aaron-*Eabani*, der den *Gilgamesch* wegen seiner Heirat mit einer Frau tadelt, in der David-Sage Nathan, der Prophet (o. p. 492). Also scheint Dieser, wie in der Jerobeam-Sage der Prophet Ahia (o. p. 216, p. 416 f. und p. 462) und in der Saul-Sage der Prophet Samuel (o. p. 416 f., p. 419 f., p. 444 und p. 452 ff.), der *Eabani* in unsrem David-System zu sein. Aber Dessen Rolle haben wir ja bereits David's Freunde Jonathan zuerkannt (o. p. 477 f.)! Somit hätten wir nun einen Fehlschluss einzugestehn? Durchaus nicht; vielmehr treffen sich die beiden Schlussreihen ganz vorschriftsmässig in einem Punkte. Denn der Freund heisst Jonathan und davon — falls nicht etwa von einem Synonym dieses Namens — ist Nathan eine Kurzform[2]). Also sind Jonathan, der jetzt nur im Zusammenhang der Saul-*Gilgamesch*-Sage erscheint, und Nathan, der nur in der David-*Gilgamesch*-Sage auftritt, ursprünglich éine und dieselbe Person

1) Dass die israelitische *Gilgamesch*-Sage in ihrer *Ischtar*- und in ihrer Stier-Episode einmal noch einen Gott als Vater der *Ischtar* gehabt hat, ergibt sich aus einigen griechischen *Gilgamesch*-Sagen. Denn diese, die zunächst auf süd(!)israelitische Sagen zurückgehn, kennen noch einen göttlichen Vater dieser *Ischtar*. S. in Band II die Odysseus-Elpenor- und die Odysseus Eumäus-Sage und vgl. die Hippolytos-Sage. Auch die der Uria-Geschichte sehr nahe stehende Bellerophontes-Sage hat noch für den Vater der *Ischtar* den Vater der entsprechenden Frau, der Anteia. Aber Dieser, Jobates, ist kein Gott mehr, sondern ein menschlicher König von Lycien, wie der ihm entsprechende Joab ein menschlicher Heerführer.

2) Vgl. BUDDE, der Das in seinem Kommentar zu den Büchern Samuel, p. 234, ahnungslos konstatiert.

gewesen und erst später von einander differenziert worden. Und nun scheint ja in der mit unsrer David-Sage nahe verwandten (s. o. p. 439 ff.) Sage vom Leviten ein Priester Jonathan ein oder der *Eabani* dieser Sage gewesen zu sein (o. p. 478), und andrerseits ist *Gilgamesch*'s Freund in der israelitischen Sage fraglos nicht nur mehrfach in einem Propheten, sondern auch schon, und zwar wohl viermal, in einem Priester wiedergefunden worden (o. p. 416). Somit dürfte es wirklich einwandfrei sein, dass der Prophet Nathan und David's Freund Jonathan Doppelgänger von einander sind.

Wie wir oben erkannten, hat die judäische Jakob-Sage, so gut wie die judäische Abraham-Sage, als *Eabani* einen Sohn des *Gilgamesch* (s. o. p. 315 f.; vgl. p. 413), ebenso aber (s. weiter unten) die judäische David-Absalom-Sage. Es fällt daher auf, dass den Namen Nathan auch ein Sohn David-*Gilgamesch*'s führt[1]). Hat es also eine David-*Gilgamesch*-Sage gegeben, in der dieser Sohn der *Eabani* war? S. unten die Absalom-Sage.

Von Aaron-*Eabani* wird lediglich berichtet, dass er seinen Unwillen über Moses-*Gilgamesch*'s Ehe mit dem kuschitischen Weibe äussert. Nathan-*Eabani* tut aber Mehr als Das. Er tadelt David-*Gilgamesch* nicht allein, und auch nicht nur wegen seiner Eheirrung, sondern er führt ihm auch den durch ihn herbeigeführten Tod des Uria (s. dazu oben p. 495 f.) zu Gemüte und kündigt ihm dazu noch die göttliche Strafe für seine beiden Schandtaten an. Diese Strafe soll sein, dass der Sohn, den ihm Bath-Seba geboren hat, sterben soll. Was dann auch eintritt[2]). Diese beiden Motive sind an ihrer Stelle — mitten in einem Reflex des Stierabenteuers (s. oben p. 495 ff. und unten p. 500 f.) — ohne Parallelen. Aber an anderer, ursprünglicher Stelle kündigt der, wie wir sahen, dem Propheten Nathan-*Eabani* entsprechende Prophet Samuel-

---

1) II Sam. 5, 14. 2) II Sam. 12.

Eabani dem Saul-*Gilgamesch* als eine göttliche Strafe[1]) an, dass er und seine Söhne sterben würden; und an gleicher Stelle der Sage der Prophet Ahia-*Eabani* dem Jerobeam-*Gilgamesch* durch seine Gattin als eine göttliche Strafe[2]), dass ein Sohn von ihm sterben werde (s. o. p. 460 f.). Bedenken wir ferner, dass dann nach dem Tode der drei Söhne Saul's und seinem eigenen Tode ein Bruder von Jenen zur Regierung gelangt, und in entsprechender Weise nach dem Tode von Jerobeam's Sohn und Dessen eigenem Tode ein Bruder von diesem Sohne (o. p. 460 f.), und dass andrerseits nach dem Tode des ersten Sohnes der Bath-Seba und David's Tod ein Bruder von diesem Sohne, Salomo, auf den Tron kommt[3]), so wird man schon jetzt nicht gut bezweifeln können, dass Nathan's Ankündigung in einer Strafrede und das von ihm Angekündigte der gleichen Wurzel, wie die zwei Parallelen dazu (s. dazu o. p. 452 ff.), entsprossen sind; und dass ferner jene Ankündigung — oder doch ältere Formen von ihr — ursprünglich an einer ganz anderen Stelle der David-Sage gestanden hat, nämlich in ihrem Schlussstück, und erst später mit Nathan's Strafrede wegen David's Ehe — und Uria's Tod — verschmolzen worden ist[4]). S. hierzu unten p. 517 ff.

1) I Sam. 28, 18. Aus den Parallelen wird erhellen, mit welchem Rechte man diesen Vers für den Einsatz eines Redaktors hält. Dass man mit Unrecht eine gleiche Meinung von dem vorhergehenden Verse hat, mit der Ankündigung, dass Saul's Tron an David fallen werde, ergibt sich ja aus dem oben p. 460 f. und p. 464 f. Bemerkten. Vgl. aber auch unten Anhang II.

2) I Kön. 14, 8 f.

3) Unten p. 522 wird sich freilich ergeben, dass in der David-Sage der Bruder, welcher dem Bruder in der Saul- und in der Jerobeam-Sage entspricht, nicht Salomo, sondern Adonia ist.

4) Mit Nathan's Strafrede wegen David's Ehe, an ursprünglicher Stelle der Sage, hat also der Tod des Kindes, an sekundärer Stelle, von Haus aus gar keinen Zusammenhang. Ganz anders STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 280, nach dem »es keines Beweises bedarf(!), dass der Tod des Kindes erst den Gedanken erweckte, es sei das die göttliche Strafe für das

Für den ihr durch den Tod entrissenen ersten Sohn von David erhält Bath-Seba als Ersatz einen zweiten Sohn von ihm. Darnach wird der Ammoniter-Krieg zu einem glücklichen Abschluss gebracht. Da die ammonitischen Krieger, gegen die Uria in den Kampf geschickt wird, dem Stier entsprechen, gegen den *Gilgamesch* kämpft und den er im Kampfe besiegt und tötet (o. p. 495 f.), so dürfte der endgültige Sieg über die Ammoniter, den David-*Gilgamesch* erringt, jedenfalls irgendwie mit der Tötung dieses göttlichen Stiers korrespondieren. Nun wird berichtet, dass David dem Ammoniter-Könige oder — vgl. die Septuaginta — dem Ammoniter-Gotte Milkom den königlichen oder göttlichen Kopfschmuck, die »Krone«, abgenommen habe, und ausdrücklich angegeben, dass sie aus einem Talent Gold und Edelsteinen, oder einem einzigen Edelstein, bestanden habe, dass »ihr Gewicht ein Talent Gold und Edelgestein« war[1]). Man braucht sich nicht erst darauf zu besinnen, dass Hörnertiaren ein Abzeichen der assyrisch-babylonischen Götter waren, und dass diese auch westlich vom Euphrat Eingang gefunden haben, um zugleich alsbald daran erinnert zu werden, dass der »Untersatz« der von *Gilgamesch* erbeuteten Hörner des Himmelsstiers aus dem kostbaren Lasurstein besteht und 30 Minen, also ein halbes Talent wiegt, folglich von beiden Hörnern zusammen vielleicht $2 \times 1/2$, also ein Talent, und dass die Hörner selbst aus dem kostbaren Elfenbein bestehn. Also dürfte die von David erbeutete »Krone« aus dem Ammoniter-Lande dem Kopfschmuck des Himmelsstiers entsprechen.

Wir haben somit die Tatsache festgestellt, dass der Himmelsstier in der David-Sage durch die Ammoniter, bezw. einige von ihnen, und ihren König oder Gott ersetzt

begangene Unrecht und dass hieraus erst die Erzählung von Natan erwuchs«. Stade wird jetzt wohl oder übel einen Beweis für seine Behauptung nachliefern müssen, falls er, was wir für fraglos halten, bei ihr verharren sollte.

1) II Sam. 12, 24 ff.

worden ist. Es wäre nun interessant zu wissen, warum grade durch Diese. Der Himmelsstier, ein gewaltiges Ungeheuer, und — die — Ammoniter! Halt! Kreuzte Dgl. nicht schon einmal unsern Weg? Freilich: Die Schlange der ersten Plage, ein gewaltiges Ungeheuer, tritt ja in der Saul-Sage als der Ammoniter-König mit dem Namen Nahas, d. i. »Schlange«, und in der Jerobeam-Sage als der König Salomo, der Gatte einer Ammoniterin, und als sein und dieser Ammoniterin Sohn, der König Rehabeam, auf (o. p. 422 f.). Also zwei Ungeheuer der Vorzeit, eine Schlange und ein Stier, sind beide durch Ammoniter vertreten; ja, wenn die Krone, die David erbeutet, die eines Ammoniter-Königs ist (s. o. p. 500), durch zwei Ammoniter-Könige, von denen der eine der Sohn des andern ist! Denn der von David besiegte Ammoniter-König, Hanon, ist ein Sohn des Nahas[1])[2]). Damit hätten wir nun aber eine schwierige Frage — Warum entsprechen dem Himmelsstier Ammoniter und speziell ein Ammoniter-König, falls nicht der Ammoniter-Gott? — nur um eine zweite, analoge, vermehrt, indes dadurch, soweit wir sehn können, ihrer Beantwortung nicht näher gebracht. Wie wird die Antwort lauten?

Der Eroberung der Ammoniter-Hauptstadt folgt die lange, fraglos einheitliche Absalom-Geschichte[3]), auf die wir unten zurückkommen werden; dann Seba's Aufstand

1) II Sam. 10, 2.

2) Die Bellerophontes-Sage bestätigt in einer ganz merkwürdigen Weise, dass wir auf dem richtigen Wege einhergehn: In ihr entspricht dem Stier des Epos die Chimäre, die vorne ein Löwe und hinten eine Schlange ist, und für eine Tochter des Typhon und der Echidna, d. i. der »Natter«, gilt. Typhon, ihr Vater, ist aber sicher ein Repräsentant der Schlange der ersten babylonischen Plage, und somit ein genaues Gegenstück zu dem Ammoniter-Könige mit dem Namen »Schlange«! S. Band II.

3) II Sam. 13—19. Nach BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 259, ist zwischen den Kapiteln 13—20 der Zusammenhang ein durchaus notwendiger. Für Kapitel 20 wird aber diese Annahme durch unsre Analyse hinfällig. S. unten.

und Dessen Unterdrückung[1]), worüber wir uns gleichfalls unten zu äussern haben werden; aber vergeblich spähen wir nach Dem aus, das wir zunächst hinter David's *Ischtar*- und seiner Stier-Episode erwarten, nämlich nach dem Tode seines, eines *Gilgamesch*, geliebten *Eabani*, Nathan's oder Jonathan's. Doch grundlos. Denn Jonathan, einer der Söhne Saul's, die in Saul's letzter Schlacht ihren Tod finden, ist ja bereits in unsrer Saul-Sage gestorben (s. o. p. 460). Wénn er also auch einmal in einer isolierten David-Sage an der für den Tod des *Eabani* bestimmten Stelle gestorben sein sollte, so könnte er Das doch nicht mehr in unsrer, mit der Saul-*Gilgamesch*-Sage vereinigten und ausgeglichenen David-Sage tun. Wohl aber könnte trotzdem der von ihm differenzierte Nathan-*Eabani* (s. o. p. 497 f.) an der dafür in Betracht kommenden Stelle in der David-Sage sterben. Und vielleicht hat diese wirklich einmal an dieser Stelle seinen Tod gemeldet. Wie sie ihn dann hat einbüssen können, wird uns unten verständlich werden. Doch stirbt nun gleichwohl ein von David Geliebter in der von uns durchsuchten Gegend der Sage, nämlich Absalom[2]), ein Sohn David's, der uns deshalb an Jakob-*Gilgamesch*'s *Eabani*, seinen Sohn Joseph, erinnert (s. o. p. 261 ff.), und an Abraham-*Gilgamesch*'s *Eabani*, seinen Sohn Isaak (o. p. 315 f.); und vermutlich ist er trotz seines Namens Absalom irgendwie grade der von uns gesuchte sterbende *Eabani* auch unsrer David-Sage. Darüber wird unten ausführlicher zu reden sein.

Joseph's Verschwinden, einem Echo von *Eabani*'s Tod (o. p. 261 ff), und der Potiphar-Geschichte, einem Reflex der *Ischtar*-Episode, folgt nun nach einigen Zwischenstücken eine siebenjährige Hungersnot, deren Wurzel in der babylonischen *Gilgamesch*-Sage zu finden und darin mit dem Stierabenteuer verknüpft ist (s. o. p. 258 f.). An einer genau entsprechenden Stelle treffen wir aber in der David-

---

1) II Sam. 20. 2) II Sam. 18, 15.

Sage wenigstens auf eine dreijährige[1]) Hungersnot[2]). Genau; denn, was sich zwischen II Sam. 21,1 und David's Sieg über die Ammoniter, dem Echo von der Tötung des Stiers durch *Gilgamesch* (s. o. p. 500), findet, nämlich die Absalom-Geschichte (s. u. p. 526 ff.), Seba's Aufstand (s. weiter unten) und ein paar Sätze über Grosswürdenträger David's, gehört entweder — so die letzteren — überhaupt nicht zu einer, oder doch, vielleicht mit éiner Ausnahme (s. unten p. 510), nicht zu der hier von uns untersuchten *Gilgamesch*-Sage.

Die Hungersnot zu David's Zeit dauert drei, die zu Jakob's Zeit aber sieben Jahre[3]). Von einer imaginären siebenjährigen Hungersnot zu David's Zeit, imaginären, wie vielleicht die der Ursage, liest man in II Sam. 24, 13 im masoretischen Text, aber die Septuaginta, und die Chronik auch im masoretischen Text (I, 21, 12) bieten für 7 3, das sich wegen der Gegenüberstellung von drei Monaten der Kriegsnot und drei Tagen der Pest vielleicht besser empfiehlt. Jedoch selbst wenn die Sieben den Vorzug verdiente, brauchte sie nicht ursprünglich zur David-*Gilgamesch*-Sage zu gehören, sondern könnte lediglich lehren, dass für eine Hungersnot eine Dauer von sieben Jahren typisch geworden ist.

Ganz fremdartig mutet uns nun zunächst an, was als Ursache der dreijährigen Hungersnot von Jahve offenbart wird, dass nämlich Saul die Gibeoniten getötet habe; und dass David infolgedessen sieben von den Nachkommen Saul's, nämlich fünf Söhne von Saul's Tochter Merab[4]), die sie Adriel geboren hat, und zwei Söhne der Rizpa, eines

---

1) Zu den drei Jahren dieser Hungersnot vgl. unten die Elisa-Elias-Sage.

2) II Sam. 21, 1.

3) Zu einer siebenjährigen Hungersnot vgl. ferner die Sage von Elisa und Elias, auch in Band II die Battos-Sage und — die Odysseus-Eumäus- sowie die Menelaus-Agamemnon-Sage.

4) So nach allgemeiner Annahme fraglos für das überlieferte Michal zu lesen.

Kebsweibes Saul's, den Gibeoniten ausliefert und Diese sie bei Gibeon auf dem Berge Jahve's[1]), wohl durch Ausrenken[2]), töten[3]). Dass der in Benjamin mit Jerusalem heimische Saul die Gibeoniten ausgerottet hat, soll indes nach o. p. 483 damit korrespondieren, dass zu Josua's I Zeit fünf Könige, ein König von Jerusalem mit vier anderen Königen, gegen Gibeon ziehn und es bekämpfen. Also dürfte die Folge jener Ausrottung, die gleichzeitige »Ausrenkung« der fünf und zwei Nachkommen Saul's bei Gibeon, der gleichzeitigen Aufhängung der nach Makeda entflohenen fünf Könige nach der Schlacht bei Gibeon, der Folge ihres Zuges gegen Gibeon[4]), entsprechen. Bestätigend tritt hinzu, dass die beiden anscheinend parallelen Stücke an gleicher Stelle ihrer Sage stehn[5]). Denn die Schlacht bei Gibeon soll nach oben p. 168 f. beim »Himmelsberge« gekämpft worden sein, die Tötung der sieben Nachkommen Saul's aber geschieht zur Zeit der Hungersnot, während der wenigstens in der Jakob-*Gilgamesch*-Sage, und durchaus in Uebereinstimmung mit der Ursage, die Reisen zu dem Repräsentanten der Skorpionriesen beim Himmelsberge gemacht werden (s. o. p. 275, p. 282, p. 288, p. 311, p. 322, p. 444 ff.)[6]). Und nun folgt in der Sage von Josua I Josua's Zug in's Südland von Palästina als in das Land *Amurru* und das Gebiet des Himmelsbergs mit den Skorpionriesen dabei (o. p. 169 ff.), sofort nachdem die Leichen der fünf Könige aufgehängt und dann zusammen in die Höhle von Makeda geworfen sind[7]); in der David-Sage aber

---

1) So wohl in II Sam. 21,6 mit WELLHAUSEN, *Text der Bücher Samuelis*, p. 209, zu lesen, statt »bei Gibea Saul's, des Erwählten Jahve's«, wie der masoretische Text bietet.

2) S. zu dem hebräischen, hierfür gebrauchten, *hōqîa'* o. p. 469 Anm. 1.

3) II Sam. 21.   4) Josua 10.

5) Hierdurch allein wird schon, gegen BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 304, eine Annahme unnötig, dass die Geschichte von den sieben Sauliden einmal direkt vor Kap. 9 erzählt worden sei.

6) Vgl. unten die Elisa-Elias-Sage.

7) Josua 10, 27 ff.

der Ausrenkung und darnach erfolgenden gemeinsamen Beisetzung der 5 + 2 Sauliden in einem Grabe — zusammen mit den aus Jabes geholten Gebeinen Saul's und Jonathan's[1]) — alsbald ein Krieg gegen die Philister im Süden von Palästina, in dem vier Riesen aus Gath, darunter der Riese Goliath von dem Bethlemiten Elhanan, getötet werden[2])! Und einer der fünf zusammen in die Höhle geworfenen Könige ist ein König von Jerusalem, andrerseits aber der ihm (s. o. p. 483) entsprechende Saul, der in dem gemeinsamen Grabe mit den 5 + 2 Sauliden zusammen beigesetzt wird, in Benjamin mit Jerusalem heimisch. Folglich haben wir wirklich in der Sage von Josua I ein Seitenstück zu Dem nachgewiesen, was mit den 5 + 2 Sauliden geschieht, zweitens nun aber festgestellt, dass der Riese Goliath und seine drei Mitriesen die Repräsentanten der Skorpionriesen in der David-*Gilgamesch*-Sage sind.

Hier müssen wir zunächst innehalten, um einen Umstand zu erörtern, der uns stutzig machen muss. In der Josua-Sage folgt die Tötung der fünf Könige, ihre Strafe, dem Rachezuge der fünf Könige, ihrer Schuld, unmittelbar auf dem Fusse nach; nicht so aber in der Saul-David-Sage die entsprechende Strafe der entsprechenden Schuld. Denn diese Schuld soll ja in unsrer Saul-Sage als Saul's Rachezug gegen Nob erscheinen (o. p. 483), der als nächstfolgendes Stück aus einer *Gilgamesch*-Sage hinter David's Speisung in Nob erzählt wird; diese wiederum stand nach o. p. 483 f. ursprünglich mit der Schlacht bei Gibeon in der David-Sage in einem Zusammenhang (o. p. 475); und zwischen dieser Schlacht und der Tötung der 5 + 2 Sauliden finden wir die Reihe der o. p. 475 u. 487 bis 503 besprochenen Episoden unsrer David-*Gilgamesch*-Sage. Also dürfte einmal in der David-Sage auf Saul's Rachezug, statt alsbald, erst viel später die Sühnung seiner Bluttat gefolgt sein. Das ist nun immer-

---

1) II Sam. 21, 12 ff. 2) II Sam. 21, 15 ff.

hin auffällig, und scheint weniger gut motiviert, als der ihm gegenüberstehende Befund in der Josua-Sage, und darum diesem gegenüber sekundär zu sein. In Wirklichkeit aber bietet uns diese wenigstens keinen Anlass dazu, uns an der David-Sage zu stossen. Denn der Josua-Sage, so gut wie der sie ergänzenden Jerobeam-Sage (s. o. p. 219 f.), fehlen ja zwei von den drei Episoden der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, die in der David-Sage zwischen der Schlacht bei Gibeon und der Versöhnung der Gibeoniten durch die Auslieferung der 5 + 2 Sauliden vertreten sind, nämlich die *Ischtar*- und die Stierepisode (s. o. p. 492 ff.); und die dritte, die Sintflutbergepisode (s. o. p. 486 ff.), ist zwar in der Josua-Sage vertreten, nämlich durch die Ebal-Episode, hat aber jedenfalls mit dem ersten Auftreten der Gibeoniten den Platz gewechselt (s. o. p. 167 f. und vgl. zuletzt o. p. 436), und mag darum einmal auch noch hinter dem Rachezuge gegen Gibeon gestanden haben. Es könnte also die Tötung der fünf Könige in der Josua-Sage erst durch eine Umstellung der Ebal-Episode und eine Herausdrängung der zwei oben genannten Episoden direkt an den Rachezug der fünf Könige herangerückt worden, ja diese Herausdrängung durch eine alte, bereits vorher bestehende, kausale Beziehung zwischen dem Rachezuge und der Strafe dafür veranlasst worden sein.

Nun findet sich, wie wir o. p. 169 f. sahen, auch in der Moses-Sage eine Parallele zu der Tötung der fünf Könige, nämlich die Tötung der fünf Midianiter-Könige. Diese ist wenigstens in der uns vorliegenden Moses-Sage durch eine lange Folge von Episoden aus der *Gilgamesch*-Sage von Mosis glücklicher Amalekiter-Schlacht getrennt, die als eine *Chumbaba*-Schlacht der Schlacht bei Gibeon in der David-Sage entspricht, und wird im letzten Teil der Moses-Sage erzählt, ebenso wie die Parallele dazu in der David-Sage in deren letztem Teil. Das spricht dafür, dass diese wenigstens annähernd an ursprünglicher Stelle steht. Die Tötung der fünf Midianiter-Könige wird nun aber

mit der Kosbi-Geschichte motiviert[1]), also durchaus anders, wie die entsprechende Tötung der 5 + 2 Sauliden und die der fünf südpalästinensischen Könige. Also ist zum mindesten éine der beiden Motivierungen nicht von Anfang an mit der Tötung verknüpft gewesen. Und darum brauchen wir uns nicht gegen den Schluss zu sträuben, dass vielleicht beide sekundär sind, dass darum die Tötung der Sauliden in der David-Sage, welche so weit von ihrem vermeintlichen Grunde, der Bluttat von Gibeon, abliegt, nicht von Anfang an deren Folge gewesen ist. Möglich, dass das jetzt wohl beiden Geschehnissen gemeinsame Gibeon sie in das Verhältnis von Grund und Folge zu einander gebracht hat.

Dies Verhältnis liegt ja nun aber auch in der Josua-Sage zwischen den entsprechenden Geschehnissen vor; allein die fünf Könige marschieren zwar gegen Gibeon, und bekämpfen es, werden indes nicht etwa, wie die fünf Prinzen in der David-Sage, bei Gibeon, sondern bei Makeda, getötet. Somit wäre Dies an die Stelle von Gibeon getreten; und unmöglich wird man Das nicht nennen können. Indes wird man auch mit einer anderen Möglichkeit rechnen müssen. Folgt jetzt in der Josua-Sage, der die Episoden zwischen der *Chumbaba*-Episode und dem Skorpionriesenabenteuer abhanden gekommen sind, die Tötung der fünf Könige ihrem vermeintlichen Grunde unmittelbar, so könnte in ihr die kausale eine Folge der sekundären chronologischen Verknüpfung sein und müsste dann von der Josua-Sage auf die David-Sage, in welcher diese chronologische Verknüpfung nicht vorhanden ist, und zwar dann wohl auf eine ältere Gestalt von ihr, übertragen worden sein.

Wir kehren nun zu Goliath zurück. Dass der von dem Bethlehemiten Elhanan erschlagene Riese Goliath aus Gath mit dém Riesen Goliath identisch ist, der nach

---

1) Numeri 25, 6 ff.; 31, 1 f.

I Sam. 17 von dem Bethlehemiten David getötet wird, bestreitet Niemand, d. h. Niemand von Denjenigen, für die ich schreibe. Auch gehört es zum, allerdings unbewiesenen, Credo wohl vieler Alttestamentler, dass Goliath an unsrer Stelle autochthon, im ersten Buch Samuelis aber ein Fremdling ist (s. o. p. 438 Anm. 8). Unsre Analyse ist nunmehr im Stande, Dies wirklich zu beweisen. Denn sie zeigte, dass die Goliath-Sage in einer Saul-*Gilgamesch*-Sage an die Stelle, an der sie steht, nicht von Anfang an hingehört hat (o. p. 438) und ein Riesenkampf in ihr überhaupt deplaziert ist, da ja in ihr der Skorpionriese des Epos bereits fraglos durch Nabal vertreten ist (o. p. 444 f.); dass aber andrerseits Goliath in dér Gegend der David-Sage auftritt und getötet wird, in welcher im Epos das Skorpionriesenpaar und in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage sonst der oder die Vertreter des einen von ihnen erscheinen (s. o. p. 505, p. 129 f., p. 168 f., p. 274 f., p. 282 und p. 444 ff.)[1]). Der Kampf mit Goliath und die Tötung Goliath's wären also nunmehr das dritte Stück, das nachweislich aus der David-*Gilgamesch*-Sage in die Saul-*Gilgamesch*-Sage eingedrungen ist (s. o. p. 442, p. 474 ff. und p. 483 f.).

Moses-*Gilgamesch* zieht selbst gegen seinen Skorpionriesen in den Kampf, in dem Dieser getötet wird (o. p. 129 f.), Josua I-*Gilgamesch* selbst in sein Skorpionriesenland (o. p. 168 f.), in der Jakob-*Gilgamesch*-Sage dürfte einmal ein analoger Tatbestand vorgelegen haben, ebenso in der Saul-*Gilgamesch*-Sage, in der er jetzt freilich áuch entstellt

1) Hiernach sind die vier Riesen aus Gath Gegenstücke zu den drei Riesen von Hebron, welche die von Moses ausgesandten Kundschafter treffen; und somit ist Holzinger, zu Numeri, p. 55, wirklich im Recht, wenn er Diese für ein »legendäres Pendant« zu dem Philister Goliath erklärt. Es verdient übrigens rühmend hervorgehoben zu werden, dass sogar Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 228 f., in David's Kampf mit Goliath eine Sage erkennt, aus Gründen freilich, die es ihm nicht zu verbieten scheinen, in Elhanan's Kampf mit Goliath eine »Tatsache« zu sehn. Oder verstehe ich Stade falsch, weil er sich unklar ausdrückt?

ist (o. p. 278 f. und p. 444 ff.). Wenn daher in unsrer Saul-Sage David, in der David-*Gilgamesch*-Sage aber nicht David, sondern ein Anderer, Elhanan, den Goliath erschlägt, so könnte, gegen die herrschende Ansicht, die Saul-Sage einen ursprünglicheren Tatbestand darbieten, als die David-Sage.

In diesem Falle wäre David aus Bethlehem in der David-Sage durch Elhanan, einen anderen Mann aus Bethlehem, ersetzt worden, nachdem der Goliath-Kampf David's auch in die, jetzt mit der David-Sage verzahnte Saul-Sage Aufnahme gefunden hatte, und vermutlich oder doch vielleicht, nachdem diese mit jener Sage verknüpft worden war (s. o. p. 438 Anm. 8). Bemerkenswert ist, dass der Vater eines Elhanan aus Bethlehem, eines von David's Helden und doch wohl ursprünglich eben des Elhanan, der den Goliath getötet haben soll, Dodo *(Dōdō-Δουδι)*[1]) heisst, bemerkenswert, weil dessen Name mit dem David's verwandt sein kann und die Träger der beiden Namen beide aus Bethlehem stammen. Ist etwa Dodo-*Δουδι* ursprünglich dieselbe Persönlichkeit, wie David, also Elhanan, der mit David wechselt, ursprünglich sein Sohn?

Der Riese Goliath und seine drei Mitriesen erscheinen an der Stelle, an der in der Moses-Sage die Riesen von Hebron auftreten. Dieses Hebron heisst auch Kiriath-Arba[2]) und Das kann als »Stadt von 4« — allerdings Personen oder Sachen feminini generis — gedeutet werden. Hängt damit die Vier-Zahl der Riesen in der David-Sage zusammen?

In verschiedenen Sagen begegnete uns nun das Motiv, dass die Reise oder der Zug zu den oder dem »Skorpionriesen« unternommen wird zur Beschaffung von Nahrungsmitteln (s. o. p. 273 ff. und p. 444 ff.). Speziell in der Saul-Sage lässt David zuerst zehn seiner Leute aus der Steppe zu Nabal hinziehn, mit der Bitte um Nahrungsmittel für

1) II Sam. 23, 24. 2) Josua 14, 15 etc. Vgl. oben p. 170.

sich und seine Schar, und zieht dann selbst zu ihm hin mit den verfügbaren Leuten; und bringen hierauf Nabal's Leute auf Befehl der Abigail, aber ohne ihres Herrn Erlaubnis[1]), dem David auf Eseln 200 Brote, zwei Schläuche mit Wein, fünf hergerichtete Schafe, fünf Sea Röstkorn, 100 Rosinenkuchen oder Rosinentrauben und 200 Feigenkuchen (o. p. 445). Ganz Aehnliches findet sich in II Sam. 16: Ziba, ein Diener Mephiboseth-Meribaal's bringt David, nach seiner Darstellung fraglos ohne Geheiss seines Herrn, auf Eseln 200 Brote, 100 Rosinenkuchen oder Rosinentrauben, 100 »Sommerfrucht«, d. i. vielleicht Feigenkuchen, und einen Schlauch mit Wein für David's und seiner Leute Lebensunterhalt in der Steppe[2]). Aber dies Stück wird an einer ganz anderen Stelle der Sage erzählt — in der Absalom-Geschichte —, und vergeblich sucht man nach einem Grunde für eine etwaige Verschlagung aus einer Stelle, welche der der Parallele entspräche. Und doch lässt sich an eine solche denken. Der Name des Mephiboseth-Meribaal führt darauf hin. Ein Mann bringt David, wenigstens nach seiner Darstellung sicher ohne Wissen des Mephiboseth-Meribaal, Lebensmittel, wie die Sklaven Nabal's ohne Dessen Wissen. Und durch Zusendung der Lebensmittel wird Nabal's Leben gerettet (o. p. 445); an dér Stelle aber der David-*Gilgamesch*-Sage, an dér eine Zusendung oder Gewährung von Lebensmitteln an David richtig plaziert wäre, nämlich in der Gegend, in welcher der Kampf mit Goliath erzählt wird, der als ein Skorpionriese dem Nabal entspricht, an eben dieser Stelle, zur Zeit der Hungersnot nämlich, schont David das Leben grade des eben genannten Mephiboseth-Meribaal[3]), der in einem bestimmten Punkte dem Skorpionriesen Nabal zu entsprechen scheint. Damit dürfte die Möglichkeit erwiesen sein, dass der Mann mit den Lebensmitteln ursprünglich, wie vermutet

1) I Sam. 25, 19. 2) II Sam. 16. 3) II Sam. 21, 7.

werden konnte, zur oder um die Zeit der Hungersnot aufgetreten ist.

In der Saul-*Gilgamesch*-Sage erhält David die Lebensmittel, die eigentlich Saul, als dem *Gilgamesch*, zukommen (o. p. 446 f.). Ob nun diese Verschiebung durch eine Kontamination mit der parallelen Geschichte in einer David-*Gilgamesch*-Sage hervorgerufen ist, und darum der oben p. 447 dafür vermutete Grund hinfällig wird?

Es kommen jetzt David's Dankpsalm und seine letzten Worte[1]), die keine Verbindung mit Stoffen der *Gilgamesch*-Sage haben, und darum von uns ignoriert werden dürfen. Auch die daran sich anschliessende Aufzählung von David's Helden und Deren Taten[2]) hat natürlich Nichts mit *Gilgamesch* gemein und interessiert uns hier deshalb ebenfalls nicht.

In der Sage von Josua I schickt nun Josua nach der Schlacht bei Gibeon, der Tötung der fünf südpalästinensischen Könige und den Kämpfen in Süd-Palästina Leute aus zur Aufstellung einer Städteliste für das Gebiet der Stämme Benjamin, Simeon, Sebulon, Isaschar, Asser, Naphthali und Dan[3]). Diese Leute müssen, da das Gebiet von Asser an das von Tyrus und von Sidon, in Phönizien, grenzt[4]), bis hierhin gelangt sein. Der Tötung der fünf Könige nach Deren Strafzuge gegen Gibeon und den nachfolgenden Kämpfen im Süden sollen nun in der David-Sage die Tötung der fünf (+ 2) Nachkommen Saul's nach dem Strafzuge gegen Gibeon bezw. Nob und die Kämpfe gegen die Philister in Süd-Palästina und im Besonderen gegen die vier Riesen von Gath parallel sein (o. p. 504 f.). Hinter diesen aber — und ferner David's Dankpsalm, seinen letzten Worten und der Liste seiner Helden, die in keiner *Gilgamesch*-Sage Parallelen haben — wird erzählt, dass David seinen Feldhauptmann Joab mit

---

1) II Sam. 22 f. 2) II Sam. 23. 3) Josua 18.
4) Josua 19, 28 f.

seinen Offizieren ausschickt, um das ganze Volk zu zählen, und dass Dieser dabei auch bis in die Gegend von Tyrus und Sidon, in Phönizien, gelangt[1]). Folglich ist Joab's, bezw. David's, Volkszählung gewiss ein Gegenstück zu Josua's Städtebuchung, und Joab's Reise bis nach Tyrus und Sidon hin eines zu der Reise der von Josua Ausgesandten eben dorthin, und somit auch gewiss zu *Gilgamesch*'s Wanderung von den Skorpionriesen bis zum Wohnsitz der *Sidūri* in Phönizien. Denn diesen Riesen entsprechen ja die vier Riesen von Gath oder speziell der Riese Goliath (o. p. 505). Vgl. oben p. 171. David's Volkszählung ist also gewiss eine mythische Schwester von Josua's Städtebuchung[2])[3]). Wenn nur das Josua-System eine Parallele zu jener zu bieten scheint, so dürfte Das nicht überraschen. Denn grade dieses steht ja

---

1) II Sam. 24. Nach Vers 6 dieses Kapitels soll David's Zählungskommission auch zum Lande (von) *t-ch-t-j-m ch-d-sch-j* gelangt sein. Alttestamentler verbessern Das in *h-ch-t-j-m q-d-sch-h*, und glauben Dem entsprechend, dass Joab mit seinen Leuten bis »Kades im Hittiter-Lande« vorgedrungen sei. Vielleicht sprechen auch die Parallele in Josua 11 (s. u. p. 513) und das Original im *Gilgamesch*-Epos gegen eine Berechtigung dieser etwas kühnen Konjektur.

2) Und STADE würde somit David's Volkszählung selbst dann gewiss mit Unrecht für geschichtlich halten (wie er es in *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 276, tut), wenn es irgend eine unverdächtige Ueberlieferung von David gäbe.

3) Hieraus ergibt sich auch, dass II Sam., Kap. 24, mit der Volkszählung, sich nicht etwa ursprünglich direkt an Kap. 21, 1—14, mit der Umbringung von Saul's sieben Nachkommen, angeschlossen hat (gegen BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 327). Denn von Dem, was zwischen Beidem steht, gehören ja die Kämpfe mit den Riesen zur *Gilgamesch*-Sage und stehn an ursprünglicher Stelle. Auch die Gründe, die BUDDE, l. c. p. 304, für eine ursprünglich andere Stelle von dem ganzen Kap. 24 anführt, sind nicht beweiskräftig; und aus unsrer Analyse folgt, dass er l. l. c. c. ohne Grund annimmt, II Sam. Kap. 24, Kap. 21, 1—14 und Kap. 9 seien ursprünglich in dieser Reihenfolge mit einander verbunden gewesen. Vgl. o. p. 504 Anm. 5. BUDDE's Ansichten werden eben schon durch die Josua-Sage widerlegt, welche dieselbe Ein- und Anordnung erkennen lässt, wie sie die ersten zwei eben genannten Stücke der David-Sage zeigen.

auch in anderen Punkten (s. o. p. 481, p. 482 ff., p. 503 ff.) in einem bemerkenswert engen Verwandtschaftsverhältnis zur David-Sage.

Dass Joab in die Gegend von Tyrus und Sidon in Phönizien gelangt, hat nun noch eine weitere Parallele grade in der Sage von Josua I. Denn Das steht ja an der Stelle oder in der Gegend der *Gilgamesch*-Sage, an oder in der *Gilgamesch* zur phönizischen Küste vordringt oder vorgedrungen ist (o. p. 171), und Dies soll sich ja in der Josua-Sage auch in einem Kriegszuge widerspiegeln, der ihn bis in die Gegend von Sidon führt (s. o. p 171). Nun aber ist zu bedenken, dass Joab David's Generalissimus und auf seiner Reise von seinen Offizieren begleitet ist, und durch die Volkszählung die Anzahl der waffenfähigen Männer festgestellt wird[1]).

Während nun aber im Epos *Gilgamesch* selber nach Phönizien gelangt, ist es in der David-*Gilgamesch*-Sage Joab, David's Oberfeldherr und hervorragender Untertan, der bis nach Phönizien kommt. Doch ist Das Nichts weniger als befremdlich. Denn in der Jakob-*Gilgamesch*-Sage ist es ja Jakob's Sohn Juda, in der Saul-*Gilgamesch*-Sage Saul's hervorragender Untertan, der Judäer David, der eine Repräsentantin der *Sidūri* an der phönizischen Küste heiratet (o. p. 446), und Joab ist ja auch, jedenfalls mütterlicherseits, ein Judäer, aber gewiss als des Judäers David Oberfeldherr als Voll-Judäer gedacht[2]). Doch wiegt Joab's Judäertum, ob nun lediglich halb oder ganz, nur leicht, sintemal David-*Gilgamesch*, Joab's Herr, selbst ein Judäer ist. Wohl aber ist es ferner von Belang, dass der Mann, der sich mit der Kosbi, der *Sidūri* der Moses-Sage, einlässt, nicht Moses-*Gilgamesch*, sondern ein Anderer, nämlich Simri vom Stamme Simeon, ist (o. p. 267 f.).

Der phönizischen Küste des Epos entspricht nun in der Moses-Sage Moab (o. p. 130, p. 280 und p. 284 f.), und

1) II Sam. 24, 9. 2) I Chron. 2, 13 ff.

Moses veranstaltet — allerdings nur nach P, aber Das ist nach allem oben Erörterten ja belanglos (s. zuletzt o. p. 428) — eine zweite Zählung aller waffenfähigen Männer[1]), nachdem er in Moab angelangt ist und nach der Kosbi-Episode, einer Parallele zum *Sidūri*-Abenteuer an der phönizischen Küste[2]). Also hat die Moses-Sage ein Gegenstück zu David's Volkszählung, durch die ja vor Allem die Anzahl der waffenfähigen Männer festgestellt wird, wenigstens an fast genau gleicher Stelle der Sage, und somit scheint ein innerer Zusammenhang auch zwischen jener Zählung und dieser zu bestehn.

Was David befürchtet hat[3]), tritt ein, die göttliche Strafe für die Volkszählung, und zwar nach seiner Wahl eine dreitägige Pest[4]). Dass diese nun der Pestplage entspricht, welche noch deutlich oder doch noch in Spuren sonst in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage vorliegt (s. o. p. 143, p. 181 f., p. 290 f. und vgl. p. 309 f.), lässt sich schon deshalb nicht behaupten, weil ja der dieser zukommende Platz ganz anderswo, nämlich vor der Sintflutepisode und mit deren Platz zusammen vor der *Chumbaba*-Episode (s. zu diesen innerhalb der David-Sage oben p. 474 ff. u. p. 439 ff.) liegt. Ein Grund für einen etwaigen Platzwechsel liesse sich aber immerhin finden: Hier die Volkszählung, durch welche festgestellt wird, dass David über eine Million und 300000 waffenfähige Untertanen gebietet[5]), dort die Pest, die ihm 70000 Mann hinwegrafft, Das waren Kontraste, die einander anziehen und zu einer Verbindung mit einander hindrängen und also eine Heranrückung der Pest

1) Numeri 26.

2) Seine erste Volkszählung findet beim Sinai statt (Numeri 1).

3) II Sam. 24, 10 f. *hikkā*, d. i. »schlagen«, vom *lēb*, d. i. »Inneres«, gesagt (s. auch I Sam. 24, 5), nach dem Assyrischen wohl ein Ausdruck für etwas von einem sich Fürchtenden Empfundenes, wie im Assyrischen *tarāku*, d. i. »schlagen«, vom *libbu* = *lēb*. S. JENSEN und KÜCHLER in der *Keilinschriftlichen Bibliothek* VI, I, p. 421 und KÜCHLER, *Assyr.-Babyl. Medizin*, p. 106.

4) II Sam. 24. 5) II Sam. 24, 9.

an die Volkszählung bewirken konnten[1]). II Sam. 24 erzählt nun noch davon, dass sich Jahve durch ein Opfer David's erweichen lässt und der Pest Einhalt tut. Dazu könnte — die Richtigkeit unsrer eben vorgetragenen Kombination vorausgesetzt — gestellt werden, dass durch Mosis Fürbitte Plagen in Aegypten ein Ende nehmen und an gleicher Stelle der Sage durch Abraham's Fürbitte Abimelech und seine Frauen geheilt werden (o. p. 309 f.). David-*Gilgamesch* wäre also, wie sicher Moses-*Gilgamesch* und Abraham-*Gilgamesch*, als der während einer Plage für Andere um Erbarmen Flehende vielleicht ein Xisuthros[2]).

Merkwürdig ist es nun, dass, wie in der David-Sage die Pest der Volkszählung unmittelbar folgt, so dem vermutlichen Gegenstück zu dieser Volkszählung in der Moses-Sage ein Blutbad (oder eine Seuche?) unter den Israeliten unmittelbar vorhergeht[3]). Diese Seuche hätte indes schwerlich irgend einen direkten Zusammenhang mit einer Plage vor der Sintflut, schon weil alle vorsintflutlichen Plagen in der Moses-Sage an ursprünglicher Stelle, nämlich vor einem Reflex der Sintflut, d. h. vor dem Auszug aus Aegypten, vertreten sind (o. p. 137 ff.). Ein weiterer Umstand, der davor warnt, zwischen der Pest zu David's Zeit und der letzten babylonischen Plage vor der Flut einen Zusammenhang zu behaupten.

Als das bisher letzte, an richtiger, d. h. ursprünglicher Stelle der Sage befindliche Stück aus dem *Gilgamesch*-Epos fanden wir o. p. 512 f. Joab's Reise bis nach Phönizien hin einen Reflex von *Gilgamesch*'s Wanderung von den Skorpionriesen nach Phönizien. Hinter dieser Reise Joab's wird dann erzählt, dass für David die schöne Abisag aus Sunem geholt wird, damit sie bei ihm liege und ihn

1) Die Aeacus-Sage wird uns vielleicht zeigen, dass die Pest ein alter Bestandteil der David-Sage oder wenigstens einer ihr nahestehenden anderen Sage ist. S. Band II.

2) Vgl. in Band II die Aeacus-Sage.

3) Numeri 25 f.

warm mache[1]). *Gilgamesch* aber trifft in Phönizien die *Sidūri* und fährt dann zu Xisuthros hin; und sowohl an derjenigen Stelle der Sage, an welcher *Gilgamesch* diese *Sidūri* trifft, wie an der Stelle seines Besuchs bei Xisuthros vereinigt sich in einer Reihe israelitischer *Gilgamesch*-Sagen ein Weib mit einem Vertreter oder Weiber mit Vertretern des *Gilgamesch* (s. zuletzt o. p. 446). Also dürfen wir in Abisag eine weitere Repräsentantin, sei es der *Sidūri*, sei es der Tochter des Xisuthros (o. l. c.), erkennen. Ein Recht dazu, grade an die Letztere zu denken, darf ich vielleicht zunächst daraus ableiten, dass Sunem ganz nahe bei einem Jesreel und bei Endor liegt. Denn in einem Jesreel ist ja die Xisuthros-Tochter der Saul-*Gilgamesch*-Sage zu Hause und in Endor trifft Saul das »Weib des Xisuthros« und Diesen selber, übrigens als Vertreter auch des toten *Eabani* (o. p. 446 und p. 455 ff.)[2]).

Andererseits besteht zwischen David's Sunamitin und der Xisuthros-Tochter des Jakob-Systems eine eigenartige Beziehung: David liegt bei der Sunamitin, aber geniesst sie nicht, »erkennt sie nicht«, *lō jedāʿāh*, wie es im hebräischen Texte heisst[3]). Der Xisuthros-Tochter der Jakob-Sage, Thamar, aber wohnt Juda als Vertreter des *Gilgamesch* bei, auch, ohne sie zu erkennen, d. h. indes, ohne zu wissen — *jādaʿ* —, dass es seine Schwiegertochter ist, mit der er zu tun hat (vgl. o. p. 268). Da die Jakob- und die David-Sage beide judäische Sagen sind, so dürften es auch die zwei anscheinend mit einander verwandten Motive, deren Divergenz auf dem Doppelsinn von hebräischem *jādaʿ* zu beruhen scheint, nahe legen, dass die zwei Weiber, mit denen sie verknüpft sind, Doppelgängerinnen von einander sind, also auch David's Sunamitin eine Xisuthros-Tochter, und nicht etwa eine *Sidūri*, darstellt[4]).

---

1) II Kön. 1.

2) In der Sage von Elisa und Elias wohnt der Xisuthros selbst mit seinem Weibe fraglos in Sunem! S. dazu unten.

3) I Kön. 1, 4.

4) Vgl. unten in Anhang III die Ruth-Sage.

Auffallend scheint es nun nur, zwar nicht gegenüber dem babylonischen *Gilgamesch*-Epos, wohl aber gegenüber dessen israelitischen Reflexen, dass David-*Gilgamesch*, statt eines Vertreters von ihm, zu der Sunamitin in Beziehung tritt. Aber Analogien hierzu fehlen ja nicht: Der Levit, ein *Gilgamesch*, kehrt bei dem alten Manne in Gibea mit der ausdrücklich genannten Tochter, einem Xisuthros, ein (o. p. 365 f.), und ebenso Simson, ein anderer *Gilgamesch*, bei der Hure von Gaza als bei einer Xisuthros-Tochter (o. p. 394 f.). Nun haben wir oben p. 378 und p. 402 f. die Vermutungen aussprechen dürfen, dass der Levit in Gibea und Simson in Gaza einen Vertreter des *Gilgamesch* verdrängt haben. Was hindert darum eine entsprechende Annahme für David, der bei der Sunamitin liegt? Uebrigens könnte schliesslich David von Anfang an selbst zu der Sunamitin in Beziehung getreten sein[1]).

Der Verheiratung mit der Jesreelitin, der Xisuthros-Tochter der Saul-*Gilgamesch*-Sage, folgt in dieser Sage als nächstes Stück aus der *Gilgamesch*-Sage die Ansiedlung David's im Philister-Lande, dann die Endor-Episode. In dieser verkündet der von dem Weibe in Endor zitierte Prophet Samuel-*Eabani* dem Saul-*Gilgamesch* als Strafe für eine schwere Versündigung Saul-*Gilgamesch*'s[2]), dass er mit seinen Söhnen sterben müsse, ein Mann aber aus einem fremden Hause, nämlich David, seinen Tron erben werde. Als eine Parallele hierzu erwiesen sich Joseph-*Eabani*'s Schicksalsverkündigungen an den Bäcker und den Mundschenk, von denen er Jenem den Tod als Strafe für eine Missetat[3])

1) Vgl. unten die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage, in denen der *Gilgamesch* selbst, und nicht ein Ersatzmann für ihn, zur *Sidūri* in Beziehung tritt; und vor Allem in Band II die aus Süd-Israel stammende Odysseus-Eumäus-Sage, in welcher der *Gilgamesch* Odysseus, und nicht etwa ein Ersatzmann für ihn, mit der Xisuthros-Tochter Nausikaa zusammentrifft.

2) I Sam. 28, 18. 3) Genesis 40, 1.

und Diesem die Wiedereinsetzung in sein hohes Amt prophezeit; und als eine weitere Parallele, dass der Prophet Ahia-*Eabani* dem Weibe des Jerobeam-*Gilgamesch* und so Diesem selbst den Tod seines Sohnes Abia und den Uebergang des Königtums vom Hause Jerobeam's an einen König aus anderem Hause verkündet (o. p. 457 u. 460 f.), und zwar als Strafe für schwere Versündigungen Jerobeam-*Gilgamesch*'s[1]). Dass diese Schicksalsverkündigungen einerseits denen des Xisuthros an *Gilgamesch* und andrerseits den Mitteilungen des zitierten toten *Eabani* an *Gilgamesch* entsprechen und dass ihre Stellen in der Sage mit dieser Tatsache in Uebereinstimmung stehn, dürfte sich nunmehr dem Leser eingeprägt haben (s. o. p. 452 ff.). Der *Eabani* unsres David-System's ist nun der Prophet Nathan (o. p. 497). Dieser hat in der Uria-Episode dem David-*Gilgamesch* als Strafe für schwere Versündigungen den Tod seines Sohnes von der Bath-Seba angekündigt, also an einer Stelle, die nicht mit der Stelle der anderen drei Schicksalsverkündigungen übereinstimmt (o. p. 498 f.). Aber an der normalen Stelle für diese Schicksalsverkündigung, nämlich fast unmittelbar hinter dem Auftreten der Sunamitin, der Xisuthros-Tochter, welche der Jesreelitin in der Saul-Sage entsprechen soll (o. p. 515 ff.), tritt wieder Nathan auf, und neben ihm David-*Gilgamesch* und sein Weib Bath-Seba; und Nathan befürwortet und setzt durch die Nichtanerkennung des Königs Adonia, eines Sohnes David's, und die Salbung und Ausrufung Salomo's zum Könige an Jenes und David's Statt. Dabei wendet sich der Prophet zuerst an David-*Gilgamesch*'s Weib und das Weib dann an David-*Gilgamesch* — ebenso wie der Prophet Ahia zu Jerobeam-*Gilgamesch*'s Weibe spricht und das Weib dann das Gehörte an Jerobeam-*Gilgamesch* weitergibt — und darnach geht Nathan auch noch zu David-*Gilgamesch* hin[2]).

---

1) I Kön. 14, 9. 2) I Kön. 1.

Somit scheint es äusserst nahe gelegt zu werden, dass die Todesverkündigung durch Nathan ursprünglich in keiner Verbindung mit der Uria-Geschichte stand, sondern erst nachträglich damit verknüpft worden ist; dagegen ursprünglich mit dem Auftreten Nathan's in der in I Kön. 1 erzählten Episode verknüpft war: Nathan oder ein Vorgänger von ihm in der Sage hat David als einem *Gilgamesch* einmal den Tod des Sohnes zugleich mit dem Uebergang des Königtums an Salomo verkündet (vgl. o. p. 499).

In den bisher erörterten Parallelen zu Nathan's Schicksalsverkündigung und Eintreten für Salomo's Nachfolge ist es, wie wir feststellen konnten, an manchen Merkmalen erkennbar, dass der Schicksalsverkündiger den von *Gilgamesch* im fernen Westen aufgesuchten Xisuthros und den am Grabe zitierten *Eabani* zugleich repräsentiert (o. p. 277, p. 281, p. 456 f. und p. 461). Somit wird man Dasselbe von Nathan vermuten. Dieser ist nun als Schicksalsverkündiger jedenfalls ein Xisuthros (o. p. 454 ff.); dagegen zeigen beide Stücke, in welche die ursprünglich doppelte Schicksalsverkündigung auseinandergefallen ist, keine Spur mehr von der Zitierung des toten *Eabani* in der Ursage. Doch aber dürfte éin Umstand noch deutlich darauf hinweisen, dass auch die David-Sage die Verschmelzung der *Eabani*-Episode mit der Xisuthros-Episode voraussetzt, nämlich der Name des Schicksalsverkündigers, der ja eigentlich der des *Eabani* ist! Und so hätten wir denn diese Verschmelzung nunmehr ein viertes Mal.

In einer Reihe von Fällen konnten wir oben feststellen, dass zwischen der Sage von Josua I und unsrer David-Sage eine besonders nahe Verwandtschaft besteht (o. p. 481 ff., p. 504 ff. u. p. 511 ff.). Andrerseits soll nach oben p. 219 f. die Jerobeam-Sage diese Josua-Sage ergänzen. Es wird daher nicht etwa nur zufällig sein, dass grade, wie in der Jerobeam-, so in unsrer David-Sage, in der Episode mit der Schicksalsverkündigung im Schlussteil der Sage die Frau des *Gilgamesch* mitwirkt. Entspricht somit

Diese in jener Sage — aber nur in der Xisuthros-*Eabani*-Episode! —, wie der Frau in Endor, so dem Weibe des Xisuthros — und der Göttin *Ninsun* — (o. p. 455, p. 458 und p. 461), so dürfte Gleiches auch von Bath-Seba gelten.

Aus einer Szene also, in der Xisuthros dem *Gilgamesch*, der zu ihm hingefahren ist, verkündet, dass er sterben müsse, und einer anderen, in welcher ein Anderer, der an seinem Grabe aufgesuchte und zitierte *Eabani*, ihm enthüllt, wie es in der Totenwelt hergeht und was *Gilgamesch* dort zu erwarten hat, sind durch eine innige Verbindung und darauf folgende Zerreissung, aber nicht an den Verbindungsstellen, schliesslich in der David-Sage wieder zwei für sich stehende Vorgänge geworden: einmal, dass der Xisuthros-*Eabani* zu dem *Gilgamesch* hingeht und ihm den Tod seines Sohnes verkündet, und zweitens, dass er zu der Frau des *Gilgamesch* und dann abermals zu dem *Gilgamesch* hingeht und bei ihm durchsetzt, dass Salomo zum König ausgerufen wird als Nachfolger David's und statt des Adonia[1]).

In unsrer David-*Gilgamesch*-Sage ist (o. p. 517 f.), ebenso wie in der Jerobeam-*Gilgamesch*-Sage (o. p. 462 und p. 517 f.), die Zitierung des *Eabani* gänzlich verklungen. Nathan-*Eabani*, dessen G e i s t zitiert werden und, wie der Geist Samuel-*Eabani*'s, am Ende einer *Gilgamesch*-Sage Schicksale verkünden müsste, tut das Dem Entsprechende nicht als ein interessanter Geist, sondern, wie Ahia in der Jerobeam-Sage, als ein weniger interessanter Körpermensch. Eine notwendige Folge hiervon war, dass sein einst der Zitierung vorhergehender Tod als der eines *Eabani* ausgeschaltet wurde. Déshalb also lesen wir an einer bestimmten Stelle Nichts von seinem Tode (s. o. p. 502), wie aus analogem

1) So richtig es demnach ist, dass die Einzelheiten von I Kön. Kap. 1 Nichts bieten, was der Historiker aus inneren Gründen als unmöglich oder unwahrscheinlich ablehnen müsste (BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 1), so dürfte doch dessen Inhalt, wenigstens soweit oben besprochen, schon durch die Parallelen an gleicher Stelle der S a g e in das Gebiet der S a g e zu verweisen sein. S. ferner unten p. 521 ff. und Anhang III.

an einer bestimmten Stelle Nichts von einem Tode Nathan's steht.

Grunde an gleicher Stelle Nichts von Ahia-*Eabani*'s Tode in der Jerobeam-Sage und von Eleasar I-*Eabani*'s Tode in der Sage von Josua I (s. o. p. 462).

Salomo, der auf Betreiben von David's Xisuthros-*Eabani*, dem Propheten Nathan, und seiner Gattin Bath-Seba zum König gesalbt und ausgerufen wird, dürfte also in der David-Sage nach o. p. 517 f. Demjenigen entsprechen, auf den nach Samuel-Xisuthros-*Eabani*'s Weissagung Saul's Königtum übergehn soll und auf den es tatsächlich, d. h. der Ueberlieferung nach, später übergeht, nämlich David. Nun folgt aber David als anerkannter König von Gesamt-Israel nicht alsbald auf Saul, sondern erst, nachdem ein Sohn von Diesem — nämlich Is-Boseth — nach zweijähriger Regierung meuchlings ermordet worden ist (o. p. 460). So verlangt es, wie wir oben p. 460 f. und p. 464 f. erkannten, ein Usurpatoren- und *Gilgamesch*-Schema, dessen Ideal- und Grundform etwa so aussieht: Einem Usurpator und, bezw. oder, *Gilgamesch* wird von einem Propheten (und in einer *Gilgamesch*-Sage zugleich einem Xisuthros-*Eabani*) wegen einer schweren Versündigung die Ausrottung seiner Dynastie und der Uebergang der Königsherrschaft auf einen neuen Mann aus einem anderen Hause angekündigt. Dann stirbt ein Sohn (oder sterben Söhne) des von Gott verworfenen Königs, und ebenso darnach der Vater. Ein anderer Sohn von Diesem regiert hierauf zwei Jahre, wird darnach meuchlings ermordet und nun erst wird der neue Mann aus einem anderen Hause König. Die meisten Elemente dieses Schemas haben wir oben in der David-*Gilgamesch*-Sage aufgezeigt, und in David, Nathan, dem ersten Sohne der Bath-Seba und Salomo vier von den Personen, an denen das Schema haftet. Doch stiessen wir u. A. noch nicht auf einen Meuchelmord, begangen an einem Sohne und Nachfolger David's, durch den Salomo zur Regierung gelangt. Ein solcher Meuchelmord wird auch nicht berichtet, und somit scheint der David-Sage ein nicht unwesentliches Stück aus dem Schema abhanden

gekommen zu sein; etwa, weil wirkliche Geschichte es nicht neben sich duldete. Allein die Hoffnung wohl gar Vieler, endlich einmal einen Boden zu betreten, der wenigstens historisch sein könnte, müssen wir alsbald mit rauher Hand zerstören: Salomo ist zwar nach der Ueberlieferung nicht durch Meuchelmord, begangen an einem Sohne David's, in den Besitz seines Trons gelangt, und zwischem ihm und David soll Niemand wirklich regiert haben. Aber seinen Tron gesichert soll er doch haben durch einen Mord, und zwar durch die Ermordung des Adonia, eines Sohnes David's[1]); und dieser Adonia soll ja (s. o. p. 518) — noch bei Lebzeiten David's — vor Salomo zum Könige an David's Statt ausgerufen worden sein![2]) Das Sagenschema ist also im wesentlichen doch unverstümmelt, und ganz in Uebereinstimmung mit diesem ist es, dass, während Salomo von Nathan begünstigt wird (o. p. 518), auf Adonia's Seite David's Feldherr Joab und David's Priester Abjathar stehn[3]). Denn Adonia müsste ja nach diesem Schema David's rechtmässiger Nachfolger aus seinem Hause sein! Es fragt sich jetzt nur, was an den festgestellten Abweichungen vom Schema die Schuld trägt.

Damit sehn wir uns nun vor eine schwerwiegende Frage gestellt. Als Antwort auf sie scheint Dreierlei möglich: 1. »Wer kann Das wissen?« 2. »Eine wirklich geschichtliche Ueberlieferung«, nach der, oder 3. »eine reine Sage, nach der etwa Salomo der unmittelbare Nachfolger

---

1) I Kön. 2.

2) Hiernach erstreckt sich die David-*Gilgamesch*-Sage über den Schluss der Samuelis-Bücher hinaus bis nicht nur in das erste, sondern auch das zweite Kapitel des ersten Buchs der Könige hinein. Ich hebe Das hier hervor, weil — was ja allerdings im Grunde selbstverständlich ist — dieses erste Kapitel, aber auch das zweite Kapitel, nach der Ansicht von Alttestamentlern nicht zur Salomo-, sondern zur David-Geschichte zu rechnen ist (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. XI).

3) I Kön. 1.

David's war, und welche das hiermit im Streit liegende Schema modifizieren musste«.

Nun haben wir schon oben p. 465 auf den höchst auffallenden, grundsätzlichen Gegensatz zwischen den Ueberlieferungen über die Königsherrschaft in Israel und die in Juda aufmerksam machen müssen: Hier soll éine und dieselbe Dynastie, die Dynastie der Davididen, von der — mythischen — Zeit ihres Begründers an bis zum Untergange des Reiches sich behauptet haben, dort éine Dynastie der anderen, wie die Welle der Welle, gefolgt sein. Ein solcher Gegensatz muss, wie wir schon andeuteten, den Verdacht kühnster tendenziöser Geschichtsklitterung erwecken. Wenn uns somit Nichts dazu zwingt, an die Geschichtlichkeit grade der Salomo-Erzählungen zu glauben, vielmehr eine Fülle von Tatsachen dazu, sie so gut wie ganz als ungeschichtlich zu betrachten (s. u. Anhang III), so dürfen wir gewiss auch vermuten, dass nicht eine geschichtliche Ueberlieferung von vorne herein, sondern eine reine Sage erst nachträglich das bekannte Schema in der David-Sage in bestimmten Punkten abgeändert hat. Ursprünglich hätte dann nach David's Tode sein Sohn Adonia regiert und erst, nachdem Dieser durch Meuchelmord beseitigt war, ein anderer Sohn David's, nämlich Salomo, als Usurpator[1]).

Ein anderer Sohn David's? Das wäre ja auch gegen das Schema. Verlangt dieses doch, dass dem meuchlings Ermordeten ein König aus einem neuen Hause folgt. Und so werden wir, wollen wir konsequent sein, schon jetzt zu der weiteren Folgerung gezwungen: Salomo ist ursprünglich — in der David-*Gilgamesch*-Sage — kein Sohn David's gewesen, sondern, wie ein Usurpator, so der Begründer einer neuen Dynastie. Wie er dann

1) Es ist bemerkenswert, dass WINCKLER, *Geschichte Israels* II, p. 245, durch Erwägungen anderer Art zu dem ähnlichen Schlusse gedrängt wird, dass Salomo erst durch einen Gewaltstreich Adonia als Mitregenten beseitigt hat und König — aber neben David — geworden ist.

zu einem David-Sohne geworden ist, erhellt aus dem oben p. 523 Wiederholten: Durch die Sage oder Geschichtslüge von einer bis zum Untergange des Reiches Juda und von David's Zeit an nicht unterbrochenen Herrschaft der Davididen-Dynastie. Dass eine solche Vorstellung auch den Grund dafür abgibt, dass Nathan's Prophezeiung an David eine Ankündigung der Ausrottung seiner Dynastie vermissen lässt, wie sie das Schema verlangt, ist nur selbstverständlich.

Dafür nun, dass die Ueberlieferung über Salomo wenigstens irgendwie Verschiebungen erlitten hat, gibt es zunächst vielleicht ein Zeugnis, das ein einfacher Name ablegt: Salomo soll merkwürdiger Weise zwei Namen gehabt haben, nämlich ausser seinem bekannten Namen den Namen Jedidja[1]). Es dürfte doch wohl zu überlegen sein, ob nicht diese Doppelnamigkeit auf einer, wiederum vielleicht tendenziösen, Identifizierung eines — geschichtlichen oder sagenhaften — David-Sohnes, Namens Jedidja, mit Salomo beruht. Die Sage wusste etwa von einem irgendwie hervorragenden David-Sohne, Namens Jedidja, und vielleicht schloss sie aus seinem Namen — mit der Bedeutung: Geliebter Jahve's —, dass er der Lieblingssohn war. Andrerseits verlangte die Sage, dass Salomo, der Erbe der Davididen-Herrlichkeit, zu einem David-Sohne wurde. Vielleicht bewirkte Das eine Identifizierung der Beiden[2]).

Soweit vorderhand auf diesem Wege, der uns zu der Vermutung geführt hat, dass Salomo in der Sage einmal ein Usurpator und Begründer einer neuen Dynastie gewesen ist. In Anhang III werden wir uns einen Weg brechen, der uns noch seltsamere Aussichten eröffnen wird.

Damit, dass Salomo König geworden, bezw. Adonia durch Meuchelmord beseitigt worden ist, müsste die David-

1) II Sam. 12, 25.

2) Zu einem anderen Versuch, Salomo's Doppelnamigkeit zu erklären, s. Winckler, *Geschichte Israels* II, p. 219, p. 223 f. und p. 245.

Gilgamesch-Sage vollständig abgeschlossen sein. Und ich wenigstens komme jetzt doch mehr und mehr zu der Ueberzeugung, dass sie Das in der Tat ist und dass nicht etwa eine oben noch nicht erörterte Einzelheit der Salomo-Geschichte eigentlich zu einer David-*Gilgamesch*-Sage gehört, die nämlich, dass Tarsis-Schiffe des Königs Salomo mit den Schiffen des Königs Hiram von Tyrus hinausfahren und unter anderen Kostbarkeiten *schenhab*'s nach Hause bringen[1]). Denn allerdings liegt Tarsis im äussersten Westen der Erde, ebenso wie der Wohnsitz des Xisuthros, und allerdings ist es wenigstens für éine israelitische *Gilgamesch*-Sage, nämlich die Jonas-Sage, und ebenso auch für éine, bezw. zwei griechische *Gilgamesch*-Sagen das Xisuthros-Land der *Gilgamesch*-Sage[2]); und allerdings könnte man darum in König Salomo als dem Besitzer der israelitischen Tarsis-Schiffe einen König *Gilgamesch* auf der Reise zu Xisuthros sehn und ihn auch deshalb (vgl. u. Anhang III) für im letzten Grunde identisch mit Salmon, dem Vater des Boas (o. p. 173 f.), halten[3]); und allerdings könnte man ferner darum in dem Phönizier Hiram (*Chīrām*) einen Repräsentanten des von *Gilgamesch* in Phönizien getroffenen Schiffers des Xisuthros sehn und ihn deshalb für im letzten Grunde identisch mit dem Hira-*Chīrā* der Jakob-Sage (o. p. 266) halten; und allerdings lassen die auf Salomo's Schiffen mit heimgebrachten *schenhab*'s wegen oben p. 48 Anm. 1 an das von *Gilgamesch* bei Xisuthros im fernen Westen geholte Wunderkraut denken; und allerdings ist schliesslich

---

1) I Kön. 10, 22 (und II Chron. 9, 21).

2) S. unten die Jonas- und in Band II die Battos- und die Arganthonios-Sage.

3) Das σ in *Σalmōn-Σalmā*(-Salmon-Salma) gegenüber dem *sch* in *Schelōmō*(-Salomo) lässt sich nach oben p. 251 Anm. 1 erklären: *Σalmōn* und *Σalmā* könnten ephraimitische Formen des Namens *Schelōmō* sein. Zu den zwischen *Σalmōn* und *Schelōmō* vermittelnden Namen *Salamānu (*Schalamānu)* und *Schalma(ā)n* s. unten Anhang III.

Salomo, ein Sohn David's, auch eine Figur der David-*Gilgamesch*-Sage und scheint darum eine Vertretung David-*Gilgamesch*'s auf einer »Westfahrt« durch ihn sehr wohl denkbar (vgl. o. p. 448 ff.). Allein die Fahrten von Salomo's Tarsis-Schiffen heben sich in wichtigen Punkten von allen unzweifelhaften Reflexen der *Gilgamesch*-Fahrt zu Xisuthros hin innerhalb israelitischer *Gilgamesch*-Sagen, so auch von Jona's Fahrt nach Tarsis hin[1]), so stark ab (s. zuletzt o. p. 448 ff. und p. 454 ff.), dass ich es vor der Hand zwar nicht für überkühn halten muss, einen Zusammenhang zwischen den Fahrten der Tarsis-Schiffe und der *Gilgamesch*-Fahrt überhaupt anzunehmen, doch aber (gegen o. p. 174 Anm. 4) für gewagt, in ihnen einen Reflex einer solchen Fahrt innerhalb einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, und dann speziell der David-*Gilgamesch*-Sage, zu erkennen. Wir haben daher vorläufig keine Veranlassung dazu, hier länger bei diesen Fahrten zu verweilen und gar durch, allerdings nicht grade unmögliche, aber vorderhand doch exorbitant scheinende Schlussfolgerungen aus ihnen eine etwa schon kochende Seele unsrer Leser unnötiger Weise zum Ueberlaufen zu bringen.

---

b) David und Absalom, und David und Seba.

David's ältester Sohn, Amnon, hat seine schöne Schwester Thamar entehrt, und ein jüngerer Bruder von ihm, Absalom, ein schöner junger Mann, mit üppigem Haarwuchs, die eine Hauptfigur seiner Sage, hat ihn darum ermorden lassen. Absalom flieht dann zu Thalmai, dem Könige von Gesur in Aram-Syrien[2]) und dem Vater seiner Mutter Maacha, kehrt aber später zurück und

1) S. unten die Jonas-Sage.

2) II Sam. 15, 8. Zu diesem Gesur, vielleicht neben einem anderen, etwas hypothetischen, in Süd-Palästina, s. Budde, zu den Büchern Samuel, p. 208 f.

wohnt darnach zunächst ungefährdet in Jerusalem. Nachher stirbt er und wird von seinem Vater David, dem anderen Hauptheld en der David-Absalom-Sage, tief betrauert[1]).

Das lässt uns zunächst an den haarigen *Eabani*, mit langem Haupthaar, die zweite Hauptfigur des *Gilgamesch*-Epos, denken, an *Eabani*, der in die Wüste flieht, (wo er von der Göttin *Aruru* geschaffen und) aus der er gekommen ist, der dann nach Erech zurückkehrt und später durch seinen Tod *Gilgamesch*, die erste Hauptfigur seiner Sage, in tiefe Trauer versetzt. In der Moses-*Gilgamesch*-Sage entspricht, wie wir sahen, diesem *Eabani* einerseits Moses, die erste Hauptfigur seiner Sage, der als ein *Eabani* in die Wüste von Midian flieht, weil er nämlich einen Aegypter erschlagen hat[2]), und darnach zurückkehrt (o. p. 134); andrerseits Aaron, der Bruder Mosis, die zweite Hauptfigur seiner Sage, der an dér Stelle der Sage stirbt, an welcher den *Eabani* der Tod ereilt (o. p. 129); in der Jakob-Sage einerseits Jakob, die erste Hauptfigur seiner Sage, der als ein *Eabani* vor seinem von ihm betrogenen und ihm deshalb grollenden älteren Bruder, Esau, (in die Heimat seiner Mutter) nach Haran in Aram-Syrien flieht und zurückkehrt (o. p. 226); andrerseits der als Nasiräer langhaarige Joseph, die zweite Hauptfigur und der Sohn der ersten Hauptfigur seiner Sage, dessen vermeintlicher Tod Jakob, den Vater, in tiefe Trauer versetzt (o. p. 264 und p. 261 ff.).

Eine Reihe von Zügen und Motiven also, welche an dem *Eabani* des Epos haftet, vereinigt sich auf den éinen Absalom. Das aber wäre, wie schon sofort die Moses- und die Jakob-Sage erkennen lassen, in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage auffallend. Denn der üppige Haarwuchs des *Eabani* und sein Tod an einer bestimmten Stelle seiner Sage sind zwar bei dem israelitischen *Eabani*

1) II Sam. 13; 14; 18; 19. 2) Exodus 2, 12 ff.

geblieben (o. p. 264, 411, 419; p. 129, 261 f., 444)[1]). Aber was mit *Eabani* von dem Punkte an geschieht, wo er geschaffen ist, bis zu dem, wo er sich nach seiner Flucht wieder mit *Gilgamesch* zusammenfindet, Das ist auf den *Gilgamesch* übertragen worden (s. zuletzt o. p. 420 und p. 477). Somit ist Absalom als der Fliehende und Zurückkehrende vermutlich ein israelitischer *Gilgamesch*, dagegen als der mit einem kräftigen Haarwuchs Ausgestattete und als der von dem einen Hauptthelden seiner Sage schmerzlich Betrauerte ein babylonischer und ein israelitischer *Eabani*, und vereinigen sich also in ihm zwei Persönlichkeiten. Ganz Analoges haben wir indes von dem Simson der Simson-Sage und von dem Leviten der Sage vom Leviten feststellen können bezw. vermuten dürfen (o. p. 378 f., 383 f. und 402 f.).

Esau, der ältere Sohn Isaak's und ältere Bruder Jakob's, vor dem Dieser flieht, ist ein Jäger und entspricht dem Jäger des Epos (o. p. 226 f.); von den beiden Brüdern Ismael und Isaak ist ebenfalls der ältere ein Jäger und entspricht gleichfalls dem Jäger des Epos (o. p. 295). Man darf daher vermuten, dass Amnon, David's ältester Sohn, wegen dessen Ermordung sein Bruder Absalom flieht — wie Jakob, weil er Esau betrogen hat — auch dem Jäger des Epos entspricht[2]). Diesen Amnon lässt Absalom erschlagen und flieht darnach, wie Moses, nachdem er einen Aegypter erschlagen hat. Vielleicht ist darum auch dieser Aegypter eigentlich ein Gegenstück zu dem, sonst in der Moses-Sage nicht vertretenen, Jäger des Epos.

Absalom kommt also aus dem Exil zurück. Darnach empört er sich gegen seinen Vater David, und Dieser flieht vor ihm mit seinem ganzen Hause aus Jerusalem. Nur zehn Kebsweiber lässt er — merkwürdiger Weise zur Bewachung des Palastes — darin zurück. Seinen Leuten

1) Vgl. unten die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.
2) Vgl. die Orion-Sage in Band II.

schliesst sich der Gathiter Ittai mit 600 Leuten an, nachdem David versucht hat, ihn zur Umkehr zu bewegen. Mit ihm wollen auch die Priester Zadok und Abjathar ziehn, welche die Lade mit sich führen; aber David heisst sie mit ihr nach Jerusalem zurückkehren. Weinend und verhüllten Hauptes steigt David, und wie er, so das Volk, den Oelberg hinan. Dann zieht er über den Jordan nach Gilead.

Absalom ist mittlerweile aus Hebron nach Jerusalem hineingekommen, begleitet auch von Ahitophel aus Gilo in Juda, der an seinem früheren Herrn David zum Verräter geworden ist. Im Palaste David's vermischt sich[1]) Absalom auf Jenes Rat mit den zehn zurückgelassenen Kebsweibern David's. Hierauf hört er Dessen Rat, ihn sofort mit nur 12000 Mann David nachsetzen zu lassen und damit Dessen Heer einen Schrecken einzujagen und dann David allein zu erschlagen. Allein Absalom verwirft den Rat zu Gunsten des Vorschlags, den ihm David's heimlicher Freund Husai macht, zunächst ganz Israel zu versammeln und dann erst loszuschlagen[2]). In Gilead, östlich vom Jordan, bei oder in der Nähe von Mahanaim, im »Walde von Ephraim«, kommt es zur Schlacht zwischen David und Absalom. In drei Heeresabteilungen kämpft David's Volk; er selbst nimmt aber nicht am Kampfe teil und bleibt in der Stadt Mahanaim zurück. Absalom wird geschlagen, flieht, bleibt (mit seinem dichten Haar?) im Gezweig »des grossen Gottesbaumes« hängen, während sein Maultier unter ihm wegläuft, und wird von Joab und Dessen Waffenträgern getötet. Er wird dann im Walde in die grosse *pachat*, d. i. »Grube« oder »Schlucht«, geworfen und ein sehr grosser Steinhaufen über ihm aufgeschüttet[3]).

Von einem ganz ähnlichen Abschluss einer kriegerischen Unternehmung erzählt das Buch Josua[4]). Der König

1) Vgl. II Sam. 12, 11.

2) Zu den zwei Ratgebern Ahitophel und Husai s. unten die Elisa-Elias-Sage. 3) II Sam. 15—18.

4) Auf diese Aehnlichkeit hat man schon früher aufmerksam gemacht

von Ai wird an einem Pfahl oder einem Baume aufgehängt und dann »zum Eingang« des Stadttors hingeworfen und ein grosser Steinhaufen über ihm aufgeschüttet[1]). Diese beiden Begebenheiten sind vermutlich, wie die Anmerkung 1 zeigt, ursprünglich noch gleichartiger gewesen, als sie es in den uns vorliegenden Darstellungen sind. Der König von Ai ist nun ein *Chumbaba* (s. o. p. 162 f.). Also scheint Absalom es auch zu sein. Dieser bleibt an dem »grossen Gottesbaume« im Ephraim-»Walde« hängen und wird vielleicht, wie vielleicht auch der König von Ai, bei der »Tür des Waldes« begraben, und die Schlacht gegen Absalom wird in einem »Walde« geschlagen. Das aber muss uns daran erinnern, dass in der *Chumbaba*-Episode eine gewaltige heilige Zeder erwähnt wird, die vor einem Zedernberg mit einem Zedernwalde steht, in dem oder in dessen Nähe der Kampf gegen *Chumbaba* gekämpft wird.

Absalom bleibt hängen an dem grossen Gottesbaume, und erhängt sich nicht etwa selbst, oder wird aufgehängt wie der König von Ai. Was das relativ Ursprünglichere ist, wird Niemandem zweifelhaft sein, der bedenkt, dass Absalom ein Königssohn aus der Dynastie des Erzählers ist, bezw. sein soll, der oder dessen Stamm ihr eine Schmach

(s. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 284). Sie geht aber — s. unten — noch weiter, als BUDDE denkt.

1) Josua 8, 29: *wajjaschlīkū ōtāh el-pätach schaᶜar hāᶜīr wajjāqīmū ᶜālāw gal-abānīm gādōl.* II Sam. 18, 17: *wajjaschlīkū ōtō bajjaᶜar el-happachat haggādōl wajjass(ss)ībū ᶜālāw gal-abānīm gādōl meʾōd.* Da unten festgestellt wird, dass die in diesen beiden Stellen erzählten Begebenheiten wirklich mit einander zusammenhängende Parallelen zu einander sind, so ergibt sich, dass *p-t-ch* eine Variante zu *p-ch-t* und *ᶜ-j-r* (*ᶜīr*) eine zu *j-ᶜ-r* ist; und daraus die Frage, ob der getötete Feind, nämlich der *Chumbaba* (vgl. u. p. 532), ursprünglich in die grosse Schlucht des Waldes oder »zu« dem (grossen) Tor der Stadt hingeworfen worden ist. Das *Gilgamesch*-Epos, das eine riesengrosse »Waldtür« kennt, die möglicher Weise den Zedernwald des *Chumbaba* abschloss (o. p. 16 f.), mag eine dritte Möglichkeit empfehlen, nämlich an »das grosse Tor des Waldes« zu denken erlauben. Dann wäre *j-ᶜ-r* in II Sam., aber *p-t-ch* im Josua-Buch das Richtige, d. h. Ursprünglichere.

zu ersparen beflissen sein musste. Der am Baume hängende *Chumbaba* ward natürlich zuerst regelrecht aufgeknüpft oder gepfählt, ehe es wohl eine willkommene Verschmelzung von *Chumbaba* und *Eabani* mit langem dichtem Haupthaar (s. unten p. 539 f.) gestattete, ihn auf die interessante Art hängen bleiben zu lassen, wie sie von Absalom berichtet wird[1]).

An der Schlacht zwischen David's und Absalom's Truppen ist ferner bemerkenswert, dass David nicht selbst daran teilnimmt. Denn Analoges wird uns grade von einer Reihe von *Chumbaba*-Schlachten erzählt: Moses-*Gilgamesch* und Jakob-*Gilgamesch* kämpfen nicht selbst gegen ihren *Chumbaba* (o. p. 238), ebenso auch Saul nicht in einer *Chumbaba*-Schlacht seiner Sage, und ebenso gerade David als *Gilgamesch* nicht in seiner *Chumbaba*-Schlacht bei Gibeon (o. p. 479 f.).

Vor der gegen Absalom gewonnenen Schlacht flieht David, und es wird von Ahitophel geraten, ihm mit nur einem kleinen Teil der Truppen nachzusetzen. Vor der Schlacht aber, welche die Israeliten gegen den anscheinend dem Absalom entsprechenden König von Ai gewinnen, wird ein kleiner gegen ihn gesandter Teil des Heeres in die Flucht geschlagen (s. o. p. 369 f.). Vgl. auch die parallelen *Chumbaba*-Kämpfe bei Gibea in der Sage vom Leviten (l. c.) und die ebenfalls parallelen zwei Amalekiter-Schlachten der Moses-Sage (o. p. 370), von denen die eine gewonnen und die andere verloren wird.

Dem Kampfe gegen *Chumbaba* ging gewiss vorher die Entführung der *Ischtar*, die sich in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen u. A. widerspiegeln soll in der Wegnahme der Sara, des Weibes Abraham-*Gilgamesch*'s (o. p. 288 f.), der Schändung der Dina, vor einem *Chumbaba*-Kampf (o. p. 237 f.), und der ungewöhnlich brutalen Schändung

---

1) Dies wird bestätigt durch die Aufhängung des Haman-*Chumbaba* an dem hohen Holz in der Esther-Sage. S. dazu unten.

des Kebsweibes des Leviten, eines *Gilgamesch*, ebenfalls vor einem *Chumbaba*-Kampf (o. p. 371), durch einen Pharao, Sichem und die Leute von Gibea als Repräsentanten des *Chumbaba*. Absalom aber, der nach dem bisher Bemerkten anscheinend auch ein *Chumbaba* ist, schändet vor einer vermutlichen *Chumbaba*-Schlacht 10 Kebsweiber David's, der als der Gegner Absalom's ein *Gilgamesch* zu sein scheint. Zu der Massenschändung in Gibea — der Schändung éines Weibes durch viele Männer — dürfte also die Massenschändung in Jerusalem — eine Schändung vieler Frauen durch éinen Mann — ein Seitenstück sein.

Aus Allem schliesse ich: Die David-Absalom-Geschichte von Absalom's Empörung an ist in der Hauptsache eine *Chumbaba*-Episode, ein *Chumbaba*-Kampf mit Vorgeschichte; und *Chumbaba* ist in der Hauptsache durch Absalom, sein Gegner *Gilgamesch* aber durch David vertreten. Wir haben hier also die einzigartige Erscheinung, dass Der, welcher bis dahin ein *Eabani*, aber dabei zugleich ein israelitischer *Gilgamesch* war, nämlich Absalom, beim Eintritt in die *Chumbaba*-Episode urplötzlich seine *Gilgamesch*-Rolle an einen Anderen zum Weiterspielen abtritt, sich selbst aber in einen *Chumbaba* verwandelt und Dessen ganze Rolle zu Ende spielt.

An dieser *Chumbaba*-Episode interessiert uns nun vor Allem ein Intermezzo, das Auftreten des Judäers Ahitophel. In einer Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen beobachteten wir einen Verrat oder eine Handlungsweise, die den Verdacht erregt, ein vertuschter Verrat zu sein, oder sonst eine verhängnisvolle Handlungsweise, sei es Juda's oder des Stammes Juda oder vieler Judäer oder eines einzelnen Judäers; und zwar dreimal bestimmt in einer *Chumbaba*-Episode, dazu einmal in einer Episode, die schon jetzt den Anschein erweckt, ein Stück einer solchen Episode zu sein; und in vier Fällen wird diese Handlungsweise verderblich oder soll verderblich werden dem *Gilgamesch* oder Diesem und seinem Volke (s. o. p. 465 ff.).

Wieder stehn wir nun in einer *Chumbaba*-Episode, und wieder tritt das Verratmotiv auf; und diesmal zwar ganz unverhüllt und nicht retouchiert: Ahitophel, ein Judäer, schliesst sich an den *Chumbaba* Absalom, den Feind seines Herrn, des *Gilgamesch* David, an. Dass sein Verrat Diesem verderblich geworden wäre, davon verlautet freilich Nichts. Indes, wenn David flieht und nun der Judäer Ahitophel dem Absalom rät und sich dazu erbietet, David mit einem kleinen Teil der gegen ihn verwendbaren Männer zu verfolgen, statt darauf zu warten, bis sie alle beisammen seien[1]), so ist Das doch wohl nur ein Zerrbild der Vorgänge vor der zweiten *Chumbaba*-Schlacht bei Ai, vor der ein Teil des israelitischen Heeres vor Ai geschlagen wird und flieht, weil der Judäer Achan sich Geld (Silber und Gold) und einen babylonischen Mantel aus der Beute von Jericho — genommen hat (s. o. p. 369).

Zeigt uns also der Kampf gegen Absalom von neuem das Verratmotiv[2]), so ist Das ein weiteres Zeugnis dafür, dass dieser Kampf in der Tat ein *Chumbaba*-Kampf ist[3]).

An David schliesst sich Ittai von Gath mit 600 Leuten an. Das ist ein merkwürdiges Pendant dazu, dass David sich an Achis von Gath im Kampfe gegen Saul mit 600 Leuten anschliessen will (o. p. 465 f.). Die bei beiden Gelegenheiten gewechselten Worte haben auch ähnlichen Inhalt: David bittet den Gathiter Ittai, wie der Gathiter Achis den David, zurückzukehren. Es ist klar, dass hier keine zufällige Uebereinstimmung vorliegt, und dass wir, falls wir auf geschichtlichem Boden ständen, in Ittai's Absicht, mit David zu ziehn, eine pedantische Revanche

---

1) II Sam. 17, 11.

2) Zum Selbstmord Ahitophel's durch Erhängen (II Sam. 17, 23) s. unten die Sage von Jesus, Johannes und Lazarus, und in Band II die von Odysseus und Eumäus.

3) Weitere Parallelen, welche in David's Krieg mit Absalom einen *Chumbaba*-Kampf erkennen lassen, s. unten in der Analyse der Elisa-Elias- und derjenigen der Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

für David's Absicht, sich Achis anzuschliessen, zu sehn hätten. Nun aber ist diese nach o. p. 465 ff. höchst wahrscheinlich[1]) ungeschichtlich, und ist andrerseits mit ebenso grosser Wahrscheinlichkeit[2]) eine Parallele gleichen Ursprungs zu ihr Ahitophel's Verrat an David und sein Anschluss an Absalom (o. p. 532 f.). Also ist des Gathiters Anschluss an David nach der Absicht David's, sich an Achis anzuschliessen, gemacht und ein sekundärer Appendix. Die Veranlassung zu der Bereicherung dürfte darin zu suchen sein, dass, wie in der Achis-Episode, so in der Absalom-Geschichte, David einer der Hauptträger der Handlung ist. Dass wohl[3]) von beiden oben mit einander verglichenen Vorgängen bei Gelegenheit eines *Chumbaba*-Kampfes erzählt wird, kann ich darum vorläufig nur für zufällig halten.

Die Schlacht gegen Absalom wird im »Walde« von Ephraim in Gilead geschlagen. Ephraim in Gilead?[4]). Das ist höchst sonderbar, falls nämlich, was doch wahrscheinlich ist, dieser Name Ephraim der israelitische Stammesname Ephraim ist. Befremdlich ist aber auch — unter der Voraussetzung, dass die ganzen David-Absalom-Geschichten Stücke einer *Gilgamesch*-Sage sind, — Gilead als Lokal der Schlacht und ebenso David's ihr vorhergehende Flucht dahin[5]). Denn im Kampf gegen einen *Chumbaba* wird zwar im Amalekiter-Lande (o. p. 163), bei Ai (l. c.) und bei Gibea (o. p. 369) eine Schlacht gegen das *Chumbaba*-Volk verloren und flieht das geschlagene Heer, doch nicht weiter, als bis in's Lager zurück; und von dem Lager im Gebiet des *Chumbaba* aus

1) Und nach unten Vorzubringendem sicher.

2) Und nach unten Vorzubringendem mit gleicher Sicherheit.

3) Aus diesem »wohl« wird unten ein »fraglos« werden.

4) Hieran nimmt unter Anderen auch WINCKLER, *Geschichte Israels* II, p. 233 ff., Anstoss, und meint wegen des »Waldes von Ephraim« und aus anderen Gründen, dass die Schlacht in Wirklichkeit im West-Jordan-Lande stattgefunden habe. Zu einem analogen Schlusse unsrerseits s. u. p. 535 f.

5) Eine geschichtliche Flucht von Jerusalem zum Jordan hin wäre natürlich durchaus unauffällig. Man denke an Zedekia's Flucht aus Jerusalem (II Kön. 25, 4 f.).

wird sonst der siegreiche Kampf gegen ihn begonnen (o. p. 126 f., p. 163, p. 237 f., p. 369 f. und p. 435; vgl. namentlich auch oben p. 475, da ja David's *Chumbaba*-Schlacht gegen den Benjaminiten Abner bei Gibeon in Benjamin geschlagen wird). David aber flieht als ein im ersten *Chumbaba*-Kampf geschlagener *Gilgamesch* von Jerusalem weg über den Jordan hinüber und macht erst bei Mahanaim in Gilead Halt, um dort die Schlacht vorzubereiten, in der sein *Chumbaba* Absalom besiegt wird, statt — wie es das Schema verlangen würde — in der Nähe der von Absalom besetzten Stadt Jerusalem, z. B. etwa im Gebirge Ephraim. Also der Wald von Ephraim kann ganz am Platze sein; doch gilt Dasselbe nicht von Gilead, und merkwürdiger Weise ist zugleich ein Wald von Ephraim in Gilead auffällig. Man könnte die uns beunruhigende Anomalie nun mit der Annahme erklären wollen, dass in David's Krieg mit Absalom, einen *Chumbaba*-Kampf, eine Sintflutepisode hineinspiele, die ihm ja nach dem Schema unmittelbar vorhergehn müsste. Denn östlich vom Jordan, bezw. vom toten Meere, haben wir ja nun schon mehrfach den Berg, bezw. das Land nachgewiesen, auf den oder in das Repräsentanten des Xisuthros als auf den Sintflutberg fliehn (s. o. p. 243 ff., p. 305 und p. 431). Allein eine derartige Annahme dürfte vielleicht die andere David-*Gilgamesch*-Sage, die David-Nathan-Jonathan-Sage, verbieten, in welcher die *Chumbaba*-Episode keine Fusion mit der Sintflutepisode erfahren hat (o. p. 440 ff., p. 474 f., p. 476 ff. und p. 479 ff.). Dazu aber drängt sich eine höchst einfache andere Erklärung auf: Nach dem Schema (o. p. 534 f.) müsste David in sein Lager — nahe bei der von seinem *Chumbaba* Absalom besetzten Stadt Jerusalem, dürfte also etwa in das Gebirge Ephraim — zurückfliehn, der Name von Mahanaim aber, bis wohin David flieht, bedeutet — »Zwei-Lager«[1]).

---

1) Zu einer derartigen Ausnutzung der Etymologie von Mahanaim vgl. o. p. 234 Anm. 4.

Die Bedeutung von Mahanaim hätte somit wohl David's Flucht bis nach Gilead hin veranlasst und eine Schlacht im Walde Ephraim aus dem Gebirge Ephraim nahe bei Jerusalem in die Nähe von Mahanaim in Gilead versetzt. Vgl. unten p. 545.

Ueber Absalom's Tod zugleich als den eines *Eabani* war bereits oben p. 527 die Rede. Es ist dem dort Bemerkten hier Nichts hinzuzufügen und darum — will man nicht einfach darauf verzichten, mitzumachen, — zunächst ohne Murren die Tatsache hinzunehmen, dass der Mann, der als ein babylonischer und israelitischer *Eabani* beginnt (er hat einen starken Haarwuchs), darnach zugleich als ein israelitischer *Gilgamesch* auftritt (er flieht, kehrt zurück und lehnt sich auf) und sich dann urplötzlich in einen *Chumbaba* verwandelt (auf seiner Seite steht ein Judäer als ein Verräter an seinem Herrn und Absalom's Feinde, er schändet die Kebsweiber seines Feindes, wird nach anfänglichem Erfolge besiegt, bleibt an einem grossen Gottesbaume in einem »Walde« hängen und kommt infolge davon um's Leben), in und nach seinem Tode wieder zu einem *Eabani* wird (er stirbt und wird betrauert als ein von dem *Gilgamesch* David Geliebter).

Man wird wohl fragen dürfen, ob uns hierüber hinaus Nichts von der David-Absalom-Sage erhalten ist. Eine bestimmte Antwort lässt sich aber nicht geben. Möglich ist es indes, dass das hinter Absalom's Tod erzählte Stück der David-Nathan-Jonathan-Sage wenigstens zum Teil auch eine Fortsetzung der anderen Sage ist. Es ist für eine solche Annahme doch bemerkenswert, dass Absalom's, auch eines *Eabani*, Tod mitten in der David-Nathan-Jonathan-Sage dort erzählt wird, wo der Platz für den Tod von ihrem *Eabani* ist (o. p. 502). Da nun aber der Tod dieses *Eabani* seiner Sage abhanden gekommen ist (a. o. a. O.), dieser also keineswegs zu der Wahl der Stelle für Absalom's Tod veranlasst zu haben braucht, so könnte der Platz der anscheinend mit dem Tode Absalom's

abschliessenden David-Absalom-Sage innerhalb der David-Nathan-Sage immerhin auch für eine Annahme verwertet werden, dass Ereignisse, die diesem Tode einmal folgten, mit entsprechenden in der David-Nathan-Sage sich so nahe berührten, dass sie diese oder diese sie verdrängten, unsre David-Absalom-Sage aber zugleich ihre Stelle vor Dem, was blieb, erhielt. Vielleicht, dass von den zwei Goliath-Kämpfen (o. p. 507 f.) der eine ursprünglich einer David-Nathan-Jonathan- und der andere einer David-Absalom-Sage angehörte.

Es bleibt uns noch übrig, wenigstens den Versuch zu machen, die Neuerungen in den Beziehungen zwischen den Personen und Geschehnissen der David-Absalom-Sage zu erklären.

Ein bemerkenswerter Umstand mag uns den Schlüssel dazu liefern: Absalom, ein *Eabani*, ein *Gilgamesch* und ein *Chumbaba* in einer Person, ist ein Sohn David-*Gilgamesch*'s, der zugleich — indem sich nämlich Absalom gegen ihn auflehnt — vorübergehend ein *Chumbaba* ist. Andrerseits finden wir das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Sohn und Vater sonst nirgends zwischen zweien der drei Figuren der *Gilgamesch*-Sage, des *Gilgamesch*, des *Eabani* und des *Chumbaba*, ausser ein paarmal zwischen einem *Eabani* und einem *Gilgamesch*: Joseph-*Eabani* ist ein Sohn Jakob-*Gilgamesch*'s und Isaak-*Eabani* einer Abraham-*Gilgamesch*'s (s. o. p. 315 f.). Nun aber heisst grade David's *Eabani* in der David-Nathan-Jonathan-Sage Jonathan bezw. Nathan und ebenso auch ein Sohn von ihm (o. p. 498). Wir werden daher fragen dürfen, ob etwa der uns hier beschäftigende Sohn unsres *Gilgamesch* David ursprünglich nur Dessen *Eabani* gewesen ist, und etwa Nathan oder Jonathan geheissen hat, neben ihm aber ein *Chumbaba* Namens Absalom existierte, der kein Sohn David's war; und darnach der *Chumbaba* Absalom den *Eabani*, etwa mit dem Namen Nathan oder Jonathan, absorbiert hat.

Eine solche Auffassung von dem ursprünglichen Ver-

hältnis zwischen Absalom und David und dem ursprünglichen Charakter der zwei Personen mit den Namen David bezw. Absalom hat also eine Stütze auch an der Jakob-Sage, welche auch den *Eabani* einen Sohn des *Gilgamesch* sein lässt, der Jakob-Sage, die dazu noch ebenso, wie die David-Absalom-Sage, judäischen Ursprungs ist. Es ist darum gleichfalls wichtig, dass grade Jakob's Weib Rahel, die Mutter Joseph-*Eabani*'s, ebenso wie Maacha, die Mutter Absalom's (o. p. 526), in Aram-Syrien zu Hause ist. Hierzu kommt noch ein weiterer Umstand. Die Mütter Joseph-*Eabani*'s und Isaak-*Eabani*'s sind aus dem oben p. 413 dafür ermittelten Grunde Repräsentantinnen der befreiten *Ischtar*. Dieser entspricht in der grossen David-Sage Michal, das erste Weib David's (o. p. 441 und p. 475). Man könnte also, falls unsre David-Absalom-Sage bei David ähnliche Familienverhältnisse voraussetzte, wie sie die grosse David-Sage zeigt, erwarten, dass Michal die Mutter des Absalom ist. Das ist nun zwar nicht der Fall. Denn Absalom's Mutter heisst eben Maacha und Michal hat — seltsamer Weise — überhaupt keine Kinder[1]). Seltsamer Weise; denn Das ist bei einer verheirateten befreiten *Ischtar* des Epos ungewöhnlich. Aber was von dieser Michal erzählt wird bis zu David's Flucht nach und seiner Ankunft in Rama, hat, wie wir oben p. 439 f. sahen, eine frappierende Aehnlichkeit grade mit Solchem, das von der ihr entsprechenden Rahel in der Jakob-Sage erzählt wird, und an die Dies umschliessende Episode erinnert ja grade wieder in der David-Absalom-Sage, dass Absalom nach Syrien und in das Land der Maacha flieht und daraus zurückkehrt (o. p. 526 f.); und andrerseits könnte der Name der Michal-*Mīkal* mit dem der Maacha-*Maʿakā* verwandt sein[2]). Grade die David-Sage bietet uns ja in den Namen Nathan und Jonathan für eine und dieselbe Figur der

1) II Sam. 6, 23.

2) Zu dem *l* in Michal vgl. Praetorius in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LVII, p. 530 ff.

Ursage ein Beispiel für Namenvarianten innerhalb zweier *Gilgamesch*-Geschichten von dem gleichen *Gilgamesch* (o. p. 497 f.)[1]. Vermutlich ist also Absalom ursprünglich der Sohn einer *Ischtar*, und auch deshalb ein ursprünglicher *Eabani*; und vielleicht ist Michal-*Ischtar* deshalb kinderlos, weil eine Doppelgängerin von ihr in der Sage, nämlich Maacha, die Beziehungen zu einem *Ischtar*-Sohne und *Eabani* Absalom, bezw. Dem, welcher mit Diesem verschmolzen worden ist, aufrecht erhalten hat.

Darnach wäre dann David eigentlich nur ein *Gilgamesch*, und müsste folglich er, nicht Absalom, ursprünglich nach Gesur in Aram-Syrien zum Vater der Maacha geflohen sein. Bei dem entsprechenden Manne findet nun Moses-*Gilgamesch*, findet Jakob-*Gilgamesch*, findet der David-*Gilgamesch* der grossen David-Sage seine *Ischtar* und heiratet sie (vgl. o. p. 225 f., 229 ff., p. 441). Also darf man fragen, ob in einer älteren Gestalt der Sage David, auf der Flucht zu Thalmai nach Gesur in Aram-Syrien kommend, dort die Maacha gefunden und geheiratet hat. Hierauf wäre dann David zurückgekehrt, hätte er den Krieg zwischen ihm und Absalom, als seinem *Chumbaba*, begonnen, der mit einer Aufhängung Absalom's seinen Abschluss gefunden hätte (o. p. 531); und hiernach wäre ein Anderer, vielleicht ein Nathan oder Jonathan, ein Sohn David's, als sein *Eabani* gestorben und von ihm tief betrauert worden.

Somit hätte also vermutlich ein Absalom-*Chumbaba* einen *Eabani*, vielleicht des Namens Nathan oder Jonathan, einen Sohn David-*Gilgamesch*'s, in sich aufgenommen. Da der Tod Absalom's sowohl einen des *Chumbaba*, wie einen

---

1) Vgl. o. p. 265 f. zu *Sālū'*, *Schēlā* und *Schā'ūl*, o. p. 332 zu *Aharōn* und *Hārān*, aber auch o. p. 477 zu *El'āzar*, *Eli'āzer* etc., o. p. 484 zu *Abjātar* und *Jetrō*, o. p. 509 zu *Dāvīd* und *Dōdō*, und weiter unten zu *Adōnīssādeq*, *Malkīssādeq* u. s. w. und Anhang III zu *Σalmōn*, *Schalma(ā)n* und *Schelōmō*, zu *No'omī* und *Na'amā* und zu *Nāchāsch* und *Nachschōn*, endlich o. p. 265 f. zu *Kozbī*, *Kezīb* und *Kōzēbā*.

des *Eabani*, darstellt, so mag der Umstand, dass Beide innerhalb der Ursage sterben, an der Verschmelzung wenigstens auch schuld sei: Der Tod des Einen wäre mit dem — bald darauf folgenden — Tode des Anderen und zugleich damit oder infolge davon der Eine mit dem Anderen identifiziert und verschmolzen worden. Mit einer solchen Identifizierung könnte zusammenhängen und zugleich unsre eben ausgesprochene Ansicht bestätigen, dass die Absalom-Sage Nichts von Dem bietet, was zwischen *Chumbaba*'s Tod und dem *Eabani*'s erzählt wird. Dies wäre entweder durch die Identifizierung der beiden Ereignisse herausgedrängt worden oder deren Identifizierung hätte sich aufgenötigt, nachdem die beiden Ereignisse durch die Herausdrängung unmittelbar an einander herangerückt worden wären. Die der David-Absalom-Sage nahe stehende Josua-Sage (s. o. p. 529 f. und p. 533) scheint die letztere Vermutung zu begünstigen. Denn diese Sage hat zwar das fehlende Stück — die *Ischtar*- und die Stier-Episode — gleichfalls nicht mehr, kennt aber noch keine Identifizierung ihres *Chumbaba* (des Königs von Ai; s. o. p. 530) mit ihrem *Eabani* (dem Hohenpriester Eleasar; s. o. p. 177 f. und p. 323 f.).

Joseph-*Eabani* kommt nun mit seinem Vater Jakob-*Gilgamesch* zusammen aus Haran in Aram-Syrien, wohin Jakob vorher geflohen ist, nach Palästina. Das mag es wenigstens auch erklären, warum Absalom-*Eabani*, statt David-*Gilgamesch*'s, von Aram-Syrien nach Palästina zurückkehrt und vorher dahin flieht, und darnach den Krieg gegen David beginnt, also auch als ein israelitischer *Gilgamesch* auftritt. Sehr wohl möglich wäre es aber, dass diese Verschiebung durch einen anderen Tatbestand in der Jakob-Sage veranlasst oder doch begünstigt worden ist. Indem nämlich Jakob in das Land seines nachmaligen Schwiegervaters und seiner zwei nachmaligen Frauen flieht, flieht er, wenigstens nach dem uns jetzt vorliegenden System der israelitischen Vätersagen,

zugleich in die Heimat seiner Mutter und das Land seines Grossvaters. Wie nun, wenn in der David-Absalom-Sage unter dem Einflusse dieses Stücks der Jakob-Sage an die Stelle einer Flucht des *Gilgamesch*, also David's, in das Land des nachmaligen Schwiegervaters. wie sie das Schema verlangt, eine in das Land der Mutter und des Grossvaters getreten wäre? Wäre dann Thalmai von Anfang an Absalom's bezw. etwa eines Jonathan Grossvater und Maacha seine Mutter gewesen, so hätte nun Absalom, bezw. zunächst etwa ein Jonathan, an die Stelle eines fliehenden David treten können.

Soweit dürfen wir wohl Vermutungen darüber Raum geben, wie sich die eigenartigen Verschiebungen in der David-Absalom-Sage ohne Spitzfindigkeiten und Gewaltsamkeiten erklären lassen. Ob nun aber der *Chumbaba* der Sage den *Eabani* bereits als einen *Gilgamesch-Eabani* in sich aufgenommen hat oder ob er zu verschiedenen Zeiten mit dem *Eabani* und zum Teil mit dem *Gilgamesch* identifiziert worden ist, Das zu ermitteln, scheint vorderhand unmöglich und ein Versuch in dieser Richtung aussichtslos zu sein.

Hinter der David-Absalom-Sage wird der Aufstand Seba's erzählt. Seba empört sich gegen David, flieht nach Abel-Beth-Maacha, d. i. nach »Abel des Hauses von Maacha«, an der syrischen Grenze und wird dort von David's Truppen eingeschlossen. Dann schlägt man ihm in der Stadt den Kopf ab und damit ist der Aufstand aus[1]). Ebenso nun, wie der Aufrührer Seba nach Abel-Beth-Maacha, so flieht der sich gleichfalls gegen David empörende Absalom vorher in dieselbe Gegend, nämlich nach Gesur, zum Vater und in das Vaterhaus seiner Mutter Maacha (o. p. 526), die gewiss so nach der gleichnamigen Landschaft in der Gegend von Gesur[2]) heisst.

1) II Sam. 20. 2) Josua 13, 13.

Es liegt jedenfalls nahe, zwischen Beidem irgend eine Verbindung anzunehmen, also, da Absalom's Flucht in die Heimat der Maacha sowie sein Aufstand der *Gilgamesch*-Sage entstammen (o. p. 526 ff.), Gleiches für Seba's Aufstand und seine Flucht grade nach Abel-Beth-Maacha anzunehmen; und darum in der Seba-Geschichte eine ausserordentlich stark zusammengeschrumpfte *Gilgamesch*-Sage zu sehn, in der nur noch *Eabani*'s Flucht in die Wüste und ein *Chumbaba*-Kampf darnach erkennbar wären (s. o. p. 527 und p. 528 ff.).

Die Sage wäre dann vermutlich relativ sehr jung. Und dafür könnte auch die äussere Form des Anfangs der Erzählung — einer Erzählung von einer Empörung gegen den Begründer der judäischen Dynastie — sprechen, die merkwürdig an das Schema erinnert, nach dem Darius[1]) — der Begründer der »zweiten« persischen Dynastie — in seiner Behistun-Inschrift den Ausbruch von Empörungen erzählt.

In II Sam. 20, 1 ff. heisst es:	Damit vergleiche man den Anfang des Berichts über die Empörung des falschen Smerdis[2]):
Es befand sich dort aber grade ein nichtswürdiger Mann, Namens Seba, ein Sohn des Bichri, ein Benjaminit. Da stiess er in die Posaune und sprach[4]): »Wir haben keinen Teil an David noch Besitz am Sohne Isai's. Jeder zu seinem Zelte, Israel!«	Darnach war ein Mann, ein Mager, Namens *Gaumata*. Der empörte sich von *Paischijāuvādā* aus . . . So log Der das Volk[3]) an: »Ich bin Smerdis, ein Sohn des Cyrus, ein Bruder des Kambyses.« Da wurde das ganze Volk[3]) aufrührerisch und zog von

1) Regierte bekanntlich von 521 bis 486.

2) S. Behistun-Inschrift I, XI (bei SPIEGEL, *Die altpersischen Keilinschriften*[2], p. 6 f. und bei WEISSBACH und BANG, *Die altpersischen Keilinschriften*, 1. Lief., p. 14 f.).

3) Bezw. Heer.

4) Zu dem Heere der Israeliten nämlich.

Da zogen alle Israeliten hinauf, von David weg hinter Seba, dem Sohne des Bichri, her . . .	Kambyses weg zu Jenem hin . . .

Dass darnach Darius den Gaumata bei oder in einer Festung tötet und damit den Aufstand beendet[1]), und auch Seba in einer Festung getötet und damit sein Aufstand beendet wird, braucht immerhin nicht verschwiegen zu werden. Also hätten wir vielleicht eine Nachahmung eines auch in der Behistun-Inschrift verwendeten Erzählungstypus anzunehmen oder gar eine Nachahmung der Behistun-Inschrift selbst, oder doch anderer Urkunden ähnlichen Inhalts aus Darius' Zeit? Letzteres wäre nicht so ungeheuerlich, wie es auf den ersten Blick aussieht. Denn, wie ich in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* Band LV p. 233 ff., gezeigt zu haben glaube, hat Darius laut eines elamitischen Textes seiner Behistun-Inschrift den Wortlaut dieser Inschrift, falls nicht anderer Inschriften, auf Tontafeln und »Leder« schreiben lassen und so vielleicht in seinem ganzen Reiche bekannt gemacht[2])

Sollte sich wirklich die Darstellung von Seba's Aufstand an die grosse Darius-Inschrift und speziell an die Darstellung von der Empörung des falschen Smerdis anlehnen,

---

1) S. Behistun-Inschrift I, XIII.

2) David Heinrich Müller hat auf p. 61 f. seiner *Ezechiel-Studien* auf eigenartige Beziehungen zwischen einem Passus in Kol. IX (Z. 60 ff.) der Annalen *Aschschurbānaplu*-Sardanapal's und einem in Kap. 29 (Vers 19 ff.) des Deuteronomiums aufmerksam gemacht. Er erblickt in diesen Parallelen ein Beispiel für bestimmte, den Israeliten mit den Assyrern gemeinsame und von einander abhängige Darstellungsmittel. Die Berührungen zwischen den genannten zwei Texten sind nun in der Tat so zahlreich — zahlreicher noch, als Müller andeutet —, dass ich wenigstens mit Müller auf ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen den zwei Texten schliessen möchte, also darauf, dass der Deuteronomiker direkt oder indirekt von dem Verfasser der Annalen Sardanapal's abhängig ist. II Sam. 20 böte also vielleicht in einer gewissen Beziehung ein Seitenstück zu Deuteronomium 29, 19 ff. Vgl. oben p. 469 f.

so mag Das, wie schon oben durch Wortsperrungen angedeutet worden ist, auch darin seinen Grund haben, dass David und Darius Beide als Begründer ihrer Dynastie gelten. Und Dies mag um so eher auch der Grund davon sein, als sich die zwischen beiden Königen zu beobachtende Parallele noch weiter rückwärts verfolgen lässt. Wie sich zu Darius David stellt, und zu Smerdis, der sich für einen Sohn des Cyrus ausgibt, Bichri, der ein Benjaminit ist, ebenso wie Saul, der Begründer der von David gestürzten Dynastie; so sind zu den vor Darius regierenden zwei Königen aus anderer Familie: Cyrus, dem Begründer der persischen Weltherrschaft, und seinem Sohne Kambyses, genaue Gegenstücke die zwei vor David regierenden Könige aus anderem Stamme: Saul, der erste König von Gesamt-Israel, und sein Sohn Is-Boseth. Und, wer in der persischen Geschichte und der israelitischen Sage zu Hause war, Dem musste sich die Parallele zwischen den Reihen: Cyrus, Kambyses, Smerdis und Darius und: Saul, Is-Boseth, Seba (bezw. Absalom) und David aufdrängen[1]).

Wir haben also zwei parallele David-*Gilgamesch*-Sagen festgestellt, die bis zum Schluss der *Chumbaba*-Episode, freilich mit mehrfachen Unterbrechungen und manchen Ausbiegungen, neben einander her laufen, zwei Sagen, von denen die eine als ein ungeteiltes Ganzes in die andere hineingeschoben ist; ganz ähnlich somit, wie die eigentliche Abraham-Sage aus zwei *Gilgamesch*-Sagen besteht (s. o. p. 286 ff. u. 324 ff.). Wem bei dem Gedanken an eine doppelte David-*Gilgamesch*-Sage unbehaglich wird, Der möge sich also an diese Abraham-Sage erinnern, möge aber auch bedenken, dass zwischen den zwei David-Sagen doch gewisse Beziehungen bestehn, indem beide Sagen — Sagen von einem Judäer — sich besonders nahe grade auch mit der

1) Vgl. WINCKLER, *Geschichte Israels* II, p. 288 f.

in Süd-Juda heimischen Jakob-Sage berühren (o. p. 439 ff., p. 476 ff., p. 526 f. und p. 537 ff.). Dafür, dass die beiden David-Sagen wirklich Seitenstücke von einander sind, spricht nun ferner der Umstand, dass zu der *Chumbaba*-Episode und mit ihr in Verbindung Stehendem in den beiden Sagen die eine Sage von Josua I auffallende Parallelen erkennen lässt, so zwar, dass deren *Chumbaba*-Schlacht selbst grade in der David-Absalom-, aber die Folgen dieser *Chumbaba*-Schlacht grade in der David-Nathan-Jonathan-Sage eine nicht zu übersehende Parallele hat bezw. haben (s. o. p. 529 f., p. 531 und p. 532 f.; p. 482 ff. und p. 503 ff.). Und wer sich auch nach diesen Feststellungen noch nicht sollte beruhigen können, Der wird darauf aufmerksam zu machen sein, dass die Lokalitäten der *Chumbaba*-Episoden in den zwei Sagen im wesentlichen dieselben sind: Absalom zieht — noch ein *Gilgamesch* — von Hebron aus gegen David als seinen *Chumbaba* (o. p. 529), ebenso aber, nach der Septuaginta wenigstens, Joab, David's Feldherr, gegen David's anderen *Chumbaba*[1]). Die entscheidende Schlacht gegen Absalom als den *Chumbaba* wird im Walde Ephraim geliefert, der vermutlich einmal im Gebiet des Stammes Ephraim oder im Gebirge Ephraim gelegen hat und erst später durch eine bestimmte Ideenverbindung nach Gilead versetzt worden ist (o. p. 534 ff.); die *Chumbaba*-Schlacht gegen Abner bei Gibeon wird aber gewiss im Gebirge Ephraim[2]) geschlagen. Und David flieht durch die Araba nach Mahanaim in Gilead, um dann von dort aus sein Heer gegen Absalom in den Kampf ziehn zu lassen, Abner aber zieht von Mahanaim nach Gibeon in den Kampf gegen David's Heer und flieht durch die Araba dahin zurück[3]). Und in der éinen Sage ist Jerusalem bestimmt die *Chumbaba*-Stadt (o. p. 535), vermutlich aber auch in der anderen (o. p. 481). Das sind

1) II Sam. 2, 13.

2) S. hierzu BUHL, *Geographie des alten Palästina*, p. 89.

3) II Sam. 2, 12 und 29.

Koinzidenzen, die doch gewiss auch eine Berücksichtigung verdienen und geeignet sind, ein weiteres Wort dafür zu sprechen, dass wir es in der Tat mit zwei parallelen David-*Gilgamesch*-Sagen zu tun haben. Sollte dann das oben p. 535 f. über Mahanaim Gesagte richtig sein, dann wäre in der David-Nathan-Jonathan-Sage aus einer Flucht Joab's nach Mahanaim eine Abner's dorthin und im Anschluss daran ein Kriegszug Abner's von dort nach Gibeon geworden. Widrigenfalls erklärte sich David's Flucht nach Gilead und speziell nach Mahanaim aus einer Kontamination mit der David-Nathan-Sage.

Dürfen wir somit — wie zu erwarten war — intime Beziehungen grade zwischen einem Stück der David-Nathan-Jonathan- und einem entsprechenden der David-Absalom-Sage feststellen, so wird zu fragen sein, ob solche nicht auch sonst nachzuweisen sind. Ausser dem Kriege mit Absalom und Absalom's Tod, auch als dem eines *Eabani*, enthält nun die David-Absalom-Sage als ein Stück einer *Gilgamesch*-Sage vor Allem die Flucht und die Rückkehr Absalom's. Diese Rückkehr soll nach o. p. 526 f. und p. 540 f. der Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste entsprechen, und der Krieg zwischen Absalom und David nach der Rückkehr dem *Chumbaba*-Kampf, welcher auf die Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste folgt. Also scheint in der David-Absalom-Sage die Folge der Ereignisse tadellos zu sein. Und ist doch höchst befremdlich. Denn zwischen diese Rückkehr und die *Chumbaba*-Episode hat ja die israelitische *Gilgamesch*-Sage die Plagen und die Sintflut eingeschoben (s. zuletzt o. p. 420). Es scheint also vielmehr dem Schema zu widerspechen, wenn der *Chumbaba*-Krieg gegen Absalom sich direkt an seine Rückkehr aus Aram-Syrien anschliesst. Nun haben wir o. p. 242 f. festgestellt, dass in der Jakob-Sage ein Reflex der Plagen und der Sintflut sich mit einem von der Flucht *Eabani*'s und seiner Rückkehr in der Art vereinigt hat, dass er jetzt zwischen jener und dieser erscheint, und so die *Chumbaba*-

Episode der Jakob-Sage (o. p. 237 f.) unmittelbar auf Jakob's Rückkehr aus Aram-Syrien in's West-Jordan-Land folgt. Ganz ähnlich liegt es aber in der David-Nathan-Jonathan-Sage (o. p. 439 ff., p. 474 ff. und p. 476 ff.), nur dass deren *Chumbaba*-Episode jetzt noch Verschiedenes vorhergeht, was nicht zu einer David-*Gilgamesch*-Sage, sondern entweder zu einer Saul-*Gilgamesch*-Sage gehört, oder sich aus einer solchen, bezw. infolge der Zusammenschweissung einer solchen mit einer David-*Gilgamesch*-Sage entwickelt hat (o. p. 475). Somit besteht möglicher Weise eine weitere bemerkenswerte Beziehung zwischen den beiden David-*Gilgamesch*-Sagen. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, dass, deren Bestehen vorausgesetzt, ein Reflex der Plagen und der Sintflut in der David-Absalom-Sage zwischen Absalom's Flucht nach Gesur und seiner Rückkehr abhanden gekommen wäre.

Um so auffallender müsste dann ein Umstand werden, welcher die David-Absalom-Sage — und damit die Seba-Geschichte? S. o. p. 541 f. — von der David-Nathan-Jonathan-Sage unterscheidet, zugleich aber mit der dieser nahe stehenden Jakob-Sage verknüpft: Jakob flieht als ein *Eabani* nach Aram-Syrien, und ebenso Absalom, und zwar nach Gesur zum Könige Thalmai (vgl. die Seba-Geschichte); aber in der anderen David-Sage kommt David an entsprechender Stelle nicht nach Syrien, sondern ganz anderswohin, nämlich nach Gibea in Benjamin zum Könige Saul. Vielleicht ist nun diese Abweichung erst durch die Verschmelzung der David-Nathan-Jonathan-Sage mit der Saul-Samuel-Sage hervorgerufen worden, also David in jener Sage ursprünglich, statt zu einem benjaminitischen Könige Saul, an den Hof eines syrischen Königs gekommen. Kommt doch David, der sich ursprünglich innerhalb einer David-*Gilgamesch*-Sage in dem Hause seines Schwiegervaters aufgehalten hat (o. p. 474 ff.), — in der uns vorliegenden israelitischen Sage — innerhalb der Saul-*Gilgamesch*-Sage an Saul's Hof.

Derartiges lässt sich aber auch aus einer anderen Tatsache erschliessen: Saul ist in dem in Rede stehenden Teil der David-Sage 1. ein Repräsentant des Vaters der *Ischtar* und der Hierodule, 2. ein Vertreter der Schlange und 3. einer *Bēl*'s (o. p. 476 f.). Derselbe Saul entspricht jedoch in zwei anderen Stücken der David-Sage einer ganz anderen Persönlichkeit in der Sage von Josua I, nämlich einem König von Jerusalem (o. p. 483 f. und p. 503 ff.). Nun ist diese Entsprechung durchaus unauffällig; denn im Gebiet von Saul's Stamm, Benjamin, liegt ja Jerusalem. Also dürfte Saul innerhalb einer David-*Gilgamesch*-Sage ursprünglich nur in dén Stücken aufgetreten sein, in deren Parallelen in der Josua-Sage ein König von Jerusalem erscheint, nämlich in den zwei Teilen der Gibeon-Nob-Episode (s. o. p. 482 ff. und p. 504 f.). Sekundär aber wäre es, wenn er auch in der Episode auftritt, welche der Laban-Episode in der Jakob-Sage entspricht, und den Vater einer Hierodule und einer *Ischtar*, die Schlange der ersten Plage und den *Bēl* der Sintflut darstellt; und somit wäre David in der Tat ursprünglich nicht an Saul's Hof, sondern an den eines Andern, demnach etwa wirklich an den eines syrischen Königs gekommen. Hiermit hätten also die oben p. 476 f. aufgeworfenen Fragen vielleicht ihre Erledigung gefunden.

Schliesslich noch eine weitere Bemerkung zu beiden David-*Gilgamesch*-Sagen.

Zur Zeit Abraham-*Gilgamesch*'s, und vermutlich speziell in einer *Chumbaba*-Episode, ist Melchis(z)edek Oberpriester und König in Jerusalem und gegen Abraham-*Gilgamesch* freundlich gesinnt (o. p. 325); zur Zeit Josua I-*Gilgamesch*'s ist Adonizedek König in Jerusalem, und sein Auftreten steht in Verbindung mit einer *Chumbaba*-Episode (o. p. 482 f.); zur Zeit Josua III-*Gilgamesch*'s endlich ist wohl ein Jehozadak Oberpriester in Jerusalem (o. p. 327). Die Namen Melchisedek, Adonizedek und Jehozadak sind nun etymologische Verwandte (s. o.

p. 327) und bezichtigen daher sich und ihre Träger der Sagenhaftigkeit. Nun aber heisst ein Oberpriester in Jerusalem zu David-*Gilgamesch*'s Zeit Zadok, und Dieser tritt zum ersten Male in einer *Chumbaba*-Episode auf, indem er es mit David gegen den *Chumbaba* Absalom hält (o. p. 529); und der Name Zadok ist éines Stammes mit -zedek und -zadak und kann eine Kurzform von Melchis(z)edek, Adonizedek und Jehozadak sein. Dieser Mann und Name reiht sich demnach den oben genannten drei Männern und Namen als ein vierter Genosse an und kommt durch sie gleichfalls in den Verdacht, rein sagenhaft zu sein, verstärkt demnach zugleich die Bedenken gegen eine Geschichtlichkeit aller dieser drei anderen Persönlichkeiten.

Wir hätten also nunmehr die vier Namen-Varianten Melchis(z)edek, Adonizedek, Jehozadak und Zadok für Priester bezw. Könige von Jerusalem zur Zeit je eines *Gilgamesch*, und andererseits das Namenpaar Abjathar und Jethro für zwei Priester in einander parallelen Episoden zweier *Gilgamesch*-Sagen (o. p. 484). Und Zadok tritt in David-*Gilgamesch*'s éiner *Chumbaba*-Episode als sein, David-*Gilgamesch*'s, Freund und Absalom-*Chumbaba*'s Feind auf, ebenso wie Melchisedek in Abraham-*Gilgamesch*'s éiner *Chumbaba*-Episode als Abraham-*Gilgamesch*'s Freund; während es andrerseits Abjathar in David-*Gilgamesch*'s anderer *Chumbaba*-Episode mit David-*Gilgamesch* hält (o. p. 484), ebenso wie Jethro in Moses-*Gilgamesch*'s *Chumbaba*-Episode mit Moses-*Gilgamesch* (o. p. 166 f.). Auch Abjathar und Jethro einerseits und Melchisedek etc. und Zadok andrerseits sind also sagenhafte Gegenstücke zu einander.

Es erscheint daher als höchst seltsam, dass Abjathar und Zadok neben einander funktionieren (s. o. p. 529)[1][2].

---

1) Lästig empfunden wurden auch schon früher die zwei Ladenpriester neben einander. S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 273.

2) S. auch I Kön. 1.

Doch wissen wir jetzt wohl, weshalb sie Das tun und warum Das nicht so gar seltsam ist: Abjathar gehört ja jedenfalls von Anfang an der David-Nathan-Jonathan-Sage an, die zunächst für sich bestanden hat und erst später mit der David-Absalom-Sage vereinigt worden ist. Also dürfte Zadok ursprünglich nur eine Figur dieser anderen Sage gewesen und dürften die beiden Priester erst durch die Vereinigung der beiden Sagen mit einander Figuren der David-Sage geworden sein.

Damit wären wir am Schluss, und als ein Resultat für die Geschichtsforschung wäre vor Allem gewonnen, dass, mag hundertmal David eine historische Persönlichkeit sein — und grade durch unsre Forschungen wird Das wohl gesichert werden[1]) —, wir jedenfalls den allergrössten Teil seiner »Geschichte« als ungeschichtlich zu verwerfen haben. Wie das Leben König Saul's, seines sagenumwobenen vermeintlichen Zeitgenossen, so verschwindet für uns wohl auch das Leben König David's jenseits des Horizontes der Geschichte in dem Lande, von dem man sich so Vieles erzählt, aber Garnichts weiss.

1) S. in Band II den Abschnitt »Mythus und Geschichte«.

Anhang I.

Salmanassar's II. und David's Syrer-Kriege, und Anderes.

Unsere Analyse der David-Geschichten ergab (o. p. 492), dass eine Reihe davon eine Verknüpfung mit der *Gilgamesch*-Sage nicht gestattet; und darum mag in Manchem die Hoffnung erweckt worden sein, dass diese Reihe wenigstens zum Teil sogar gegen jeden Versuch gefeit ist, sie als sagenhaft zu erweisen. Vor Allem könnte man Das nun wohl von David's Kämpfen gegen die Syrer[1]) denken. Allein grade auch unsre bisherigen Untersuchungen müssten solche Hoffnungen erschüttern. Denn sie führen mit einiger Sicherheit zu dem Schluss, dass David niemals König von Gesamt-Israel, sondern höchstens von Juda gewesen ist, und daher Siege von ihm über die Syrer von Damaskus und ihre Verbündeten wohl zu den Unmöglichkeiten gehören. Doch wollen wir hierüber erst in Band II (in einem Kapitel über Mythus und Geschichte) reden. Eine Erörterung darüber ist indes zur Ermöglichung eines Urteils über David's Syrer-Kämpfe nicht erforderlich. Denn wir sind anscheinend in der eigenartigen Lage, auch ohne eine solche die Ungeschichtlichkeit der Syrer-Kriege erweisen zu können, durch den Nachweis nämlich ihrer — Geschichtlichkeit.

Nach II Sam. Kap. 8[2]) besiegt David mit seinem (von Joab befehligten) Heere die Philister, die Moabiter, Hadadeser, einen König von dem syrischen Zoba und »Sohn« des Rehob-*Rechōb*, nachdem Dieser oder David ausgezogen ist, um seine Hand oder Macht »am Flusse«[3]) wieder herzu-

---

1) II Sam. 8 und 10. 2) Vgl. I Chron. 18.

3) Nach einer masoretischen Note zu II Sam. 8, 3 und der Septuaginta (s. auch I Chron. 18, 3) wäre hierunter der Euphrat zu verstehn.

stellen(?)[1]), die Syrer von Damaskus, die denen von Zoba zu Hilfe geeilt sind, Edom, Ammon und Amalek. In diesen Kämpfen nimmt David von dem Heere Hadadeser's 1700 Reiter und 20000 Fusssoldaten gefangen[2])[3]), und erschlägt hierauf, nachdem Diesem die Syrer von Damaskus zu Hilfe gekommen sind, weitere 22000 Syrer. In demselbem Kap. 8 wird ferner u. A. erzählt, dass Thou[4]) oder Thoi[5]) (*Tōʿū* oder *Tōʿī*) von Hamath in Syrien nach David's Siegen über Hadadeser seinen Sohn Joram[6]) oder *Ιεδδουραμ* bezw. *Ιεδδουραν*[7]) zu David schickt, um ihn zu seinem Siege über Jenen, der auch sein Gegner gewesen ist, zu beglückwünschen.

Darnach[8]) — d. h. nach unserm Text; möglicher Weise berichten aber II Sam. 8 und 10 von ursprünglich identischen Syrer-Kämpfen[9]) — darnach also verbünden sich die Ammoniter unter dem Könige Hanon mit den Syrern von Beth-Rehob und den Syrern von Zoba, die 20000 Mann schicken, mit dem Könige von Maacha, der 1000[10]) Mann schickt, und 12000 Leuten von Tob[11])[12]) gegen David;

1) Nach I Chron. 18, 3 (*lehass(ss)īb jādō*) nur vielleicht, um »sein Denkmal aufzurichten«. Vgl. I Sam. 15,12 und II Sam. 18, 18 und WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 174 f.

2) I Chron. 18, 3 lässt Hadadeser »nach Hamath hin« geschlagen werden.

3) Nach I Chron. 18 nimmt er ihm 1000 Wagen ab und ausser 20000 Fusssoldaten 17000 Reiter von ihm gefangen.

4) So die Septuaginta mit dem hebräischen Text von I Chron. 18, 9 f.

5) So der hebräische Text von II Sam. 8, 9 f.

6) So der hebräische Text von II Sam. 8, 10.

7) So II Sam. 8, 10 nach der Septuaginta bezw. »Lucian«. I Chron. 18, 10 hat dafür Hadoram im hebräischen Text und im griechischen (Septuaginta bezw. »Lucian«) *Αδουραμ* bezw. *Αδωραμ* u. A.

8) II Sam. 10; vgl. I Chron. 19.

9) S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 237.

10) Vielleicht mit WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 179, nach I Chr. 19, 7 zu streichen, da hier die Gesamtzahl der zu Hilfe geschickten Wagen(!) auf 32000 — = 20000 + 12000 — angegeben wird.

11) Wenn nicht *Ischṭōb*. Zum Lande Tob s. Richter 11, 3 und 5. Möglicherweise ist aber *Ischṭōb* der Name des Königs von Maacha. S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 248.

12) Nach I Chron. 19 besteht das Hilfsheer aus Truppen von Nord-Syrien, Maacha und Zoba.

und Joab besiegt die Verbündeten, sein Bruder Abisai aber an demselben Tag die Ammoniter[1]).

Noch einmal[2]) versammeln sich hierauf die Syrer gegen David. Hadadeser bietet die Syrer von jenseits des Stromes[3]) auf und schickt sie unter Sobach's (*Schōbak*'s)[4]) Führung nach Helam jenseits des Jordan. David schlägt sie aber und tötet ihnen (2?×) 700[5]) Wagenpferde und 40000 Mann[6]), darunter den Feldherrn Sobach. Darnach schliessen die Vasallen Hadadeser's Frieden mit David.

Also zwei bezw. vier Kämpfe gegen David, an denen ein syrischer König Hadadeser sich beteiligt und die unglücklich für ihn endigen. —

Im sechsten Jahre seiner Regierung hatte Salmanassar II. von Assyrien[7]) gegen eine grosse westländische Koalition zu kämpfen und zwar bei *Qarqar* im Gebiet von Hamath in Syrien[8]). Die verbündeten Könige waren die der Reiche, Volksstämme und Städte: Damaskus, Hamath, Israel, der *Gu*äer[9]), der *Mussr*äer, d. i. der Aegypter[10]), *Irkanat, Arwad,*

---

1) Nach I Chron. 19 seltsamerweise bei Medeba in Moab.

2) II Sam. 10 und I Chron. 19.

3) Die Septuaginta nennt ihn in II Sam. 10, 16 *Χαλαμακ*. Offenbar ist der Name durch einen Irrtum entstanden. S. dazu WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 179 f.

4) Nach I Chron. 19, 16 Sophach's (*Schōpak*'s).

5) Nach I Chron. 19, 18: 7000.

6) So mit I Chron. 19, 18. II Sam. 10, 18 bietet: Reiter.

7) Regierte von 860—825 vor Chr.

8) Vgl. *Keilinschr. Bibl.* I, p. 134 f., 59 ff. und 172 ff., 90 ff.

9) Die Aufzählung der *Gu(o)*äer zwischen Israeliten und Aegyptern könnte es nahe legen, sie zwischen Israel und Aegypten wohnend zu denken. Zwischen Aegypten und Gaza hausten nach Deuteron. 2, 23 und Josua 13, 3 die *'aww*äer. Da der hebräische Laut ' von den Assyrern nicht genau wiedergegeben werden kann, stellen sie ihn sonst durch *ch* dar, die Griechen aus analogem Grunde auch durch *g*. Es besteht also zwischen den Namen der *Gu(o)*äer und der *'aww*-äer kein unausgleichbarer Unterschied, und vielleicht sind Diese mit den *Gu*äern gemeint. Bei den *Gu*äern an die Bewohner von *Quë* in Cilicien zu denken, ist natürlich durchaus unerlaubt (gegen WINCKLER, z. B. in *Keilinschriften und das Alte Testament*[3], p. 42), und ebenso,

10) unter *Mussr*äern, statt, wie sonst Aegypter, hier nördliche, nahe bei jenem *Quë* ansässige *Mussr*äer zu verstehen, die ein reines Phantasiegebilde sind, ein Phantasieartikel aus WINCKLER's Fabrik. S. o. p. 451.

Usanat, *Schian*, der Araber und der *Aman*äer, d. i. wohl sicher Ammoniter. Der mächtigste dieser – 12+1 [1]) -- Könige war *(H)adad-idri* von Damaskus, dessen Name mit dem oben genannten Namen Hadadeser identisch ist. Er tritt mit 20000 Fusssoldaten, 1200 Wagen und (2?×) 1200 Pferden auf den Plan, 10000 Fusssoldaten, 700 Wagen und (2?×) 700 Pferde bietet der König von Hamath, Namens *Irchulēni* oder *Irchulēna*, auf, 10,000 Fusssoldaten und 2000 Wagen der König Ahab von Israel, etc. etc., [x]1000 Mann endlich der, zuletzt genannte, Ammoniter-König, *Ba'sa* [2]), »Sohn« des *Ruchu(ū)bu*. Laut Salmanassar's Obelisk-Inschrift und Stier-Inschrift werden von diesem, für seine Zeit gewaltigen Heere nicht weniger als 20500 Krieger getötet [3]).

In seinem (zehnten und) elften Regierungsjahre bekämpft Salmanassar nach Ueberschreitung des Euphrat zum zweiten (und dritten) Male, wohl wieder im Gebiet von Hamath, gewiss dieselben 12 (+ 1) Könige oder Könige derselben 12 (+ 1) Herrschaftsgebiete, nämlich »*(H)adad-idri* von Damaskus, 12 Könige des *Chattu*-Landes« [4]).

Und endlich wird für Salmanassar's 14tes Jahr notiert, dass er nach Ueberschreitung des Euphrat 12 oder die 12 Könige besiegt habe [5]). Dass diese die oben genannten 12

---

1) So Salmanassar's Monolith-Inschrift (vgl. *Keilinschr. Bibl.* I, p. 172 f.), die von 12 Königen als Bundesgenossen eines nicht direkt genannten Königs spricht. Es scheinen aber nur elf Könige ausdrücklich genannt worden zu sein, und zudem muss dieser nicht genannte König einer jener 12 (bezw. 11) Könige, nämlich *Irchulēni*, falls nicht etwa *(H)adadidri*, sein. In seiner Stier-Inschrift (vgl. N. Rasmussen, *Salmanasser den II's Inskrifter II*, p. 44 f., 16 f.) nennt Salmanassar seine Gegner gar *(H)adadidri*, *Irchulēni*, nebst 12 Königen der Meeresküste!

2) Dieser Name ist gewiss mit dem des IsascharITEN Baesa (*Ba'schā'*) identisch. Zu Diesem s. oben p. 464.

3) Vgl. *Keilinschr. Bibl.* I, p. 134 f., 66; Rasmussen, l. c. p. 44 f., 18.

4) Vgl. *Keilinschr. Bibl.* I, p. 138 f., 88 f. Die an der zweiten (und der dritten) Schlacht teilnehmenden Könige nennt Salmanassar in seiner Stier-Inschrift (vgl. Rasmussen, l. c., p. 46 f., 32 f. und p. 48 f., 37 f.) *(H)adadidri*, *Irchulēni* nebst 12 Königen der Meeresküste.

5) Vgl. *Keilinschr. Bibl.* I, p. 140 f., 91 f. In seiner Stier-Inschrift (vgl.

sind, kann nicht in Zweifel gezogen werden[1]). Im 18ten Jahre seiner Regierung hat dann Salmanassar Hasael von Damaskus, den Nachfolger Hadadeser's, geschlagen[2]). Mit Diesem selbst hat er sich aber vorher nicht wieder gemessen.

Das 8. und 10. Kapitel des zweiten Samuelis-Buchs, bezw. das 18. und 19. des ersten Buchs der Chronik, und die 2, bezw. vier Kämpfe David's gegen Hadadeser und seine Verbündeten, darunter auch den König von Damaskus, zeigen nun, wie man gesehen haben wird, eine eigentümliche, wenigstens äusserliche Aehnlichkeit mit den vier Schlachten Salmanassar's gegen den gleichnamigen *Hadadidri* von Damaskus und seine Verbündeten. Ich darf zwar kein Gewicht darauf legen, dass wenigstens die erste Schlacht Salmanassar's gegen *Hadadidri* und seine Verbündeten im Gebiet von Hamath geschlagen wird und dass andrerseits Hadadeser von David — nach dem ersten Bericht — »nach Hamath hin« geschlagen sein soll. Denn diese nähere Bestimmung bietet ja nur die Chronik, nicht aber II Samuelis. Wohl aber verdient Folgendes Beachtung: Zunächst sind Hadadeser und *Hadadidri* Beide Syrer-Könige, wenn auch nach der Darstellung des alten Testaments Hadadeser nicht, wie *Hadadidri*, König von Damaskus, sondern von Zoba ist. Aber Zoba ist wenigstens ein Nachbarstaat von Damaskus. Denn Damaskus leistet ja dem Hadadeser Hilfe gegen David, und Reson-*Εσρωμ*, ein Untertan des Hadadeser, wird nach I Kön. 11, 23 f. König in Damaskus. Dieser Hadadeser gilt nun nach II Sam. 8 als ein Sohn des Rehob-*Rechōb*. Interessanter Weise wird aber andrerseits in der Liste der an der ersten Schlacht gegen Salmanassar beteiligten Könige als ein-

---

Rasmussen, l. c., p. 48 f., 45 f.) spricht Salmanassar von *(H)adadidri*, *Irchulēni* nebst 12 Königen der Küste des oberen und unteren Meeres. Vgl. o. Anm. 1 und 4.

1) S. o. Anm. 1, 4 und 5.

2) Vgl. *Keilinschr. Bibl.* I, p. 140 f., 97 ff.

ziger Name für den »Vater« eines der Könige ein *Ruchubu* genannt: Der an letzter Stelle genannte *Ba'sa*, König von Ammon, wird als ein »Sohn« des *Ruchub(u)* bezeichnet[1]). Und Das muss uns nun wieder daran erinnern, dass gerade während David's erster Schlacht gegen die Ammoniter als Deren Verbündete die Syrer von Beth-Rehob und dem von Hadadeser beherrschten Zoba gegen David kämpfen.

Ferner fallen verschiedene Zahlen auf: 20000 Fusssoldaten führt *Hadadidri* von Damaskus in der ersten Schlacht in's Feld und (2?×) 1200 Pferde; der nach ihm genannte König von Hamath aber (2?×) 700 Pferde; und 20500 Krieger werden in dieser ersten Schlacht von den Assyrern getötet. David aber nimmt in der ersten Schlacht gegen Hadadeser, bezw. nach dem ersten Bericht über diese erste Schlacht, 20000 Fusssoldaten und 1700 bezw. 17000 Reiter gefangen, und tötet dann in einer zweiten Schlacht, bezw. nach dem ersten Bericht über diese zweite Schlacht, 22000 Mann von Hadadeser's Truppen und denen des Königs von Damaskus. An der dritten Syrer-Schlacht aber, bezw. an der ersten nach dem zweiten Bericht, nehmen 20000 Mann von Beth-Rehob und Zoba teil und 12000 Mann von Tob in gleicher Gegend; und in der vierten Schlacht endlich, oder der zweiten nach dem zweiten Bericht, werden von David (2?×) 700 bezw. 7000 Wagenpferde und 40000 d. i. 2 × 20000 Mann getötet. Das sind Zahlen, deren Elemente und Komponenten sich bei den schon festgestellten eigenartigen Beziehungen zwischen David's und Salmanassar's Syrer-Schlachten kaum nur zufälliger Weise ähneln und z. T. gleichen dürften.

Und, last not least, umfasst das Gebiet der von Salmanassar Besiegten fast genau das der Könige, die, Hadadeser und den König von Damaskus eingeschlossen, nach II Sam. Kap. 8 und I Chron. Kap. 18 von David entweder

1) Vgl. Winckler, *Geschichte Israels*, I, p. 141 f.

besiegt werden oder ihm doch wenigstens huldigen: Von Hamath im Norden bis nach Aegypten im Süden und im Osten bis nach Damaskus hin erstreckt sich das eine, von Hamath bis nach Amalek im Machtbereich von Aegypten oder doch an der Grenze von Aegypten und im Osten bis nach Damaskus hin das andere!

Die oben ermittelten Parallelen erlauben es uns nun wohl, ihnen eine an sich belanglose Einzelheit anzuschliessen. Salmanassar erzählt, dass er in einem der Kämpfe gegen *Hadadidri* und seine Verbündeten an den Wagen und Pferden der Feinde eine Handlung vorgenommen habe, unter der nach *Keilinschr. Bibl.*, VI, 1, p. 542, Etwas wie »zur Untätigkeit zwingen« zu verstehen sein wird; und Dgl. wird von Salmanassar grade nur bei Gelegenheit dieser Schlacht[1]) und sonst nur noch von seinem Vater *Aschschurnâssiraplu* erzählt. Grade aber bei Gelegenheit einer von David's Syrer-Schlachten heisst es, dass David alle Wagen oder Wagenpferde der Feinde »gelähmt habe«[2]); und Dgl. wird im alten Testament sonst nur noch Josua 11, 9 (und 6) erwähnt!

Das kann in seiner Gesamtheit schwerlich Zufall sein; vielmehr weisen alle diese Gemeinsamkeiten fast unwiderstehlich auf einen Zusammenhang hin zwischen den Ereignissen zu Salmanassar's II. Zeit und dem aus David's Zeit Berichteten. Entsprechen die Berichte über jene im Wesentlichen den Tatsachen, so ist Dies aller Wahrscheinlichkeit nach im Wesentlichen unhistorisch, und ist David von der israelitischen Sage mit den Lorbeeren des, soweit uns bekannt, ersten Assyrer-Königs geschmückt worden, gegen den israelitische Truppen im Felde gestanden haben.

Hiernach wären aus einem, in assyrischen Berichten an erster Stelle genannten, *Hadadidri*, König von Damaskus, und einem, in einem assyrischen Bericht an letzter

1) Vgl. Rasmussen, l. c., p. 50, 47. 2) II Sam. 8, 4 (I Chron. 18, 4).

Stelle genannten, Ammoniter-König, einem »Sohne des *Ruchub(u)*« und ihren Heeren in 1 Samuelis einerseits — in dem ersten Bericht — ein Hadadeser von Zoba, ein Sohn des Rehob, mit seinem Heere und ein Heer (und gewiss auch ein König) von Damaskus geworden; und andrerseits — in dem zweiten Bericht — ein Heer von Beth-Rehob und von Zoba mit dem Könige Hadadeser und ein Heer eines Königs von Ammon. Für eine Erklärung dieser Metamorphosen wird wenigstens auch die Tatsache berücksichtigt werden müssen, dass ein Rehob = Beth-Rehob, d. i. »Haus von Rehob«, an der nördlichsten Grenze von Palästina und nicht weit von Damaskus liegt[1]). Und in höchst verständiger Weise hätte sich die israelitische Kopie der Gegnerschaft des fernen Königs von Hamath entledigt, die doch selbst für das gläubigste Kindergemüt eine etwas starke Dosis sein musste, indem sie ihn einfach aus der Zahl der syrischen Gegner strich; ihn doch aber nicht — — Das wäre zu empfindlich für die Eitelkeit gewesen — ganz eliminierte, sondern ihn eine Beglückwünschungsgesandtschaft an König David schicken liess. Daran, dass die Namen für den König von Hamath, *Irchulēni(a)* und Thou oder Thoi, und die für den König von Ammon, *Ba'sa* und Hanon, zu Salmanassar's und angeblich zu David's Zeit von einander verschieden sind, braucht man sich selbstredend nicht zu stossen. Die zwei biblischen Namen könnten ja — im Unterschiede von dem Hadadeser's und dem seines Vaters — an der Stelle, an der sie auftreten, wirklich ganz historisch sein, d. h. wirklich in die oder doch annähernd in die Zeit hineingehören, in die sie die Bibel hineinsetzt.

Es erhellt also wohl, dass grade die anscheinend belangreichsten von dén David-Geschichten, die jeden Zusammenhang mit der *Gilgamesch*-Sage von David verleugnen, ebenfalls nicht-israelitischen Ursprungs sind, und

---

1) Num. 13, 21; Richter 18, 28.

dass die Sage David mit bunten Federn des Assyrer-Königs Salmanassar II. geschmückt hat. Warum grade ihn, diese Frage scheint nicht so schwer zu beantworten zu sein. Gilt doch David als der Begründer der judäischen Königsdynastie! Vor Allem aber wird zu bedenken sein, dass die David-*Gilgamesch*-Sage David einen, aber nicht den eben besprochenen, Krieg mit Ammon führen heisst (o. p. 500 f.). Was lag da näher, als nun auch grade ihn die Kriege führen zu lassen, an denen u. A. auch die Ammoniter als Bundesgenossen der Syrer teilnehmen?

Anhang II.

Saul und David.

Es hat sich also herausgestellt, dass die Vitae von Saul und David sich in der Hauptsache aus drei bezw. vier *Gilgamesch*-Sagen zusammensetzen, die innig mit einander verschmolzen und vermischt worden sind[1]): Die David-Absalom- und die David-Seba-Sage durchbrechen das ursprüngliche Gefüge des Hauptteils der David-Nathan-Jonathan-Sage, und ein Teil von dieser ist in die Saul-Samuel-Sage eingedrungen und bildet darin mehrere Enklaven. Ueber diese ist bereits oben ausführlich geredet worden.

Was nun die Gründe dafür anlangt, dass die David-Nathan-Jonathan-, die David-Absalom-, und die David-Seba-Sage mit der Saul-Samuel-Sage vereinigt worden sind, so würde sich diese Vereinigung ja natürlich mit der Annahme irgend welcher historischer Beziehungen zwischen Saul und David erklären lassen. Allein nötig ist eine solche Annahme durchaus nicht. Schon ein Hinweis auf bemerkenswerte Analogien kann eine derartige Zusammenschweissung ohne eine solche Annahme vollkommen verständlich machen. Aehnliche Verzahnungen finden sich noch mehrfach in der israelitischen Sage: Die Abraham-*Gilgamesch*-, die Isaak-*Gilgamesch*- und die Jakob-*Gilgamesch*-Sage, ebenso aber die Moses-*Gilgamesch*- und die Josua-*Gilgamesch*-Sage (o. p. 286 ff., p. 346 ff., p. 225 ff., p. 125 ff. und p. 159 ff.) sind auch eng mit einander verklammert worden. Nun sind die ersten drei alle drei

1) D. h. von dem fabulierenden Volke, sodass mithin von einer »Zusammenarbeitung« der »Biographien von Saul, Samuel und David« im Sinne Benzinger's (zu den Büchern der Könige, p. IX) keine Rede sein kann.

Erzvätersagen. Dieser Umstand mag wenigstens áuch zu ihrer Zusammenarbeitung veranlasst haben, obschon es freilich sehr wohl möglich ist, dass ein bereits vor dieser Verschmelzung vorhandenes verwandtschaftliches Verhältnis zwischen Abraham, Isaak und Jakob, wie es uns jetzt vorliegt, die Hauptursache der Verschmelzung war. Eine derartige Ursache liegt aber für das Doppelsystem der Moses- und der Josua-Sage jedenfalls nicht vor, und ihre Vereinigung wird daher lediglich ihren Grund darin haben, dass beide von Landeseroberern erzählen. Nun sind die Sagen von Saul und von David beide solche von Dynastie-Begründern. Also reicht Das allein vollkommen aus, um deren Verschmelzung mit einander verständlich zu machen. Dazu gesellt sich aber noch ein besonderer Umstand, der auf eine solche geradezu hindrängen musste: Die drei David-Sagen erzählten insgesamt von David und die eine von ihnen von Haus aus wohl auch von Saul, und wiederum die Saul-Sage von Saul, aber schon von Haus aus gewiss auch von David. Denn David tritt ja auch grade in solchen Stücken unsrer Saul-Sage auf, in denen er nach den Parallelsagen sehr wohl von vorne herein — nämlich, als das Saul-Samuel-System noch für sich bestand — aufgetreten sein kann. Wir meinen, an den Stellen, an denen seine Heirat mit der Abigail und der Ahinoam erzählt wird (o. p. 446), und an der Stelle, an der er als Verräter gegen seinen Herrn kämpfen will (o. p. 465 ff. und p. 470 f.). Denn an diesen Stellen wechselt ja der Judäer David mit Juda, einem Judäer oder Judäern in anderen israelitischen Sagen. Und andrerseits ist an einer bestimmten Stelle der David-Nathan-Jonathan-Sage das Auftreten eines Königs wenigstens über das Gebiet, in dem Jerusalem liegt, — nicht aber deshalb eines über ganz Israel! — durchaus am Platz (o. p. 485 f. und p. 548). Somit dürfte in einer Saul-*Gilgamesch*-Sage von einem Könige von Israel David, in einer anderswo heimischen und zunächst anderswo erzählten David-*Gilgamesch*-Sage

aber von einem solchen Könige Saul als Nebenfigur aufgetreten sein. Das konnte in der Tat, ja musste zur Folge haben, dass, sobald die beiden Sagen an einem und demselben Orte und bei denselben Menschen bekannt waren, sie alsbald auch mit einander verknüpft und im weiteren Verlauf der Dinge innigst verschmolzen wurden; und dass die Ereignisse der David-Sage, bezw. David-Sagen, in der Hauptsache zu einer Fortsetzung der Geschehnisse innerhalb der Saul-Sage wurden.

In der Saul-*Gilgamesch*-Sage von Saul, einem Könige von Gesamt-Israel, an ihrem Ende nur ein judäischer Bandenführer und vielleicht einmal ein König von Juda (s. o. p. 551), in der David-Sage aber als ein *Gilgamesch*[1]) ein König von Gesamt-Israel, könnte somit David erst durch ein Zusammentreffen der beiden, in verschiedenen Gegenden ausgebildeten, Sagensysteme der eigentliche Nachfolger Saul's als eines Königs von Gesamt-Israel geworden sein!

Nun könnte man mir freilich einwenden, dass grade eine (oben p. 460 f. und p. 464 f.) von mir mitgeteilte Tatsache beweise, dass David nicht erst durch die Vereinigung der beiden Sagen mit einander ein Erbe von Saul's Königreich geworden sei. Denn, wie das dort aufgedeckte Schema zeige, werde ja der Uebergang der Herrschaft auf David innerhalb der Saul-*Gilgamesch*-Sage vorausgesagt und vollziehe sich auch noch innerhalb dieser Sage, nämlich an deren Schluss (s. o. p. 460 und p. 480). Allein: allerdings gehört die Weissagung von einem Uebergang der Herrschaft auf einen Usurpator und ebenso ihre Erfüllung zum Schema; aber auf wen die Herrschaft übergehn soll, darüber bestimmt das Schema Nichts; und Nichts hindert eine Annahme, dass in unsrer Saul-Sage der Usurpator erst nachträglich mit David identifiziert worden, Dieser also in der Saul-Sage erst nachträglich zu

1) Vgl. vor Allem oben die Sagen von Moses, Josua I und Jerobeam und unten die Sage von Ahab innerhalb der Elisa-Elias-Sage und die Jesus-Sage.

einem Erben von Saul's Tron geworden ist. Ja, grade wieder ein Schema macht Das sogar äusserst wahrscheinlich: David tritt, in Uebereinstimmung mit Parallelsagen, in der Saul-Sage als ein Vertreter des *Gilgamesch* auf, nämlich in der Abigail-Ahinoam-Geschichte, und als Verräter an seinem Herrn (o. p. 446, p. 465 ff. und p. 470 f.); und eben dieser David soll sich auch als Usurpator des Trons eines *Gilgamesch* bemächtigen und zwar nach vorhergegangener Weissagung darüber. Nun aber entspricht jenem David in der Josua- und in der damit zusammengehörigen Jerobeam-Sage vielleicht der Judäer Salmon und gewiss der Judäer Achan (o. p. 446 und p. 465 ff. sowie 470 f.), diesem David aber der Isascharit Baesa (o. p. 461); jenem David in der Jakob-Sage Juda (o. p. 446 und p. 465 ff.), diesem aber der Obermundschenk (o. p. 457); jenem David in éiner David-Sage David selbst (o. p. 515 ff.), in einer anderen der Judäer Ahitophel (o. p. 532 f.), diesem aber Salomo (o. p. 518 f. u. 521 ff.)[1]). Also haben wir nur in der Saul-Sage eine Identität des »Verräters« und des »Liebhabers der *Sidūri* und der Xisuthros-Tochter« mit Dem, für den ein günstiges Schicksal geweissagt wird, und, bezw. oder, dem dies zu teil wird; und ist demnach David, der als Verräter an Saul und als Der, welcher Abigail und die Ahinoam heiratet, durchaus am Platze ist, grade deshalb als Nachfolger Saul's innerhalb einer Saul-Sage deplaziert.

Aber, wird man mir weiter einwenden, grade innerhalb der von uns rekonstruierten grossen David-*Gilgamesch*-Sage von David, einem Könige von Israel, erscheint doch auch Saul als König von Israel. Folglich kannte sie ihn wenigstens als Erben von Saul's Tron. Indes die uns erhaltene David-*Gilgamesch*-Sage hat jedenfalls keine Spur mehr von

1) Und in der Elisa-Elias-Sage jenem David Elisa, bezw. der König Josaphat von Juda, diesem aber der Usurpator Jehu (bezw. Hasael); und in der Jesus-Sage jenem David Jesus, bezw. Judas, diesem aber der »Jünger, den der Herr lieb hat«. S. unten die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

einem Uebergang der Herrschaft über Israel von Saul auf David. Und vor Allem: innerhalb der rekonstruierten isolierten David-Sage war Saul, falls er darin einmal auftrat, gewiss ein König, ob aber von Gesamt-Israel, ist mehr als zweifelhaft. Denn in der Nob-Gibeon-Episode, dem einen Stück der David-Sage, in dem Saul jetzt auftritt, ist Saul, wie wir sahen (o. p. 482 f.), ein Gegenstück zu dem Könige von Jerusalem in der Sage von Josua I, der aber nur ein unbedeutender Kleinkönig neben vielen anderen Königen von Palästina ist. Hat also von Anfang an in dieser Episode grade Saul mitgewirkt, dann haben wir einen ersten Grund zu einem Zweifel daran, dass der Saul der David-Sage König von Gesamt-Israel war. Die andere Episode aus der David-*Gilgamesch*-Sage, in der Saul jetzt auftritt, ist die mit dem Aufenthalte David's an Saul's Hof (o. p. 439 ff. und 476 ff.). Aber, dass er in dieser von Anfang an König von Israel gewesen ist, lässt sich weder aus ihr selbst, noch etwa aus Parallelen erschliessen, aus diesen vielmehr weit eher, dass sich der Hof, an dem sich David aufhält, ursprünglich ganz anderswo, wie in der Residenz eines Königs von Israel, nämlich in Syrien, befand (o. p. 547 f.).

Es bleibt also dabei, dass der Tradition von einem Uebergange der Königsherrschaft über Gesamt-Israel von dem Hause des Benjaminiten Saul auf den Judäer David Tatsachen nicht zu Grunde zu liegen brauchen, und dass diese Vorstellung erst hervorgerufen sein könnte durch ein Zusammentreffen der Saul-*Gilgamesch*- mit der David-*Gilgamesch*-Sage.

Am Schluss dieses Kapitels möchten wir noch eine Erscheinung zur Sprache bringen, welche die Zusammenlegung der Saul- und der David-Sage an ihrer Hauptgrenze hervorgerufen hat: Nach dem Schema musste (s. o. p. 460 f. und 464 f.) Is-Boseth nach Saul's Tode zwei Jahre lang herrschen, und zwar unangefeindet, bis er durch Meuchelmord beseitigt ward. Die Zusammenrückung der

Saul- und der David-Sage hat nun zur Folge gehabt, dass David sofort nach Saul's Tode als Prätendent auftritt; und da sich Is-Boseth nicht eliminieren liess, so ist er konsequenter Weise zu einem Rivalen David's geworden, und gewiss im Zusammenhang hiermit der erste Kampf dieses *Gilgamesch*, ein *Chumbaba*-Kampf, in Is-Boseth's Regierung verlegt worden, in der Art, dass dieser Kampf über das Schicksal Is-Boseth's entscheidet. Möglich, dass damit zusammenhängt, dass die ganze vorhergehende David-Sage in die Saul-Sage hineingezogen worden ist (s. dazu o. p. 439 ff. und p. 474 ff.).

Anhang III.

Zur sogenannten Geschichte Salomo's.

Die Analyse der treuherzig geglaubten Geschichte Israel's ist jetzt schon so weit von uns gefördert, dass diese sich bis zum Tode David's fast restlos in mythischen Dunst auflöst. Und was noch davon übrig bleibt — ein grösserer Teil der Geschehnisse der Richterzeit —, darüber wird unten beinahe unterschiedslos das Todesurteil gefällt werden dürfen. Diesseits von David's Tod liegt auch Das, was man so die Geschichte Jerobeam's zu nennen pflegt, die bereits oben in das Buch der Mythen übergeschrieben ward (o. p. 209 ff. und p. 460 ff.; vgl. o. p. 418). Zwischen Beidem aber prangt die über Alles herrliche, farbenprächtige und goldstrotzende Regierung Salomo's, der sich indes nicht rühmen kann, ein *Gilgamesch* zu sein, und dessen Geschichte deshalb nicht der Proskription verfallen zu müssen scheint, obwohl sie an beiden Seiten von Sagen begrenzt wird. Indes, auch die Salomo-Geschichten — damit freilich noch nicht Salomo selbst — dürften wenigstens zu einem grossen Teil für die Geschichte unrettbar verloren sein. Wenn sich nämlich nicht der Zufall einmal ungewöhnlich breit macht, ist seine Regierung in der Hauptsache ein wesenloser Abglanz der Regierung — Tiglatpileser's (Thiglath-Pileser's), des Dritten, Königs von Assyrien[1]):

Unter den Gegnern dieses Assyrer-Königs Tiglatpileser wird genannt *Rassunnu*,

Ein Gegner Salomo's ist Reson-*Rezōn*-*Εσϱωμ*, König von Damaskus[2]).

1) Vgl. o. p. 551 ff. zu Salmanassar II. und David.

2) I Kön. 11, 23 ff., und 11, 14 in der Septuaginta. Für *Rassunnu* liesse sich an sich auch *Razunnu* lesen; und andrerseits schreiben die Assyrer,

König von Damaskus[1]). Derselbe ist ein Gegner des Königs Ahas von Juda, eines Zeitgenossen Tiglatpileser's[2]).

Dieser *Rassunnu* ist nicht in Damaskus geboren und eine andere Stadt sein »Vaterhaus«[4])[5]). Also ist er wohl ein Usurpator.

Dieser *Rezōn* ist vielleicht nicht in Damaskus heimisch und ist ein Usurpator[3]).

Ein anderer Gegner Tiglatpileser's ist *Chānūnu* von Gaza im südlichen Palästina. Dieser flieht nach Aegypten und Tiglatpileser erobert sein Gebiet[6]). Darnach kehrt *Chānūnu* zurück, vielleicht schon zur

Ein anderer Gegner Salomo's ist Hadad von Edom im Süden von Palästina. Dessen Land wird von David's Feldherrn Joab erobert, er selbst aber flieht nach Aegypten. Darnach kehrt er zurück, nämlich

---

durch deren Vermittlung der Name des Syrer-Königs — der in der Salomo-Geschichte erscheint — nach Juda oder zu den Judäern gelangt sein könnte, in assyrischen Wörtern öfters *zu* statt *ssu*, sprachen also *zu* für ein ursprüngliches assyrisches *ssu*. Wiederum könnte das σ in *Εσρωμ* auf ein *ss* der hebräischen Vorlage schliessen lassen, sodass *Rezōn* etwa nach hebräischem *rāzōn* = »Fürst« aus einem **Ressōn* volksetymologisch umgestaltet wäre. In jedem Falle kann also *Rezōn* dem Namen *Rassunnu* oder *Rassōn* entsprechen, dessen Träger im alten Testament richtig als Zeitgenosse Tiglatpileser's erscheint. Der hebräische Text (von II Kön. 15, 37 etc.) nennt ihn *Ressīn*, die Septuaginta aber auch *Ρaασσων* und »Lucian« *Ρaσων*.

1) Vgl. Rost, *Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III.*, Band I, p. 14 f., 83; p. 26 f., 150; p. 34 f., 205; p. 38 f., 236.

2) II Kön. 16, 5 ff.

3) I Kön. 11, 23 f.

4) Diese Stadt heisst *] C(c)hād(ī)ara* (vgl. Rost, l. c., p. 34 f., 205). Ist sie etwa mit *Chadrāk* gemeint, das Zacharia 9, 1 mit Damaskus zusammen erwähnt wird, und Dies nicht etwa = *Chatarikka* (vgl. Rost, l. c., p. 20 f., 128; p. 78 f., 1; p. 85, 41)? Ein *Ch-d-r-h* = *Cha(ā)drā* konnte recht wohl in *Ch-d-r-k* = *Chadrāk* verschrieben werden.

5) Vgl. Rost, l. c., p. 34, 205 f.

6) Vgl. Rost, l. c., p. 78 f., 8 ff.

Zeit Tiglatpileser's[1]), und führt später Krieg mit Dessen Nachfolger Sargon[2]).

nach dem Regierungsantritt Salomo's, des Nachfolgers David's, und betätigt sich nun als Widersacher Salomo's[3]). — Ein anderer Feind Salomo's ist Jerobeam, der vor ihm nach Aegypten flieht und nach seinem Tode zurückkehrt[4]).

Pekah, König von Israel, tritt an Tiglatpileser Ijon, Abel-Beth-Maacha, Janoah, Kedes, Hazor, Gilead und

Salomo tritt — sonderbarer Weise — an Hiro(a)m von Tyrus 20 Städte in »Galiläa«, nämlich den Distrikt Kabul

---

1) Vgl. Rost, l. c., p. 80 f., 13.

2) Vgl. Winckler, *Keilschrifttexte Sargons*, Band I, p. 6 f., 30; p. 82 f., 16 f.; p. 100 f., 25 f.; p. 148 f., 40 f.

3) I Kön. 11, 14 ff. S. o. p. 221 ff.

4) I Kön. 11 f. S. o. p. 209 ff. In Hadad's und Jerobeam's Geschichte erkannten wir je eine *Gilgamesch*-Sage. Diese Sage verlangt von Haus aus, dass Beide aus ihrem Lande fliehen, ob aber auch eine Flucht grade nach Aegypten, wissen wir nicht. Jedenfalls entspricht jedoch Deren Flucht im Epos und, in Uebereinstimmung damit, auch noch in einer Reihe anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen eine Flucht in die Wüste, und dann zwar meist — oder vielleicht stets — eine in die Wüste südlich von Palästina, die wenigstens zum Teil und zu gewissen Zeiten zu Aegypten gerechnet werden konnte (s. unten die Analyse der Elisa-Elias-Sage). Möglich, dass das Stromland Aegypten das Ziel von Hadad's und Jerobeam's Flucht erst geworden ist durch eine Kontamination ihrer Sage mit *Chānūnu*'s Geschichte. Vorausgesetzt nämlich, dass Dieser an den ägyptischen Hof im Stromlande Aegypten und nicht in das ägyptische Gebiet südlich von Palästina geflohen ist! *Jamani* von Asdod, ein Landsmann *Chānūnu*'s, flieht zu Sargon's Zeit »zur Grenze Aegyptens, das im Gebiet (oder an der Grenze) von *Meluchcha*«, d. i. Afrika oder speziell Nubien, liegt, also nur bis zur nordöstlichen Grenze des Stromlandes Aegypten hin (vgl. Winckler, l. c., p. 82 f., 12 und p. 114 ff., 102 f.; aber zu *Meluchcha* Jensen in der *Zeitschr. für Assyr.* XV, p. 216). — Ist unsre Zusammenstellung richtig, dann wären für den historischen *Chānūnu* die — abgesehen vielleicht von ihrem Namen — mythischen Könige Hadad und Jerobeam eingetreten. Zur Flucht nach Aegypten s. auch unten die Jesus-Sage und in Band II den Mythus von Typhon.

»Galiläa«, sowie Naphthali, in Nord-Israel ab[2]. — An Tiglatpileser wird abgetreten:]*ni-te*, die Stadt *Gal'*-?[3])[ ]*A(a)bil-ak*(?)-?, im Gebiet des Reiches Israel[4].

in Nord-Israel, ab[1].

Tiglatpileser empfängt — als erster assyrischer König, soweit uns bekannt — Tribut von Königinnen (*Zabibē* und *Samsi*) von Arabien[6]. Von Letzterer erbeutet er u. A. Kamele und Gewürze jeglicher Art und empfängt von ihr u. A. Kamele als Tribut[7].

Die Königin von Saba in Arabien besucht Salomo und bringt ihm auf Kamelen u. A. Gewürze[5].

Tiglatpileser empfängt Tribut von dem Könige *Chīrummu-Chīrōm* von Tyrus[8] und darnach 150 Talente Goldes von dem Könige *Mētenna* von Tyrus[10].

Salomo empfängt von dem Könige Hirom-*Chīrōm* von Tyrus Gold, soviel er wünscht, darnach 120 Talente Goldes[9].

1) I Kön. 9, 11 ff. »Sonderbarer Weise« auch deshalb, weil ein König in Jerusalem zu Salomo's Zeit von Nord-Israel höchst wahrscheinlich Nichts abzutreten hatte, da nämlich zu dieser Zeit ein in Jerusalem residierender König von Gesamt-Israel schwerlich — noch? — vorhanden war. Vgl. o. p. 551. Der Berichterstatter in I Kön. 9, 11 ff. will uns, scheint's, glauben machen, dass die 20 von Salomo abgetretenen Städte ein Aequivalent für das ihm von Hirom Gelieferte darstellen, ja, dass nach deren Abtretung Hirom, in einer Anwandlung von unerhörtem Edelmut, 120 Talente Goldes als Gegengeschenk gesandt habe, obwohl er mit den abgetretenen Städten keineswegs zufrieden gewesen sei. 2) II Kön. 15, 29. 3) = Gilead?

4) Vgl. ROST, l. c., p. 78 f., 6. 5) I Kön. 10, 1 f.

6) Vgl. ROST, l. c., p. 26 f., 154 und 157; p. 36 f., 210 und 216; p. 80 f., 19 und 25 f. 7) Vgl. ROST, l. c., p. 80 ff., 19 ff. und 25 f.

8) Vgl. ROST, l. c., p. 26 f., 151 und 157.

9) I Kön. 9, 11 und 14. Uebrigens erhält Salomo auch von der Königin von Saba grade 120 Talente Goldes (I Kön. 10, 10).

10) Vgl. ROST, l. c., p. 72 f., 16.

Tiglatpileser lässt Zedernbalken aus dem Amanus, dem Libanon und dem Antilibanon holen und erbaut sich, vielleicht als erster assyrischer König, ein »Fensterhaus«[1]) nach Art eines *Chattu-*, d. i. Hittiter-Land-Palastes, wohl als einen Teil eines Palastes aus Zedernholz[4]).

Salomo lässt sich von Hirom Zedernstämme aus dem Libanon liefern und erbaut sich, als einziger israelitischer König, soweit uns berichtet wird, ein »Libanon-Wald-Haus« aus Zedernholz[2])[3]).

Hieran muss man auch noch anschliessen, dass:

Tiglatpileser den arabischen Stamm *Idiba'il(u)* oder *Idibi'il(u)* an der ägyptischen Grenze unterwirft[5]),

während ein Salman-*Schalma(ā)n* das Haus, d. i. vielleicht den Stamm, *Arbe'ēl* »zerstört«, d. i. »verwüstet« oder »aufreibt«[6]),

da einerseits nur grade zu Tiglatpileser's Zeit der Stamm *Idiba'il* oder *Idibi'il* erwähnt wird, ferner *Schalma(ā)n* so gut, wie *Σalmōn* und *Σalmā*, eine Spielform von Salomo-*Schelōmō* sein kann (o. p. 525 und u. p. 574 ff.), und endlich ein hebräisches D ja nur gar zu leicht in R verschrieben werden

1) Ein *bīt chidlāni*, wofür an und für sich auch *bīt chitlāni* gelesen werden könnte. *chidlānu* ist sicher mit dem damit wechselnden *chil(l)ānu*, = hebräischem *chal(l)ōn* = »Fenster«, identisch. Die zwei verschiedenen Schreibungen und Aussprachen erklärt die fremde Herkunft des Worts. Die Assyrer übersetzen es mit ihrem *aptu* = »Fenster«, »Loch«. S. dazu *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 528 f.

2) I Kön. 7, 1 ff. Merkwürdig, dass der Palastbau Tiglatpileser's unmittelbar hinter der Erwähnung der 150 Talente *Mētenna*'s von Tyrus erzählt wird, und dass andrerseits die Goldlieferungen Hirom's von Tyrus an Salomo mit Salomo's Bauten in Verbindung gebracht werden.

3) Diese Ueberlieferung allein hat aber schon deshalb keine weitere Bedeutung, weil auch David — allerdings vielleicht nach dem Vorbilde Salomo's! — von Hirom Zedernholz für einen Palastbau bezieht (II Sam. 5, 11).

4) Vgl. Rost, l. c., p. 72 ff., 17 f. und 26.

5) Vgl. Rost, l. c., p. 38 f., 226; p. 40 f., 240; p. 82 f., 28 ff.

6) Hosea 10, 14.

konnte[1]). Gegen die letzte Kombination liesse sich nun freilich der anscheinend niederschmetternde Einwand erheben, dass Hosea 10 grade zur Zeit Tiglatpileser's entstanden sein soll und deshalb ein Ereignis aus Dessen Regierung unmöglich in jenem Kapitel mit einem sagenhaften König der Vorzeit verknüpft werden konnte. Wer deshalb ausser Stande ist, wenigstens die Erwähnung von *Schalma(ā)n* in Hosea 10, 14 in eine spätere Zeit zu verlegen, für Den kann sie natürlich nicht die Bedeutung haben, die sie vielleicht für uns hat. Uebrigens würde sie die merkwürdige Analogie zwischen Tiglatpileser III. und Salomo ja auch nicht viel merkwürdiger machen, und auch ohne sie ist schon Genug da, das man nicht mit einer suffisanten Geste wird abtun können.

Salomo wäre also eine Art Tiglatpileser III. en miniature, eine Kopie von ihm in dem engen Rahmen, welchen schon die vermeintliche Etymologie des Namens Salomo vorschrieb, wegen der von Salomo keine Kriegstaten berichtet werden durften[2]). Zugleich aber wäre er auch in einem Punkte Tiglatpileser's Vasall Pekah von Israel (insofern er Teile von Nord-Israel abtritt), und wohl auch ein mit Beiden gleichzeitiger Ahas von Juda (insofern nämlich auch Dieser mit *Rassunnu-Ressōn* Krieg führt).

Und deshalb ist auch eine weitere Tatsache der Beachtung wert: Grade dieser Ahas lässt nach dem Muster eines Altars in Damaskus einen Altar im Tempel von Jerusalem erbauen und in und an dem Tempel eine ganze Reihe von anderen Neuerungen ausführen[3]); und Salomo soll den Tempel gebaut haben! Merkwürdig ist darum auch folgendes Zusammentreffen: Ahas überträgt den Bau

---

1) S. Genesis 25, 13, wonach *Adbe'ēl* ein Sohn Ismael's ist. WINCKLER beanstandet freilich das *Arbe'ēl* unsres Textes nicht (*Keilinschriften und das Alte Testament*³, p. 152).

2) Salomo-*Schelōmō* sieht wie eine Ableitung von *schālōm* aus und Dies kann »Friede« bedeuten.

3) II Kön. 16.

des Altars dem Priester Uria-*Ūrijjā*[1]); Salomo's Erzkünstler beim Tempelbau heisst Hirom(Hiram)-*Chīrō(ā)m*, falls nicht Huram-*Chūrām*[2]); die Herstellung der Stiftshütte mit Zubehör aber liegt in den Händen zweier Künstler, von denen der eine — an erster Stelle genannte — ein Sohn Uri-*Ūrī*'s und Enkel Hur-*Chūr*'s ist[3]).

Wer, wie ich, sich nicht dazu entschliessen mag, in all' diesen merkwürdigen Analogien resigniert nur das Walten eines der Forschung nach Wahrheit und dem Drange nach einer Erkenntnis der Wirklichkeit feindlichen Zufalls zu erkennen, Der wird sich nun wohl die Frage gefallen lassen müssen, wie denn grade Salomo zu dem Ruhmesglanze Tiglatpileser's gekommen sei, und warum grade zu ihm auch Geschehnisse in Beziehung gesetzt worden seien, an denen auch die mit Tiglatpileser gleichzeitigen Könige Pekah und Ahas beteiligt waren. Da aber ein also gefragter, gewiss seltener, Mann, so wenig wie ich, den Vorzug besitzen würde, im Jahrhundert Tiglatpileser's und später mit dabei gewesen zu sein, so könnte er, wie ich, eine Antwort höflich verweigern. Doch dürfte man anscheinend vermuten, dass etwa die Gloriole, die Tiglatpileser umstrahlte, und die sicherlich auch in das ihm dienstbare Juda hineingeleuchtet hat, deshalb grade auf Salomo übertragen wurde, weil seine Regierung als die herrlichste und gesegnetste des israelitischen Altertums galt. Indes, vielleicht sind dabei ganz andere Ursachen wirksam gewesen, vielleicht auch der Umstand, dass Ahas bedeutende Neuerungen am und im Tempel ausführen liess, Salomo aber als Erbauer des Tempels gilt, oder auch der Umstand, dass zu Salomo's, so gut wie zu Tiglatpileser's und zu Ahas' Zeit, ein König Hirom in Tyrus regiert hat, falls nicht etwa, trotz Menander und Dios[4]), dieser erste Hirom nur ein Sagenkönig sein sollte.

---

1) II Kön. 16, 10 f.

2) I Kön. 7, 13 und 40; II Chron. 4, 11; vgl. II Chron. 2, 12 und 4, 16.

3) Exodus 31, 2 u. s. w.

Was bliebe nun, sofern unsre Kombinationen in der Hauptsache das Richtige treffen sollten, möglicher Weise von Salomo übrig und seiner Regierung? Einige Exekutionen etwa zur Sicherung seiner Herrschaft, sein Tempelbau, sein Bau an der Mauer von Jerusalem und andere Bauten, die Ophir-Fahrten seiner Schiffe und die Fahrten seiner Tarsis-Schiffe, seine Märchenkönigsweisheit und sein märchenköniglicher Reichtum, die Heirat mit der ägyptischen Königstochter, seine 1000fältige, durch die Landesgrenzen nicht begrenzte, Liebe zu dem Weibe und seine deuteronomistische Abgötterei? Lassen wir ihm, ohne zu murren, die ganze Herrlichkeit. Indes: Soll Salomo in der Tat den sagenhaft prächtigen ersten Tempel und die Mauer von Jerusalem gebaut haben, dann verlangen wir — denn gleiches Recht für alle Gleichberechtigten — auch für den Dichter mit dem glöckchentönigen Namen, *Sinlikiunnini*, vollen Glauben, wenn er uns treuherzig in seinem viel bewitzelten *Gilgamesch*-Epos erzählt, dass *Gilgamesch* die Mauer von Erech, dass er—vermutlich—auch dessen Tempel *Eanna* gebaut habe. Ich weiss nicht, ob ihm Das schon Jemand von uns geglaubt hat und glauben durfte. Aber Salomo's Tempelbau und Mauerbau — ja Das, mein lieber Bauer, ist doch auch noch im 20. Jahrhundert, im goldenen Zeit-

4) Bei Josephus, Contra Apionem I, 116 ff. und I, 112 ff., und Antiquitäten VIII, 147 ff. und 144 ff. Dass Beide davon wissen, dass Hirom von Tyrus und Salomo in einem Rätselaustauschverkehr mit einander standen, und Dios gar ausdrücklich (Menander nur implicite) berichtet, dass Hirom der salomonischen Rätselweisheit nicht gewachsen gewesen sei, spricht nicht grade für ihre Unabhängigkeit von jüdischen Traditionen. Vgl. auch Winckler in *Keilinschr. u. d. Alte Testament*[3], p. 235. Und speziell Menander's Zeugnis wird ziemlich verdächtig durch folgende Tatsachen: Menander weiss davon, dass Salomo eine Tochter Hirom's geheiratet hat (Fragmenta historicorum graecorum IV, p. 447). Davon weiss das alte Testament aber Nichts. Dagegen berichtet dies davon, dass Ahab eine Tochter des Ethbaal (wie Hirom, eines Phönizier-Königs) zur Frau gehabt habe (I Kön. 16, 31). Also scheint es, dass Menander grade die beiden Phönizier-Könige mit einander verwechselt hat, welche das alte Testament kennt, somit von jüdischen Gewährsmännern abhängig ist.

alter der Mommsenschen Voraussetzungslosigkeit, etwas ganz Anderes: Denn Das steht ja in dem Buch der Bücher! —

Wer, durch eine verständnisvolle Besichtigung unsres Wachsfigurenkabinetts noch nicht erschöpft, gegen neurasthenische Anwandlungen geschützt sein sollte, Den dürfen wir nunmehr einladen, uns freundlichst auch noch in die chambre of horrors hinabzubegleiten.

Salomo's Adern soll auch moabitisches Blut durchspült haben. Denn einer seiner Vorfahren soll Boas[1]) gewesen sein, als dessen Gattin Ruth, die Moabiterin, galt[2]). Soll; aber ob die Ueberlieferung der Wirklichkeit entspricht, ob sich gar die moabitische Beimischung im blauen Blut der Davididen — und damit, so scheint es, Salomo's — auf philologisch-chemischen Wege je wird nachweisen lassen, ist äusserst fraglich. Ja es gibt einen zweiten Stammbaum Salomo's, der von einer solchen Nichts zu wissen scheint:

Boas in Bethlehem ist der Mann, der durch seine Ehe mit der Ruth die Rasse seiner Vorfahren verschlechtert haben soll, und von ihm stammt unser Salomo ab. Boas' Vater heisst aber Salmon *(Σalmōn)*-Salma *(Σalmā)*[3]), mit einem Namen, der mit dem Salomo's ursprünglich identisch sein kann (s. o. p. 525 Anm. 3). Und dieser Salmon stammt von Juda ab, in dessen Stammgebiet Bethlehem liegt. Dieses an sich herzlich unwichtige Zusammentreffen ist deshalb doch wichtig, weil mit Juda und Boas als Ahnherren der

---

1) Dass zwischen diesem Boas und dem Namen Boas für eine der beiden Säulen bei der Vorhalle des angeblich von Salomo gebauten Tempels (I Kön. 7, 21) eine Beziehung besteht, liegt, scheint es, auf der Hand. Aber was für eine, ist vorläufig wenigstens nicht auszumachen. Boas ist nach dem unten Folgenden ein Gegenstück zu Juda, dem Stammesheros der Judäer, Boas ist es aber zugleich, der durch seine Heirat mit der Ruth in das judäische Königshaus moabitisches Blut hineingebracht haben soll. Es könnte daher z. B. ebenso gut behauptet werden, dass die Säule dem Boas lediglich als dem mythischen judäischen Stammvater Salomo's, wie dass sie ihm zugleich oder vor Allem als Demjenigen errichtet sein soll, dem das moabitische Blut des Tempelerbauers zu verdanken ist.

2) Buch Ruth. 3) Buch Ruth 4, 20 f.; I Chron. 2, 11.

judäischen Könige einander auffallend ähnliche Anekdoten verknüpft sind, deren Aehnlichkeit übrigens auch schon bemerkt worden ist:

Juda's Sohn Ger stirbt und hinterlässt eine Witwe, Namens Thamar. Ihr Schwager Onan erfüllt nur schlecht seine Pflicht, die Frau zu heiraten, und muss deshalb sterben; und ihr jüngerer Schwager, der nun dazu berufen ist, sie zu »lösen«, ist noch zu jung dazu. Da erreicht es Thamar durch eine List, dass Juda ihr beiwohnt, ohne zu wissen, dass es seine Schwiegertochter ist. Dann geht sie wieder heim, und später erst erfährt Juda, dass er mit seiner Schwiegertochter Umgang gehabt hat. Die Frucht dieses Beilagers ist Perez, einer der Ahnherren Salmon's und damit des davidischen Königshauses[1]). Ruth aber, die Moabiterin, ist ebenfalls eine Witwe, und zwar eines Judäers; und auch ihr lebt ein »Löser«, der zunächst verpflichtet ist, sie zu heiraten, ohne dass Dies aber geschieht, und ausserdem ein zweiter »Löser«, nämlich der Judäer Boas. Da legt sich Ruth auf den klugen Rat ihrer Schwiegermutter, nachdem sich Boas trunkfrohen Gemütes schlafen gelegt hat, ohne dass er es merkt, zu seinen Füssen hin, gibt sich dann dem Erwachten zu erkennen und erwirkt so, dass Boas, nachdem sie heimgegangen ist, sich die Rechte und Pflichten des zunächst verpflichteten »Lösers« abtreten lässt und die Ruth heiratet. Die Frucht dieser Ehe ist Obed, einer der Ahnherren Salomo's und damit des davidischen Königshauses[2])! Dass wir das Motiv, dass Jemand, und zwar ein Judäer, mit einem Weibe zusammenliegt, ohne in Bezug auf sie ein *jāda'*, d. i. »kennen«, »wissen«, »erkennen«, zu betätigen, jetzt in drei offenbar mit einander verwandten Geschichten festgestellt haben, bemerke ich nur nebenbei. S. o. p. 516.

---

1) Genesis 38 und I Chron. 2, 3 ff.

2) Buch Ruth Kap. 1 und 3 f.

Doch weiter: Boas' Vater heisst, wie gesagt, Salmon, die Mutter der Moabiterin Ruth andrerseits Naemi-*Noʿomī*. Die aus Moab gekommene Naemi-*Noʿomī* steht somit als Schwiegermutter neben dem Schwiegervater Salmon-*Salmōn*. Salomo-*Schelōmō-Σαλωμων*'s Gattin, eine der Stammmütter der Davididen-Dynastie, heisst aber Naema-*Naʿamā* und stammt aus dem Brudervolke der Moabiter, nämlich dem Volke der Ammoniter[1]).

Endlich aber: In Salomo erkannten wir (s. o. p. 214 f. und p. 423) einen Vertreter der mythischen Schlange; Salmon's Vater aber heisst Nahesson-*Nachschōn*[2]) und dieser Name ist eine Ableitung von *nāchāsch*, d. i. »Schlange«.

Aus all' Diesem folgere ich, dass die unmittelbar an einander angeschlossenen genealogischen Reihen: Juda bis Salmon-Salma und: Boas bis Salomo lediglich Dubletten von einander sind, dass Salmon-Salma im letzten Grunde Derselbe ist wie der König Salomo und dass die Moabiterin Ruth der Nicht-Moabiterin Thamar entspricht, dass also nach éiner Tradition ein Salomo nicht von einer Moabiterin abstammt.

Und doch führt uns auch Salmon's Genealogie wenigstens nach Ost-Palästina: Ein Vorfahr Salmon's und Enkel Juda's heisst Hezron[3]); Hezron heisst aber auch ein Sohn Ruben's[4]), dessen Gebiet östlich vom toten Meere liegt. Des erstgenannten Hezron einer Sohn, ein weiterer Vorfahr Salmon's, heisst Ram[5]), nach einem Ram aber nennt sich auch ein Geschlecht des Stammes Bus[6]), der etwa östlich vom Jordan oder vom toten Meere haust[7]). Ein Sohn von dem erstgenannten Ram und fernerer Vorfahr Salmon's heisst Amminadab[8]) und dieser Name mag irgendwie mit dem der Ammoniter, östlich vom Jordan, zu tun haben.

1) I Kön. 14, 21. 2) Buch Ruth 4, 20; I Chron. 2, 11.

3) I Chron. 2, 5 etc. 4) Genesis 46, 9 etc.

5) I Chron. 2, 9. etc. 6) Hiob 32, 2.

7) Genesis 22, 21; Jeremias 25, 23; Hiob 32, 2 und 6. S. DELITZSCH, *Paradies*, p. 307. 8) I Chron. 2, 10 etc.

Dessen Sohn aber und der Vater Salmon's, Nahesson, dessen Name (s. o. p. 576) von hebräischem *nāchāsch*, d. i. »Schlange«, abgeleitet ist, weist energisch auf den König Nahas-*Nāchāsch* von Ammon im Ost-Jordan-Lande hin (s. o. p. 420 und p. 500 f.).

Daraus folgt: Die Genealogie Salomo's ist wohl gänzlich unzuverlässig, weil die beiden anscheinend gleichbedeutenden Ahnenreihen, die von Salmon und die von Salomo, Glied für Glied von einander abweichen. Um so beachtenswerter aber ist, dass beide Reihen die Ursprünge von Salomo's Dynastie im Osten suchen, in Moab oder doch in der Gegend von Moab.

Und darum muss eine Zusammenstellung folgender Tatsachen verblüffend wirken: Zu Tiglatpileser's III. Zeit sollen, so gut wie zu eines Salomo Zeit, regiert haben ein *Chīrōm* von Tyrus und ein *Rassōn* von Damaskus; und auch ein guter Teil von Dem, was sonst aus Salomo's Zeit erzählt wird, sieht wie ein Plagiat aus Tiglatpileser's III. Hofurkunden aus. Nun aber erwähnt eben dieser Tiglatpileser unter den ihm huldigenden Königen auch einen — König *Sala(ā)ma(ā)nu*, und zwar von — Moab[1]); und dass dieser König eigentlich, d. h. in seiner Heimat, *Schalāmān* oder *Schalōmōn* oder doch ganz ähnlich hiess, und dass sein Name mit dem Salomo-*Schelōmō*-*Σαλωμων*-*Σολομων*'s identisch ist, hat wohl bisher noch Niemand bestritten und dürfte auch in Zukunft billiger Weise Niemand bestreiten, — trotz einer niederschmetternden Konsequenz, die sich aus dieser Identität ergeben könnte.

Denn nun handelt sich's um nichts Geringeres, als um eine Antwort auf die Frage, ob vor Allem deshalb Personen und Ereignisse aus Tiglatpileser's Regierungszeit in die Salomo's versetzt und mit Salomo in Verbindung gebracht worden sind, weil einerseits zu Tiglatpileser's Zeit auch ein König *Salamānu* von Moab regierte und

---

1) S. Rost, *Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III.*, Band I, p. 72 f., 10.

andererseits die Ueberlieferung Salomo und Vorfahren von ihm mit Moab verknüpfte; oder ob sich in dieser Verknüpfung — lediglich die Tatsache wiederspiegelt, dass es zu Tiglatpileser's III. Zeit einen König *Salamānu* von Moab gab, und der König Salomo der israelitischen Ueberlieferung im letzten Grunde kein Anderer als, und nur dieser geschichtliche König von Moab ist, der in der zweiten Hälfte des achten vorchristlichen Jahrhunderts regierte!

»Eine verwegene Frage«, könnte man einwerfen, »die man keiner Antwort zu würdigen braucht«. Nun, dann würde ich sie zu geben suchen.

Wie wir oben p. 521 ff. festgestellt haben, läuft es einem bestimmten Sagenschema zuwider, dass Salomo 1. ein Sohn David's, ja, dass er auch nur aus David's Familie ist, und 2., dass er nicht als Usurpator gilt; und würde dieses Schema fordern, dass er aus einem anderen Hause, als dem David's, oder gar aus anderem Stamme ist und sich durch Meuchelmord des Trons bemächtigt. Dass nun Salomo's Abstammung von David in der Tat nicht unbestreitbar ist, dürfte wohl schon die anscheinende Parallelreihe zu Salomo's Stammbaum zeigen; denn Salmon's Vater heisst nicht etwa David, sondern Nahesson, und Das weist Salmon und damit vermutlich auch Salomo wohl direkt dem Osten zu, erschüttert also zugleich eine Annahme, dass Salomo's Vater ein König aus dem Stamme Juda war (s. o. p. 577). Und damit, dass Salomo nach dem Schema der Begründer einer neuen Dynastie sein müsste, und deshalb wenigstens in der Sage wohl auch wirklich einmal gewesen ist, steht ja ebenfalls in schönster Uebereinstimmung, — dass er vielleicht aus der moabitischen Geschichte die israelitische, bezw. zunächst die judäische Sage verpflanzt worden ist. Ist Das darum die Wahrheit?? Aber Was dürfte von alten Ueberlieferungen dann noch als Wahrheit gelten?

Elisa, Ahab und Elias.

Die *Gilgamesch*-Sage in Manasse.

I.

Elias, aus dem manassischen Gilead, lebt auf Jahve's Befehl einsam und in der Verborgenheit im Flusstale Krith (oder von Krith), östlich vom Jordan, und Raben tragen ihm seine Nahrung zu[1]). Er ist ein haariger Mann[2]) und hat einen Gürtel aus (Leder oder) Fell um die Hüften[3]). Elias' äussere Erscheinung ist also, wie die Esau-*Eabani*'s (o. p. 235 f.), zum Teil der *Eabani*'s vergleichbar, der am ganzen Leibe mit Haaren bedeckt ist und, wie der Gott *Gira*, also wohl mit Fellen bekleidet ist. Einsam, wie Elias im Anfang seiner Sage, lebt auch *Eabani* im Anfang seiner Sage, und zwar in der Wüste; und die Raben, die Elias bedienen, erinnern an die Tiere, mit denen *Eabani* in der Wüste zusammenlebt. Elias scheint also ein neuer *Eabani* zu sein. Scheint jetzt schon zu sein und wird sich im Verlauf unsrer Untersuchung ganz unzweifelhaft als ein Solcher herausstellen. Wir dürfen daher schon hier den Versuch machen, eine bemerkenswerte Einzelheit von Elias' Aufenthalt in dem Flusstal zu erklären,

1) I Kön. 17, 2 ff.

2) So der masoretische Text und die Septuaginta. Zu einer Annahme, dass Elias, statt haarig zu sein, sich in (zottiges) Fell gehüllt habe (s. z. B. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 128), liegt kein Grund vor. Uebrigens wird durch sie unsre Identifikation des Elias mit *Eabani* nicht beeinflusst. Denn Dieser soll ja mit Fellen bekleidet gewesen sein.

3) II Kön. 1, 8.

die nämlich, dass er mit Raben Freundschaft hält. Denn *Eabani* lebt mit den jagdbaren Tieren der Wüste zusammen, und Moses und Jakob sowie David erscheinen deshalb als Kleinviehhirten (o. p. 126 und 133[1]), p. 226[2]) und p. 439 f.[3])), d. i. als Hirten von Schafen und Ziegen. Nun heisst aber Lamm im Syrischen auch *ʿerbā*, Rabe aber im Syrischen *ʿurbā* und im Hebräischen *ʿōrēb*. Es könnte also eine fast vollständige Gleichheit zweier Wörter, eines für »Lamm« und eines für »Rabe«, an der Abweichung schuld sein. Zur Hereinziehung des Syrischen s. oben p. 265 das zu den Namen Zur-*Ssūr*, = »Fels«, und Sua-*Schūaʿ*, wohl ebenfalls = »Fels« und darum = syrischem *schūʿ-ā*, Bemerkte.

Als das Wasser im Flusslaufe versiegt, begibt sich Elias auf Jahve's Befehl zu einer Frau, und zwar einer Witwe, in Sarepta hin, trifft sie am Eingang zu der Stadt und bittet sie um Wasser, worauf er dann zunächst bei ihr wohnen bleibt. Darnach verlässt er sie wieder[4]). Abermals ganz ähnlich, wie *Eàbani*, der, aus oder in der wasserlosen Wüste zu der Tränke kommt und mit seinen Tieren zusammen »die Tränke trinkt«, nun die Hierodule erblickt, die gegenüber der Tränke sitzt, ihr dann beiwohnt und, nachdem er sechs Tage und sieben Nächte bei ihr geblieben ist und ihre Reize genossen hat, ihrer überdrüssig wird und darnach (mit ihr) von dem Platz bei der Tränke fort- (und zur Stadt *Gilgamesch*'s hin-)zieht. Mit dem Reflex dieser Episode in der Elias-Sage sind namentlich zu vergleichen deren Reflexe in der Moses- und in der Jakob-Sage und der in der Isaak-Sage, welcher aus einer Sage wie der Moses- oder der Jakob-Sage entlehnt sein dürfte (o. p. 350): Moses, Jakob und Elieser treffen ein Mädchen an einem Brunnen, und begeben sich darnach in Dessen Stadt oder doch an Dessen Wohnsitz, und

1) S. Exodus 3, 1. 2) S. Genesis 29 ff. 3) S. I Sam. 17, 15.
4) I Kön. 17, 7 ff. und 18, 1 f.

Moses und Jakob — welche im Unterschiede von Elieser in diesen Episoden nur *Eabani*s sind — bleiben dort vorläufig und heiraten das Mädchen, um später (mit ihm) Dessen Wohnsitz wieder zu verlassen (o. p. 133, p. 226, p. 346 ff.). In der Isaak-Sage findet sich aber noch ein weiteres auch in unsrer Episode vorhandenes Motiv: Elieser bittet das am Brunnen getroffene Mädchen um Wasser[1]). Dagegen bietet unsre Episode keinen Reflex davon, dass mit *Eabani* zusammen auch seine Tiere »die Tränke trinken«, keinen Reflex, wie er noch in den Parallelgeschichten der Moses- und der Jakob-, wie auch der Isaak-Sage erscheint: Moses und Jakob tränken Kleinvieh am Brunnen, und ebenso Rebekka Elieser's Kamele.

Auffallend ist nun in unsrer Episode namentlich Zweierlei, 1. Sarepta in Phönizien als Stadt der »Hierodule«, und 2., dass Diese eine Witwe, und nicht eine Jungfrau ist. Zu Ersterem siehe unten eine Bemerkung zu II Kön. 4, 1 ff. Was aber den zweiten Umstand anlangt, so steht er nicht nur nicht im Einklang mit dem *Gilgamesch*-Epos, sondern ebenso wenig mit den bisher von uns analysierten *Gilgamesch*-Sagen: Moses, Jakob, Abraham, Isaak, Simson und David treffen als *Eabani*s in einer Hierodulenepisode die Hierodule — Zippora, Lea (Rahel), Hagar, Rebekka, die ältere Thimniterin und Merab — als Jungfrau (o. p. 133, p. 226 und p. 229 ff., p. 295, p. 349, p. 385 f. und p. 441); und Saul's als eines *Eabani* Hierodule in der Hierodulenepisode ist, wenn auch keine *naʿarā*, d. i. »Dirne«, mehr, doch wenigstens noch ein *naʿar*, d. i. »junger Mann« (o. p. 406). Warum ist nun Elias' Hierodule eine Witwe? Hängt Das damit zusammen, dass Jakob seine Hierodule nach der Hochzeitswoche zunächst vernachlässigt, dass Simson seine Hierodule nach der Hochzeitswoche sitzen lässt, und deshalb damit, dass David seine Hierodule, die ihm versprochen ist, nicht erhält, also im letzten Grunde damit, dass *Eabani* nach

1) Genesis 24, 17. Vgl. unten die Jesus-Sage.

sechs Tagen und sieben Nächten der Hierodule überdrüssig wird (s. o. p. 391 und p. 478 f.)? Vielleicht. Doch drückt sich Dies jedenfalls auch darin aus, dass Elias, nachdem er eine Zeitlang bei der Witwe gewohnt hat, sie wieder verlässt. Indes wird die Frau vielleicht deshalb von Elias als eine Witwe getroffen, weil sie nachher von ihm verlassen wird. Vermutlich findet aber die Witwenschaft von Elias' Hierodule noch eine bessere oder wenigstens auch noch eine zweite Erklärung. S. dazu u. p. 586.

Moses, Jakob, Abraham und Simson heiraten »die Hierodule«, von Elias aber wird Dgl. jedenfalls nicht ausdrücklich gesagt. Er wohnt nur bei ihr, dass er ihr aber beiwohnt, hört man nicht; ebenso wie David im Hause Saul's, des Vaters seiner Hierodule, wohnt, sie aber, obwohl sie ihm versprochen ist, schliesslich doch nicht zur Frau erhält. Wie man mit Recht annehmen kann, dass in einer älteren Gestalt der David-Nathan-Jonathan-Sage die Hierodule einmal von dem *Eabani*, oder besser Dessen Vertreter, dem *Gilgamesch*, geheiratet worden ist (vgl. oben p. 478 f.), so darf man Entsprechendes auch für die Elisa-Elias-Sage behaupten, also auch annehmen, dass sich hinter dem Wohnen bei der Witwe auch ein einstiges Beiwohnen versteckt. Vgl. unten p. 584 Anm. 1. Mehr als Dies interessiert uns indes, dass die Elisa-Elias-Sage über Dgl. explicite Nichts mitteilt[1]).

Nach der Ursage müsste Elias, nachdem er die Witwe als die Hierodule verlassen hat, mit ihr in die Stadt des *Gilgamesch* seiner Sage ziehn, mit Diesem zusammentreffen und darnach wieder in die Wüste zurückfliehn. Eine Flucht des Elias in die Wüste wird nun in der Tat weiterhin erzählt, und zwar mit so vielen charakteristischen Einzelheiten, dass wir darin mit völliger Sicherheit einen Reflex

1) Vgl. unten die Jesus-Sage, in der Maria, die Schwester der Martha, die Hierodule des Epos, in der »Hierodulenepisode« nicht als Gattin Jesu, des *Eabani* in dieser Episode, sondern nur als seine Freundin erscheint, bei der er einkehrt.

von *Eabani*'s Wüstenflucht erkennen dürfen (u. p. 586 ff.). Und auch, dass *Eabani* zu der Stadt *Gilgamesch*'s hinzieht, könnte in der Elisa-Elias-Sage noch in situ erhalten sein, insofern nämlich Elias, nachdem er bei der Witwe in Sarepta gewohnt hat, sich auf Jahve's Befehl aufmacht, um sich dem Könige Ahab zu zeigen[1]). Dagegen vermissen wir vor der Wüstenflucht eine Begegnung, die wir auf eine zwischen einem *Eabani* und einem *Gilgamesch* deuten könnten; vielmehr findet sich vor ihr eine Episode — die Karmel-Episode —, mit der im *Gilgamesch*-Epos an entsprechender Stelle Nichts korrespondiert. Und Das mit gutem Grunde. Denn wir werden in der Episode ein disloziertes Stück einer Sintflutepisode erkennen (u. p. 604 ff.), dessen normaler Platz eine ganz andere Stelle ist. Wohin aber die erste Begegnung zwischen dem *Gilgamesch* und dem *Eabani* geraten ist, wird sich später herausstellen (s. unten p. 590).

In Sarepta tut Elias im Hause der Witwe zwei Wunder, zuerst das Mehl- und Oelwunder[2]), dessen Ursprünge uns unbekannt sind (doch s. unten)[3]), und darnach das Wunder einer Totenerweckung[4]): er legt hierbei den entseelten Körper des Sohnes der Witwe auf sein, des Elias, Bett, streckt sich dreimal auf ihn hin, macht ihn so wieder lebendig und übergibt ihn dann seiner Mutter. Was ist Das? D. h., falls es überhaupt aus dem *Gilgamesch*-Epos stammt. Falls Dies und falls es an seinem alten Platze steht, müsste es auf ein Geschehnis zurückgehn, das im Epos zwischen *Eabani*'s Zusammenkunft mit der Hierodule — dem Urbild von Elias' Begegnung mit der Witwe — und *Eabani*'s Wüstenflucht — dem Urbild von Elias' nachher geschilderter Wüstenflucht — erzählt wird. Zwischen Beidem geschieht es nun aber, dass *Gilgamesch* zweimal, natürlich in

1) I Kön. 18, 1 f. 2) I Kön. 17.

3) Zu einer anscheinenden Parallele oder gar zwei Parallelen dazu s. unten die Jesus-Sage.

4) I Kön. 17.

seinem Bette, (im Schlafe) träumt, einmal von einem Stern, wie eine Heerschar, und nachher von einem Manne, auf welche beide er sich niederpresst, wie (auf) ein Weib, und die er beide seiner Mutter zu Füssen wirft, und dass Diese sie dann mit *Gilgamesch* gleichmacht, d. h. an Sohnes Statt annimmt; so dass also *Gilgamesch* im Traume zweimal einen — zukünftigen — Sohn seiner Mutter übergibt. Nach jedem Traume wacht *Gilgamesch* auf und begibt sich, wohl alsbald, zu seiner, d. h. aber *Gilgamesch*'s, Mutter, welche nun die beiden Erscheinungen auf *Eabani* deutet. So gründlich verschieden diese Episode von unsrer Episode in der Elias-Sage ist, so scheint doch deren Stelle in der Sage entscheidend dafür zu sprechen, dass sie in der Erzählung von *Gilgamesch*'s zwei Träumen ihr Urbild hat. Dann wäre der Knabe und Sohn der Witwe, aus dem das Leben entflohen ist und der durch Elias-*Eabani* wieder aufgeweckt wird, wohl der schlafende *Gilgamesch*, der durch Träume (von *Eabani*) aufgeweckt wird; der Knabe aber, auf den sich Elias dreimal in seinem Bette hinstreckt und den er dann seiner, des Knaben, Mutter übergibt, der Stern und der Mann, auf welche beide hinter einander *Gilgamesch* sich niederpresst und die er Derjenigen zu Füssen wirft, welche sie dann an Sohnes Statt annimmt. Vgl. unten die Episode mit Elisa's Totenerweckung, in der ebenfalls aus einem Schlafenden ein Gestorbener geworden ist (ebenso, wie je einmal in der Jakob- und in der Moses-Sage; s. o. p. 270 und p. 280), und in welcher sich eine im Epos erzählte Aufweckung eines Schlafenden ebenfalls als Auferweckung eines Toten darstellt. Dieselbe Episode also, aus der in der Moses-Sage u. A. Jahve's Absicht, Moses zu töten, in der Jakob-Sage Jakob's Kampf mit Jahve und in der Abraham-Sage eine Erscheinung Jahve's vor Abraham[1]) geworden ist (o. p. 233

1) Als einen Nachtrag zu dem Nachtrag auf p. 344 f. darf ich hier wohl geben: Auf p. 345 weiss ich nicht zu sagen, was der Umnennung des *Gilgamesch* in zwei einander entsprechenden Episoden der Jakob- und der

und p. 344 f.), hätte sich in der Elias-Sage zu einer Totenerweckung entwickelt!

Abraham-Sage zu Grunde liegt. Ich denke jetzt, dass man darüber kaum verschiedener Meinung sein kann: Abraham-*Gilgamesch*'s Umnennung steht in Verbindung mit seiner und seines Sohnes Beschneidung; an der entsprechenden Stelle ihrer Sagen wird Moses-*Gilgamesch*'s Sohn beschnitten und Jakob-*Gilgamesch* umgenannt; und die Namengebung findet bei den Juden bei Gelegenheit der Beschneidung statt. Also dürfte Abraham, und darum anscheinend auch Jakob, einmal umgenannt worden sein, weil er beschnitten wurde, Letzterer also bei Gelegenheit des Pnuel-Kampfes einmal beschnitten worden sein. Es fragt sich nun aber, warum der Beschneidungsakt nicht nur in der Moses- und der Abraham-Sage mit einem Reflex von *Gilgamesch*'s Träumen von *Eabani* verknüpft ist, sondern auch in der Jakob-Sage mit dem entsprechenden Reflex verknüpft gewesen wäre. Auch dafür indes dürfte der Grund in geringer Tiefe liegen. Die *Gilgamesch*-Sage ist nach Israel wenigstens in ziemlich derselben Gestalt gekommen, in der wir sie in Assyrien und Babylonien kennen. Das lässt sich aus dem Verhältnis der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen zu einander und zur Ursage erschliessen. Also dürfte auch die israelitische Tochtersage in ihrer ältesten Gestalt etwa von Jemand erzählt haben, den *Gilgamesch* — im Traum — seiner Mutter zu Füssen legt und den Diese dann an Sohnes Statt annimmt (vgl. o. p. 583 f. die Elias-Sage). War dieser Jemand nun, dessen Urbilder auf den aus der Wüste kommenden *Eabani* gedeutet werden, deshalb ursprünglich ein Nicht-Israelit, so musste er beschnitten werden! Somit dürfte die Moses-Sage, in deren Reflex von den Träumen *Gilgamesch*'s nicht auch Moses-*Gilgamesch*, sondern nur sein Sohn, und zwar von seiner Mutter Zippora, beschnitten wird, einen älteren Tatbestand aufweisen, als die Abraham-Sage, in der an entsprechender Stelle ausser Ismael u. A. auch Abraham-*Gilgamesch* beschnitten wird. Und für die Jakob-Sage liesse sich vermuten, dass die Pnuel-Episode mit ihrer Namengebung keine Beschneidung Jakob-*Gilgamesch*'s, sondern nur eine Beschneidung eines Sohnes von ihm (wohl Joseph's; s. o. p. 226) voraussetzt. Widrigenfalls hätte sich auch schon in der Jakob-Sage aus der Beschneidung des *Gilgamesch*-Sohnes dazu noch die des *Gilgamesch* selbst entwickelt, die aber, wie jene, verloren gegangen wäre und ihr einstiges Vorhandensein nur noch durch die Umnennung Jakob's verraten würde. — Uebrigens würde sich aus den obigen Erörterungen u. A. ergeben, dass der Sohn der Witwe von Sarepta, der Hierodule der Elisa-Elias-Sage, dem oben erwähnten Sohne der Zippora, einer Hierodule der Moses-Aaron-Sage (o. p. 133), entspricht. Ist Dieser nun zugleich ein Sohn Mosis, der in der Episode mit der Beschneidung ein *Gilgamesch* ist, so dürfte auch der Sohn der Witwe von Sarepta ursprünglich ebenfalls ein Sohn des Elias gewesen sein. Denn Dieser figuriert ja in der Auferweckungsszene, einem Gegenstück zu der

Gilgamesch's Mutter ist nun im Epos allem Anscheine nach eine Witwe. Denn er ist König, erscheint aber nicht als Usurpator, und sein Vater tritt nirgends im Epos auf. Damit wissen wir vielleicht, weshalb, oder weshalb vor Allem, die Frau in Sarepta, welche auch die Hierodule des Epos repräsentiert, eine Witwe ist: weil sie nicht nur dieser Hierodule, sondern auch der Mutter des *Gilgamesch* entspricht, mit der *Eabani* unmittelbar nach seinem Hierodulenabenteuer, in Erech angelangt, zusammengetroffen sein muss[1])[2]).

Wir überspringen nun Kapitel 18 des ersten Königsbuchs, mit der Karmel-Episode, als ein Kapitel, das uns vorläufig nicht interessiert, und machen in Kapitel 19 Halt. Elias flieht über Beer-Seba hinaus (wo er seinen Diener zurücklässt, wie Abraham seine zwei Diener vor dem Opferberge[3])) in die Wüste südlich von Palästina hinein, legt sich unter einen Wüstenstrauch, vielleicht einen Ginsterstrauch, und schläft lebensüberdrüssig ein. Da rührt ihn ein Engel an und gebietet ihm, zu essen, und er isst und trinkt Brot und Wasser, das er zu seinen Häupten findet. Dasselbe geschieht noch einmal, und dann geht er, also gestärkt, ohne wieder zu essen und zu trinken, 40 Tage und 40 Nächte hindurch, bis er zum Horeb, dem Berge Gottes, gelangt. Und dort nun offenbart sich ihm Gott in leisem Windessäuseln[4]) und befiehlt dem Verzagten, zurückzukehren.

Es hat sicherlich nicht erst unsrer Andeutung oben auf p. 582 f. bedurft, um den Einsichtigen alsbald erkennen zu lassen, dass hier handgreiflich *Eabani*'s Wüstenfluchtepisode zu Tage liegt: Elias-*Eabani*, der in die Wüste flieht, der 40 Tage lang hungert, dem dann, wie er lebensüberdrüssig

---

Episode mit der Beschneidung, als *Gilgamesch*. Folglich dürfte auch Elias einmal der Mann seiner »Hierodule« gewesen sein. Vgl. o. p. 582.

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 134 f.

2) Vgl. unten die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage. 3) Genesis 22, 5.

4) Septuaginta: *φωνὴ αὔρας λεπτῆς*.

und verzagt ist, Gott erscheint und befiehlt, zurückzukehren, ist *Eabani*, der in die Wüste flieht, dort über Hunger und Elend klagt, dem sich der Sonnengott offenbart, dem Dieser Lust am Leben zu erwecken sucht und damit nahe legt, nach Erech zurückzukehren. Und die Flucht des Elias in die Wüste entspricht daher Mosis Flucht in die Wüste von Midian, Jerobeam's Flucht nach Aegypten u. s. w. (s. o. p. 134, p. 195 f., p. 210, p. 221 ff., p. 226, p. 295 ff., p. 314, p. 362, p. 415 und p. 417 f., p. 440, p. 526 f. und p. 541 f.); und der Strauch, unter dem Elias liegt und schläft, dem flammenden Busch in der Moses-Sage, dem »verhüllten« Baume an der Stelle des späteren Bethel, an der Jakob übernachtet, in der Jakob-Sage, dem Busch[1]) in der Wüste, unter dem Ismael liegt, in der Abraham-Sage, dem Baume in der Nähe von Bethel in der Saul- und vielleicht auch dem Baume bei Bethel in der Jerobeam-Sage (o. p. 418)[2]); und das Brot, welches Elias in der Wüste gegeben wird, dem Brot, das Saul auf seiner Rückkehr von Samuel gegeben wird (o. p. 418); und Gott, der sich dem Elias am Horeb in leisem Windessäuseln offenbart und ihm befiehlt, zurückzukehren, entspricht Gott, der Moses am Horeb erscheint und ihm befiehlt, zurückzukehren, u. s. w., und dem Geiste, d. i. Hauche Gottes, der auf Saul herabkommt[3]), wie er von Samuel nach Gibea zurückkehrt (s. o. p. 134, p. 226, p. 296, p. 314, p. 418).

Saul erhält nun zwei Brote, Elias aber an entsprechender Stelle zweimal Brot. Bei den nahen zwischen der Saul-Samuel- und der Elisa-Elias-Sage bestehenden Beziehungen (s. oben, und unten p. 590 f., p. 592 u. s. w.) darf man wohl vermuten, dass die Zwei-Zahl den beiden Sagen nicht nur zufälliger Weise gemeinsam ist. In der Saul-Sage scheint

1) Im Hebräischen *sîach*. Elias liegt unter einem *rōtem* und Dies steht Hiob 30, 4 im Parallelismus mit *sîach*.

2) Vgl. unten die Jonas- und die Jesus- und in Band II die Buddha-Sage.

3) Vgl. unten die Jesus-Sage und in Band II die Buddha-Sage.

sie darin begründet zu sein, dass Saul in seiner »Wüstenfluchtepisode« von einem Diener begleitet ist (o. p. 418). Folglich hat in einer älteren Gestalt der Elias-Sage Elias in seiner »Wüstenfluchtepisode« vielleicht nur einmal gegessen, dabei aber mit seinem Diener, also einem zweiten Esser, zusammen, den er jetzt hinter Beer-Seba zurücklässt.

40 Tage und 40 Nächte isst Elias Nichts, bis er zum Berge Horeb kommt und Gott ihm erscheint; 40 Tage und 40 Nächte isst Moses ebenfalls Nichts auf dem Berge Horeb, auf dem ihm Gott erscheint[1]). Dies Letztere wird aber an einer ganz anderen Stelle der Sage erzählt, nämlich nicht an der Stelle, an der Moses als ein *Eabani* zum Horeb, als der Wüste des *Gilgamesch*-Epos, gekommen ist und ihm Gott im flammenden Busch erscheint, sondern an der Stelle, an der sich Moses auf dem Horeb-Sinai, wohl auch als ein *Gilgamesch* auf dem Götterberge (s. o. p. 126 f.), vor Allem aber als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge (o. p. 146 ff.) befindet. An welche Stelle das 40-tägige Fasten eigentlich hingehört, dürften nun das *Gilgamesch*-Epos und die Elias-Sage und ihre Parallelen zeigen: *Eabani*, der in die Wüste geflohen ist, klagt über Mangel an Nahrung, und israelitische *Gilgamesch*-Sagen zeigen noch deutliche Spuren davon (o. p. 418); auf dem Götterberge aber ist, soweit uns wenigstens der Text des Epos erhalten ist, nicht von Dgl. die Rede, und sicher nicht auf dem Sintflutberge. Also dürfte das 40-tägige Fasten in der Elias-Sage an richtiger, in der Moses-Sage jedoch nicht an ursprünglicher Stelle stehn[2]): Moses

---

1) S. Exodus 34, 28 und vgl. Exodus 24, 18.

2) S. unten die Jesus-Sage und in Band II die Buddha-Sage. Das 40tägige Fasten des Elias stammt also aus einer der Moses- und der Elias-Sage gemeinsamen Vorlage. In den 40 Tagen des Fastens geht Elias aus der Nähe von Beer-Seba zum Horeb hin, Moses aber bleibt während dieser Tage auf dem Horeb (ebenso wie Jesus in der Wüste), ohne eine weite Reise zu machen; ein Beweis dafür, mit wie wenig Recht man aus

fastet auf dem Horeb in seiner Sintflutbergepisode, in der ihm Jahve als Repräsentant auch des Gottes *Bēl* erscheint, statt in seiner Wüstenfluchtepisode, in der sich ihm Jahve als Repräsentant des Sonnengottes offenbart.

Auf dem Horeb befiehlt Gott dem Elias nun, Elisa, den Sohn des Saphat, von Abel-Mehola[1]), zum Propheten an seiner Statt zu salben. Darnach trifft Elias den Elisa beim Pflügen und wirft seinen Mantel auf ihn[2]), und führt so, scheint es, Gottes Befehl aus. Dass er ihn zugleich salbt, wird nicht besonders erwähnt, versteht sich aber anscheinend von selbst.

Elias zeigte sich uns bisher in der Hauptsache als ein *Eabani*, Elisa wird sich uns als ein *Gilgamesch* erweisen. Elias' Zusammentreffen mit Elisa nach seiner Wüstenflucht ist also ein Reflex davon, dass *Eabani* nach seiner Flucht in die Wüste wieder mit *Gilgamesch* zusammentrifft[3]), somit auch ein Gegenstück dazu, dass Saul, nachdem er nach Gibea heimgekehrt ist, bei der Königsauslosung

---

der Zeit, die Elias für seine Wanderung zum Horeb hin gebraucht haben soll, auf dessen Lage schliessen könnte. Dies gegen HOLZINGER, zum Exodus, p. 66.

1) Also wohl aus Manasse, wie Elias selbst. Denn Gideon verfolgt die Midianiter, welche aus der Ebene von Jesreel nach Osten oder Südosten fliehn, bis Abel-Mehola mit Israeliten aus Naphthali, Asser und Manasse, und bietet erst darnach die Leute von Ephraim auf (Richter, 6 f.).

2) I Kön. 19.

3) Es entspricht also genau dem Schema, dass Elias nach der Rückkehr vom Horeb zuerst Elisa trifft. Aber die alttestamentliche Kritik hält es für gesichert, dass zwischen I Kön. 19, 18 und 19 eine grössere Lücke klafft, in der einmal erzählt ward, wie Elias Hasael und Jehu zu Königen salbte (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 113). STADE (*Geschichte des Volkes Israel* I, p. 540, Anm.) weiss gar, was die Lücke veranlasst hat. In Wirklichkeit sind jedoch, wie die Ursage und die Parallelsagen zur Elisa-Elias-Sage zeigen, die Verse, die in I Kön. 19 von Hasael und Jehu handeln, jedenfalls in der Hauptsache, und, soweit sie von Hasael und Jehu handeln, durchaus eine sekundäre Wucherung. Von diesen Versen erweist sich als ein alter Bestandteil nur der in Vers 15 dem Elias gegebene Befehl, zurückzukehren. S. o. p. 586 f.

mit Samuel zusammenkommt (s. o. p. 421 f.). Derselbe Samuel aber trifft vorher schon mit Saul zusammen, als ein israelitischer *Eabani*, der zum ersten Mal mit einem israelitischen *Gilgamesch* zusammentrifft, und salbt ihn dann zum König, als ein babylonischer *Gilgamesch*, der *Eabani* königliche Ehren zu teil werden lässt, salbt ihn, was Elias mit Elisa nach der Horeb-Episode tun soll; und an gleicher Stelle der Jerobeam-Sage kündigt Ahia-*Eabani* dem Jerobeam-*Gilgamesch* das Königtum über die zehn Stämme an (s. o. p. 415 ff.). Somit begreift das Zusammentreffen des Elias mit Elisa Zweierlei in sich, nämlich *Gilgamesch*'s erstes und sein zweites Zusammentreffen mit *Eabani*; und wir wissen nunmehr, warum das erste, welches vor der Horeb-Episode erwartet werden musste, dort in der Erzählung nicht vorhanden ist (o. p. 583). Die Elisa-Elias-Sage bietet also einen ganz ähnlichen Tatbestand, wie die Moses-, die Jakob- und die David-Nathan-Jonathan-Sage (o. p. 134 f., p. 235 und p. 442), und einen umgekehrten wie die Jerobeam-Sage, in der sich nur das erste Zusammentreffen zwischen *Gilgamesch* und *Eabani*, und zwar an der Stelle dieses ersten Zusammentreffens, erhalten hat (o. p. 216).

Insofern also Elias nach seiner Rückkehr vom Horeb Elisa trifft, ist er ein *Eabani*, der nach seiner Flucht in die Wüste wieder mit *Gilgamesch* zusammentrifft, ebenso wie Saul-*Gilgamesch*, der nach seiner Rückkehr von Samuel nach Gibea zum zweiten Male mit Samuel zusammentrifft. Das geschieht damals, als Saul von, oder doch vor Samuel zum Könige ausgelost wird, und bei dieser Auslosung ist Samuel ein *Bēl*, der Demjenigen die Königswürde verspricht, der den Löwen bezwingen werde, und Saul dessen nachmaliger Bezwinger (o. p. 421). Der Auslosung Saul's zum Könige durch Samuel entspricht nun aber gewiss, dass Elias seinen Mantel auf Elisa wirft und ihm so symbolisch anzeigt, dass seine Prophetenwürde auf ihn übergehen solle. Also stehn wir mit der Szene zwischen Elisa und Elias bereits dort, wo wir nach dem Schema unmittelbar

hinter der Wüstenflucht stehn müssten, nämlich in den Vorgängen vor dem Löwenkampf; und sind somit der den Mantel werfende Elias-*Eabani* und Elisa-*Gilgamesch*, auf den er geworfen wird, wie der auslosende Samuel-*Eabani* und der ausgeloste Saul-*Gilgamesch*, 1. die zum zweiten Mal mit einander zusammentreffenden Freunde *Gilgamesch* und *Eabani* und (deshalb auch) 2. *Bēl*, der das Königtum verspricht, und der Gott, dem es versprochen wird. Abermals finden wir also in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, dass der *Gilgamesch* die Rolle des Siegers im Löwenkampfe übernommen hat (s. o. p. 420 f.).

Damit ist aber alsbald etwas Weiteres klar. Indem *Bēl*, der Herr der Länder, das Königtum verspricht, verheisst er die Nachfolge in seiner eigenen Herrschaft. Dieser *Bēl* wird nun durch Elias dargestellt, der Elisa zu seinem Nachfolger ernennt. Folglich ist Elisa als Nachfolger des Elias eigentlich der Löwenbezwinger als Nachfolger *Bēl*'s, nicht aber etwa ein babylonischer *Gilgamesch*. Das also erklärt es uns wohl auch, warum Elisa, obwohl zum Nachfolger des Elias ernannt, Dessen Amt vorläufig nicht antritt. Ist Elias doch vor Allem ein *Eabani*, der in seiner Sage noch weiter als Prophet mitzuwirken hat. Dass Elisa sein Amt nicht alsbald antritt, hat aber schon darin seinen Grund, dass er, auf den der Mantel geworfen wird, der Bezwinger des Löwen vor dem Löwenkampfe ist, und Diesem erst nach dem Kampfe die Königsherrschaft *Bēl*'s verliehen wird (vgl. o. p. 421 f.). Und wenn nun dieser *Bēl* in der Saul-Sage durch Samuel dargestellt wird, der Saul zum König auslosen lässt, so erhellt auch unmittelbar, warum Samuel, nachdem Saul den König »Schlange« besiegt hat und König geworden ist, sich vom Volke, als zu alt geworden, verabschiedet: er ist ja auch ein *Bēl*, der die Herrschaft seinem Nachfolger übertragen hat. Ich muss also nunmehr Etwas, das ich o. p. 426 über I Sam. 12 gesagt habe, durch einen Zusatz ergänzen: Wenn auch die Idee des Kapitels — ein *Eabani* verabschiedet

sich von seinem Volk —, soweit wir sehn können, ohne ein Vorbild in der Ursage ist, so wurzelt sie doch jedenfalls im letzten Grunde darin und hat sich aus ihr heraus auf eine noch erkennbare Art entwickelt.

Elisa, den Elias beim Pflügen getroffen und auf den er seinen Mantel geworfen hat, geht alsbald heim, schlachtet zwei Rinder, kocht sie mit dem »Gerät der Rinder« und verteilt sie unter das »Volk«, d. h. unter eine Anzahl Menschen[1]). Dass Elias auf Elisa seinen Mantel wirft, soll nun eine Parallele dazu sein, dass Samuel den Saul zum Könige auslosen lässt oder selbst auslost. Und hiernach wird nun Folgendes erzählt: Saul kehrt zunächst nach Hause zurück[2]). Als dann bald darauf Leute von Jabes nach Gibea gekommen sind, zieht er grade hinter seinen Rindern, vom Pflügen(?) herkommend, heim. Und nun schlachtet er zwei Rinder und schickt deren Stücke im ganzen Volke Israel herum (o. p. 423 f.)![3]).

Durch die Entdeckung dieser Parallele haben wir nun wohl zugleich den Ursinn von Saul's Rinderzerstückelung und der Herumsendung der Stücke aufgedeckt. Denn wenn Elisa beim Kochen der zwei Rinder offenbar das Gerät verbrennt, um damit symbolisch anzudeuten, dass er seinen bisherigen Beruf aufgibt, aus dem er, in Uebereinstimmung mit der Ursage, jählings herausgerissen ist (o. p. 423)[4]), so soll doch wohl die Verteilung der zwei Rinder Dasselbe ausdrücken. Aus den Leuten — *ʿām* —, die wir noch in der Elisa-Sage finden, wäre dann in der Saul-Sage das ganze Volk — ebenfalls *ʿām* — Israel geworden, zu dem

---

1) I Kön. 19. 2) I Sam. 10, 26.

3) Dass die Berufung Elisa's vom Pfluge weg ein Seitenstück zu Saul's Berufung ist, hat man natürlich schon längst bemerkt. Vgl. Winckler, *Geschichte Israels*, II, p. 156, in der *Orientalistischen Litterar-Zeitung* 1901, p. 148 und in *Keilinschr. u. d. alte Test.*[3], 256.

4) Vgl. unten die Gideon- und die Jesus-Sage und in Band II die Cincinnatus-Sage und Anderes.

nun die Stücke hingeschickt werden müssen. Und in der Sage vom Leviten wäre endlich das tote Kebsweib, dessen zwölf Stücke in ganz Israel herumgeschickt werden, an die Stelle der toten Rinder getreten (vgl. o. p. 424).

Elisa entspricht also bei seinem ersten Auftreten dem *Gilgamesch* Saul, scheint also ein *Gilgamesch* zu sein, Elisa-*Elîschâ'*, dessen Name uns an den Namen Josua-*Jehôschûa'* für mehrere *Gilgamesch*-Gestalten (o. p. 159 ff., p. 181 ff. und p. 189 ff.)[1]) erinnern muss. Denn *Elî-* bedeutet »mein Gott«, und *Jehô* ist bekanntlich eine, vorne in Eigennamen gebrauchte, Form des Namens Jahve, *schâ'* wird man aber doch kaum von *schûa'* trennen können[2]). Folglich scheint der *Gilgamesch*-Name *Elîschâ'* ein Synonym von dem *Gilgamesch*-Namen *Jehôschûa'*, und darum allein schon Dessen Träger sagenhaft zu sein.

In den bisher erörterten Stücken seiner Sage — Reflexen von *Eabani*'s Aufenthalt in der Wüste, seiner Hierodulenepisode, *Gilgamesch*'s zwei Träumen, *Eabani*'s erstem Zusammentreffen mit *Gilgamesch*, der Verleihung königlicher Ehren durch *Gilgamesch* an *Eabani*, *Eabani*'s Flucht in die Wüste, seinem zweiten Zusammentreffen mit *Gilgamesch*, der Auslobung der Königsherrschaft durch *Bêl* — tritt andrerseits Elias zumeist als ein *Eabani* auf, und auch weiterhin bleibt er noch ein *Eabani*. Das scheint aber, soweit ersichtlich, im Widerspruch mit allen bisher analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen zu stehn, in denen von der Hierodulenepisode an bis zu *Eabani*'s Rückkehr aus der Wüste, diese eingeschlossen, die Rollen des *Gilgamesch* und des *Eabani* beinahe glatt mit einander vertauscht sind oder doch einmal gewesen sein können (s. zuletzt p. 528): Nicht Samuel-*Eabani*, sondern Saul-*Gilgamesch* wird als ein *Eabani* gastlich aufgenommen, zum Könige gesalbt, geht heim, bekommt zwei Brote, erfährt das Herab-

1) S. auch unten die Jesus-Sage.

2) So denkt auch PRAETORIUS in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft LIX*, p. 341.

kommen des Geistes Gottes u. s. w. Somit würden wir erwarten, dass Elisa, und nicht Elias, sich im Flusstale Krith aufhält, dass Elisa, nicht Elias, zu der Witwe von Sarepta als zu der Hierodule des Epos hinzieht, dass Elisa, nicht Elias, zum Horeb hinflieht u. s. w. Oben p. 216 haben wir als Grund der Rollenvertauschung vermutet, dass zunächst der *Eabani*, dem von *Gilgamesch* königliche Ehren erwiesen werden, mit dem Könige *Gilgamesch* vereinerleit wurde, also zuerst aus dem *Eabani*, der zu *Gilgamesch* kommt, ein *Gilgamesch* und aus Diesem deshalb ein *Eabani* geworden ist, und dass dann die Rollenvertauschung nach vorwärts und rückwärts übergegriffen hat. Nun aber ist im Uebrigen zwar in dem bereits von uns analysierten Teil der Elisa-Elias-Sage Elias, der auch nachher ein *Eabani* ist, zumeist ein *Eabani*, aber grade auch in dem Stück der Sage, von dem nach unsrer Vermutung die Rollenvertauschung ihren Ausgang genommen haben könnte, ein *Gilgamesch*: Elias soll auf Jahve's Befehl Elisa salben, als Gegenstück auch zu Samuel, als einem *Gilgamesch*, der Saul auf Jahve's Befehl zum Könige salbt. Das scheint also einerseits unsre Vermutung zu bestätigen und zugleich zu zeigen, dass sich die Elisa-Elias-Sage noch in einem relativ alten Entwicklungsstadium befindet. Warum auch nicht? Alle bisher besprochenen Sagen sind südlich von Manasse, der Heimat der Elisa-Elias-Sage, heimisch, könnten also an sich sehr wohl eine gemeinsame Entwicklung zeigen, welche diese noch nicht erfahren hätte. Allein — Dies müssen wir hier, gegen die sonst von uns befolgte Methode, vorausnehmen — unten wird sich zeigen, dass die nördlich von Manasse heimischen Sagen von Tobias, Baesa (?), Jonas und Jesus auch die in Rede stehende Rollenvertauschung, entweder noch deutlich oder doch in Spuren, erkennen lassen, und demnach sowohl alle israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, die nördlich, als auch alle, die südlich von der Heimat der Elisa-Elias-Sage zu Hause sind, sie voraussetzen. Das macht es doch recht unwahrscheinlich, dass diese allein, im Unterschiede von

all' jenen anderen *Gilgamesch*-Sagen, in gewissen Punkten eine ältere Entwicklungsstufe einnimmt.

Nun hat aber anscheinend auch noch an einer andern Stelle der Sage — soweit erkennbar, in vollkommener äusserlicher Uebereinstimmung mit den anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen — der *Eabani* Elias Etwas an sich gerissen, das nicht von Anfang an dem *Eabani* gehört hat: Derselbe Elias spielt bei der Totenerweckung in Sarepta die Rolle des *Gilgamesch*, der vorher und dann in der Horeb-Episode die des *Eabani* spielt (o. p. 579 ff., 583 f., 586 ff.); und in den entsprechenden Episoden der Moses-, der Jakob- und der Abraham-Sage ist sein Gegenstück eben Derselbe — nämlich Moses-, Jakob-, bezw. Abraham-*Gilgamesch* —, welcher unmittelbar vorher und nachher oder doch vorher ein *Eabani* ist (s. o. p. 584 Anm., sowie p. 133 f., p. 233 ff., p. 295 ff. und p. 344 f.); und es dürfte doch das Nächstliegende sein, anzunehmen, dass die Vereinerleiung in der Elisa-Elias-Sage gleichen Ursprungs, wie die analoge in den anderen drei Sagen, und nicht einem für sich stehenden Vorgange lediglich innerhalb dieser einzelnen Sage zu danken ist. In den drei andern Sagen hat sie indes ihren Grund in der für israelitische *Gilgamesch*-Sagen nachgewiesenen Rollenvertauschung. Also dürfte auch die Elisa-Elias-Sage einmal diese Rollenvertauschung gekannt haben. Und somit dürften in den zwei Fällen, in denen in der Elisa-Elias-Sage Elias ein ursprünglicher *Gilgamesch* ist, nicht etwa lediglich die Ansätze zu der Rollenvertauschung in den übrigen *Gilgamesch*-Sagen zu erkennen sein, sondern Spuren von ihr, nicht unvollendet gebliebene Mauerstücke, sondern Stücke einer vollendeten Mauer. Das heisst: in der Elisa-Elias-Sage dürfte der *Eabani* vorher an den *Gilgamesch* verlorenes Terrain von ihm wieder gewonnen haben, wie er fraglos dem *Gilgamesch* anderes Terrain entrissen hat (s. u. p. 608). »Und warum?« wird man fragen. Warum Das geschehen musste, weiss ich nun allerdings nicht zu sagen. Indes, wie Das geschehen konnte, sieht Jeder:

Elias-*Eabani* und Elisa-*Gilgamesch* haben ja den gleichen Beruf, sind ja Beide Propheten.

Mit der Erkenntnis, dass Elisa's Berufung durch Elias nach der Rückkehr vom Horeb der Auslosung Saul's durch Samuel nach Saul's erster Rückkehr nach Gibea und damit der Verheissung der Königsherrschaft durch *Bēl* an den Sieger im Kampf gegen den Löwen der Schlangenplage entspricht, muss die Erwartung aufsteigen, hinter jener Berufung ein Gegenstück zu Saul's erfolgreichem Kampf gegen den grausamen Ammoniter-König Nahas, d. i. »Schlange«, der Jabes umlagert und von Saul in die Flucht geschlagen wird, und einen Reflex des ihm zu Grunde liegenden Kampfes (o. p. 420 ff.) zu finden. Unsre Erwartung wird nicht getäuscht. Denn es folgt unmittelbar auf die Berufung und die Verteilung der zwei Rinder so gut ein siegreicher Kampf gegen ein Samaria umlagerndes Heer des harten Syrer-Königs *Benhadad*, der in die Flucht geschlagen wird, wie Saul's Kampf gegen den König »Schlange« seiner Auslosung zum Könige und der Zerstückelung der zwei Rinder[1][2]. Der geschlagene und fliehende harte Benhadad ist also die Schlange der Elisa-Elias-Sage, wie der geschlagene und fliehende grausame Nahas, der fliehende harte Pharao und der fliehende harte Rehabeam die Schlange der Sagen von Saul, Moses und Jerobeam (p. 420 f.). Geschlagen wird nun Benhadad von Ahab, dem Könige von Israel, welcher »die Schlacht bindet«[3] und dessen Leute gegen Benhadad kämpfen.

---

1) I Kön. 20.

2) BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 117, vermisst eine, nach ihm verloren gegangene, Vorgeschichte von Ahab's Syrer-Kriegen. Aber keine der alttestamentlichen Sagen kennt eine Vorgeschichte zu deren Gegenstücken. Jenseits des ersten feindlichen Auftretens des der Schlange entsprechenden Landes-, Volks- oder persönlichen Feindes hat keine dieser Sagen eine Fortsetzung nach rückwärts.

3) »Die Schlacht binden« ist wohl so Viel, wie» das Heer in Schlachtordnung aufstellen«. Im Assyrischen entsprechen jedenfalls die Redensarten *ta(ā)cha(ā)zu k(q)assāru* und *tachazu rakāsu* (s. DELITZSCH, *Assyr. Hand-*

Ahab entspricht also in der Sage dem Sieger im Löwen-Kampfe. Und da Der sonst in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage durch den *Gilgamesch* ersetzt ist (o. p. 420), so scheint Ahab, statt schlechthin nur den Sieger im Löwenkampfe zu repräsentieren, ebenso wie Elisa (s. o. p. 593) ein *Gilgamesch* zu sein. Während also Moses-*Gilgamesch* nicht nur als ein Führer seines Volks, sondern auch als ein Prophet gilt, Jerobeam-*Gilgamesch* aber sowie Saul- und David-*Gilgamesch* nur als Könige auftreten und andere *Gilgamesch*-Gestalten (Josua I etc.) nur als Führer des Volks und Dgl. (s. o. p. 125 ff., p. 209 ff., p. 406 ff., p. 474 ff., p. 159 ff. etc.), scheint sich in der Elisa-Elias-Sage *Gilgamesch* in einen König und einen Propheten gespalten zu haben.

Dem Kampfe gegen den Löwen der Schlangen- und Löwen-Plage geht ein Zwiegespräch zwischen *Bēl* und einem Gotte, vermutlich dem nachherigen Besieger des Löwen — und der Schlange —, vorher. Einen ersten Reflex davon erkannten wir in der Moses-Sage in einem Gespräch zwischen Gott und Moses am Berge Horeb (o. p. 139). Andrerseits ist in der Saul-Sage der Prophet Samuel, der Saul zum Könige auslost, und in unsrer Sage der Prophet Elias, der seinen Mantel auf Elisa wirft und ihn zu seinem Nachfolger macht, ein Repräsentant des Gottes *Bēl*, der dem Sieger im Löwenkampf die Königsherrschaft verheisst (o. p. 590 f.). Es kann darum kaum zweifelhaft sein, dass jenes Zwiegespräch in der Elisa-Elias-Sage ferner vertreten ist in Worten, die Ahab, der Sieger im »Löwenkampf« der Elisa-Elias-Sage, vor dem Kampf mit einem Propheten wechselt: Ein Prophet, also wohl — jedenfalls ursprünglich einmal — Elias, verkündet dem Ahab im Auftrage Jahve's, dass Dieser Benhadad in seine Hand geben werde. Ahab fragt darauf: »Durch Wen?«, worauf der Prophet im Auftrage Jahve's antwortet: »Durch die

wörterbuch, p. 591 und p. 620), mit einer derartigen Bedeutung. Denn deren wörtliche Bedeutung ist »die Schlacht binden«.

(jungen) Leute der Landvögte«. Hierauf fragt Ahab weiter: »Wer soll die Schlacht »binden««?[1]), und erhält nun zur Antwort: »Du.«[2]). Dieses Zwiegespräch scheint also im letzten Grunde *Bēl*'s Frage an die Götter: »Wer wird hingehn und den Löwe[n töten]?« wiederzuspiegeln, sowie den von *Bēl* an *Tischchu*[3]) gerichteten Befehl, dass er, grade er, in den Kampf ziehe und den Löwen töte[4]).

Wir haben oben p. 425 hervorgehoben, dass in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen die erste Plage, nämlich die Löwen- und Schlangen-Plage, und die auf die sieben Plagen folgende Sintflutepisode an einander herangerückt worden sind. So folgt in der Saul-Sage unmittelbar auf einen Reflex jener Plage, nämlich die Ammoniter-Episode, ein Reflex der Sintflut, nämlich ein glücklicher Philister-Kampf u. s. w. (o. p. 426 ff.). Bei den engen, von uns festgestellten, Beziehungen grade zwischen der Saul-Samuel- und der Elisa-Elias-Sage lässt es sich darum immerhin vermuten, dass in dieser auf den ersten glücklichen Kampf gegen die Syrer ein Reflex der Sintflutepisode, und zwar auch ein glücklicher Kampf mit allerlei Nebenumständen folgt. Und wirklich werden wir abermals nicht enttäuscht: es folgt ein zweiter glücklicher Kampf, allerdings wieder (s. darüber unten) gegen die Syrer und nicht etwa gegen ein anderes Volk: Benhadad zieht zum zweiten Male heran und lagert sich bei Aphek, und Ahab ihm gegenüber. Am siebenten Tage erst kommt's zur Schlacht. Die Syrer verlieren 100000 Mann, und die übrig gebliebenen 27000 fliehen nach Aphek hinein. Da stürzt die Stadtmauer ein und begräbt sie unter sich, mit Ausnahme nur[5]) ihres Königs, welcher sein Leben rettet[6]). Von einem siebentägigen Lagern und einem wunderbaren Einsturz von Stadtmauern darnach können wir nicht lesen, ohne an Jericho zu denken: An einem siebenten Tage stürzen, nachdem

---

1) S. dazu oben p. 596. 2) I Kön. 20, 13 ff.

3) Zum Namen *Tischchu* s. o. p. 139 Anm. 3.

4) Vgl. die Jephthah-Sage. 5) Gegen I Kön. 20, 31 ff. 6) I Kön. 20.

bis dahin die Israeliten Jericho belagert haben, die Mauern der Stadt auf wunderbare Weise ein[1]). Das geschieht aber in einer Sintflutepisode (o. p. 160 f.; vgl. p. 172 und p. 301 f.), so gut wie der wunderbare Einsturz des Tempels in Gaza zu einer Sintflutepisode gehört (s. o. p. 396). Also dürfte es vollkommen sicher sein, dass auch der Kampf bei Aphek mit Dem, was ihm unmittelbar folgt, in der Tat zu einer Sintflutepisode gehört. Die einstürzenden Mauern von Aphek repräsentieren also, so gut wie die einstürzenden Mauern von Jericho und der einstürzende Tempel in Gaza, die in der Sintflut einstürzende Xisuthros-Stadt, und im letzten Grunde auch die anderen in der Sintflut einstürzenden Städte der Erde; und die unter der Mauer von Aphek, ausser Benhadad, sämtlich begrabenen (sowie die vorher bei Aphek getöteten) Syrer die in der Sintflut untergehenden sämtlichen Bewohner der Xisuthros-Stadt bezw. Menschen überhaupt, ausser Xisuthros und seiner Familie; und eine Sieben-Zahl von Tagen stammt also abermals aus der babylonischen Sintflutepisode (s. o. p. 148 f., p. 160 f., p. 245 und p. 425 f.)[2]).

1) Vgl. BENZINGER, der (zu den Büchern der Könige, p. 120), ohne eine Ahnung von einem inneren Zusammenhang haben zu können, sagt: »Oder soll am Ende ein wunderbarer Einsturz der Mauer, wie bei Jericho, berichtet werden?«.

2) Die alttestamentliche Kritik streicht die zwei ersten Syrer-Kriege Ahab's — ebenso wie seinen letzten — aus der eigentlichen Elias-Sage, und hält sie auch wohl für älter als diese; wie man sieht und sehn wird, mit Unrecht. Die Gründe für eine Streichung (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 116 f.) würden Harmlose überzeugen können, wenn wir nicht das *Gilgamesch*-Epos und dessen zahlreiche Absenker hätten. Uebrigens mag es sein, dass die Erzählungen von den Syrer-Kriegen sich wirklich von ihrer Umgebung abheben; obschon ich freilich keine Empfindung dafür habe. Jedenfalls aber könnte die behauptete Doppelheit von Ahab's Charakter — Ahab soll in den Syrer-Kriegen ein Anderer, wie vorher, sein — ihre Erklärung einfach darin finden, dass er nicht nur als ein *Gilgamesch*, sondern auch als ein *Bēl* auftritt, welcher in der Sintflutepisode dem Xisuthros zürnt und ihn verderben will (s. u. p. 606), und könnte also keine Quellenscheidung motivieren helfen. Um so weniger, als Ahab im zweiten Syrer-Kriege ein *Gilgamesch* und ein *Bēl* ist! S. u. p. 619 f.

Dem Einsturz der Mauern von Jericho geht als ein weiteres Stück einer Sintflutepisode Josua's Durchzug durch den entleerten Jordan vorher; und diesem steht in der Moses-Sage ein ähnliches Ereignis zur Seite (o. p. 159 f.). Darnach zieht Moses zum Sinai, als zu einem Sintflutberge, hin. Dort, auf und bei dem Berge, werden Gesetze, u. A. gegen den Kult der fremden Götter, erlassen, wird ein Altar errichtet, werden »12 Malstein« aufgestellt, wird Jahve geopfert, und hierauf essen und trinken Moses, Aaron, Nadab und Abihu und 70 Aelteste im Anschaun Gottes auf dem Berge. Sodann verschwindet Moses als ein verschwindender und zu den Göttern hin entrückter Xisuthros in den Wolken (o. p. 147 ff.). Vor dem Durchzug durch das Schilfmeer verfolgt der Pharao Moses und die Kinder Israel als ein *Bēl*, der Xisuthros verderben will (o. p. 214), wie Laban den Jakob u. s. w. Besonderes Interesse hat hier für uns die Verfolgung des David-*Gilgamesch*-Xisuthros durch Saul als einen *Bēl*: Ehe Dieser sich selbst auf den Weg macht, um sich David's, als eines Xisuthros, zu bemächtigen (s. o. p. 441), schickt er dreimal nach einander hinter ihm her Leute aus. Aber jedesmal kommt der Geist Gottes über die Leute, sodass sie in Verzückung geraten und nun David Nichts antun[1]).

Die eben erwähnten Stücke von Sintflutepisoden, zu denen wir in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage bereits zahlreiche Seitenstücke gefunden haben (s. o. p. 152 f., p. 163 ff., p. 175 ff., p. 183 ff., p. 189 ff., p. 214, p. 243 ff., p. 284, p. 301, p. 305, p. 318 ff., p. 376, p. 380 ff., p. 427 ff., p. 432 ff., p. 439 ff., p. 476 f. und p. 486 ff.), sind nun alle in der Elisa-Elias-Sage vertreten, zwar nicht an der ihnen zukommenden Stelle, doch aber an Stellen, die eigentlich leer sein müssten, also dass die den Stücken entsprechenden Stücke in der Elisa-Elias-Sage sich wenigstens noch deutlich unmittelbar als verirrte und anderswoher stammende Sprengstücke dokumentieren.

1) I Sam. 19.

Wie Moses durch das Schilfmeer, wie Josua bei Jericho durch den Jordan, so geht Elias trocknen Fusses bei Jericho durch den Jordan, und dann fährt er in Moab, oder etwas nördlich davon, gen Himmel[1]). In Moab, oder etwas nördlich davon, ist also sein Sintflutberg zu denken, wie in der Moses-, der Abraham- und wohl auch in der Jakob-Sage ein Sintflutberg in Moab oder nördlich davon (o. p. 152 f., p. 284 und p. 305), wie ein solcher in der Jakob- und der Saul-Sage in Gilead, nördlich von Moab und östlich vom Jordan, liegt (o. p. 243 f., p. 431 und p. 471 f.).

In Elias' Himmelfahrt — natürlich zu Gott hin — nach der Durchschreitung des Jordan hätten wir also zum ersten Mal innerhalb einer *Gilgamesch*-Sage (vgl. indes o. p. 193 f.) ein unmittelbar verständliches und unverstümmeltes Echo von Xisuthros' Verschwinden zu den Göttern hin nach der Flut. Wieder aber (vgl. o. p. 149 und p. 194) weiss die israelitische Sage Nichts mehr davon, dass der Xisuthros nach dem fernen Westen hin entrückt wird. Dabei hat die Elisa-Elias-Sage andrerseits noch einen kleinen Zug bewahrt, der in allen bisher analysierten Sagen[2]) verloren gegangen ist: Xisuthros wird, nachdem

1) II Kön. 2. Mit 2 Kön. Kap. 2 soll eine neue Quelle, eine Serie von Elisa-Geschichten, beginnen, die mit den vorhergehenden Elias-Geschichten erst durch einen Redaktor zusammengeschweisst worden seien (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 106 und 129 f.). Die für eine solche Annahme vorgebrachten Gründe sind aber meines Erachtens ganz unzureichend, und jedenfalls bilden die »Elias«- und die »Elisa-Geschichten« von Haus aus eine Sage und sind die einen von Haus aus eine unmittelbare Fortsetzung der andern. Das ist ein völlig sicheres Ergebnis unsrer Untersuchungen. Andrerseits könnte man schliesslich wenigstens in gewisser Weise mit der Annahme Recht haben, dass sich in der Geschichte von Elias' Himmelfahrt eine engere Zugehörigkeit zu den Elisa-Geschichten verrate (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 130). Denn es ist recht wahrscheinlich, dass die Himmelfahrt ursprünglich nicht von Elias, sondern von Elisa erzählt wurde (s. unten). Nur wüsste ich freilich nicht, worin sich eine solche engere Zusammengehörigkeit wirklich verriete; und übrigens ginge sie die Textkritik Nichts an, sondern nur die Sagenanalyse.

er verschwunden ist, von den Archengenossen, die ihn nicht haben verschwinden sehn, gesucht; und ebenso Elias, nachdem er — nur Elisa sichtbar — gen Himmel gefahren ist, von 50 Leuten, die sich bei Prophetenjüngern befinden[1]). Hier zeigt sich also abermals in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage ein Zug, den wohl Berosus (o. p. 45), nicht aber der uns im Zusammenhang des *Gilgamesch*-Epos erhaltene babylonische Sintflutbericht kennt. Abermals. Denn die mit Xisuthros zusammen entrückte Tochter dieses Mannes kennt ja im Unterschiede von diesem Bericht nicht nur Berosus, sondern auch die israelitische Sage (s. zuletzt o. p. 515 f.)[2]).

Ein Gegenstück zu David's, als eines Xisuthros, Verfolgung durch Saul, als einen *Bēl*, und seine Boten (o. p. 600) findet sich in II Kön. 1[3]), und zwar mit Elias abermals als Xisuthros. Der König Ahasja von Israel, Elias' Landesherr, sucht ihn in seine Gewalt zu bringen. Dreimal schickt er darum 51 Leute aus, derweil Elias sich auf dem Gipfel eines Berges befindet. Aber Feuer vom Himmel verzehrt die zwei ersten Abteilungen, und mit der dritten geht Elias erst davon, nachdem ihn ein Engel geheissen hat, ohne Furcht mitzugehn. Darnach trifft er mit Ahasja zusammen, ohne dass ihm Etwas geschieht. In dieser Geschichte ist also Elias auf dem Berge ein Gegenstück zu David in Rama, d. i. »Höhe«, als einem Xisuthros auf dem Sintflutberge, Ahasja zu Saul als einem *Bēl*, die drei Abteilungen zu den drei Abteilungen, und das Feuer vom Himmel zu dem — vom Himmel herabkommenden — »Geist Gottes«[4]); und, dass Ahasja sich nicht an

---

2) Vgl. aber unten die Jesus-Sage.

1) II Kön. 2.

2) Und die griechische Sage. S. unten in Band II die Odysseus-Eumäus-Sage.

3) S. Budde, zu den Büchern Samuel, p. 139, und Benzinger, zu den Büchern der Könige, p. 127.

4) Zum Ersatz des Geistes Gottes durch Feuer vgl. Zimmern in *Keilinschriften und das Alte Testament*³, p. 418 f.

Elias vergreift, ist ferner eine Parallele dazu, dass Saul infolge seiner Gottbegeisterung David Nichts zuleide tut, geht folglich darauf zurück, dass *Bēl*, von *Ea* zur Milde ermahnt, seine Absicht, Xisuthros zu verderben, aufgibt (o. p. 441). Somit geht auch im letzten Grunde nicht nur die Gottbegeisterung der drei von Saul ausgesandten Abteilungen, sondern sogar das Feuer vom Himmel in der Elias-Sage, das die zwei Abteilungen verzehrt, — auf *Ea*'s Ermahnung zur Milde zurück!

Als Elias zu Ahasja gekommen ist, verkündet er ihm den Tod, und darnach stirbt Dieser, und sein Bruder Joram folgt ihm in der Regierung[1]). Dass Dies ursprünglich mit der vorhergehenden Geschichte verknüpft gewesen sei, ist ganz unerweislich, vielmehr sicher, dass es nach den Parallelen fast genau am Ende der Elisa-Elias-Sage erwartet werden könnte (s. unten), während die vorhergehende Geschichte von den gegen Elias ausgesandten drei Abteilungen als ein Stück einer Sintflutepisode ihren richtigen Platz ganz anderswo, nämlich unmittelbar hinter (dem ersten oder) dem zweiten Syrer-Kriege, hat (o. p. 598 f.). Wenn darum der Notiz über Joram's Tronbesteigung Elias' Gang zum und durch den Jordan und seine Himmelfahrt in einer Sintflutepisode (o. p. 601) folgt, so kann Dies einmal die unmittelbare Fortsetzung der Geschichte von den gegen Elias ausgesandten drei Abteilungen gewesen sein. Diese Geschichte also und die entsprechende in der David-Sage befanden sich wohl einmal in dem gleichen Verbande, indem sie beide mit einem Stück einer Sintflutepisode verknüpft waren. Somit dürften sie beide bodenständige Teile ihrer Sagen sein und nicht etwa eine von ihnen ein Nachtrag eines Redaktors[2]).

Die drei Abteilungen werden also in zwei Sintflutepisoden nach einander gegen den Xisuthros ausgeschickt.

---

1) II Kön. 1, 16 f.

2) Dies gegen BUDDE. Vgl. o. p. 479 Anm. 1.

Andrerseits aber ziehn gegen Saul-*Gilgamesch*-Xisuthros in seiner Sintflutepisode (o. p. 426 ff.), allerdings gleichzeitig, drei Abteilungen der Philister heran[1]), und dieses, keiner Erklärung bedürftige, Motiv dreier Heeresabteilungen (Zentrum, rechter und linker Flügel) begegnet uns häufig genug auch sonst in der israelitischen Sage[2]). Sollte nun aus diesem Motiv das Motiv der drei nach einander ausgesandten Abteilungen entstanden oder doch dieses an Stelle des anderen Motivs getreten sein?

Oben p. 598 f. erkannten wir, dass die Aphek-Episode ebenso gut ein Stück einer Sintflutepisode ist, wie das oben erörterte Stück der Elias-Sage von der Aussendung der ersten 51 Mann an bis zu Elias' Himmelfahrt. Dies Stück ist nun aber von jener Episode durch eine Reihe von Episoden getrennt, und jene, die Aphek-Episode, steht, wie wir sahen, an ihrer ursprünglichen Stelle. Also wird zu fragen sein, was denn die Lossprengung und Verschlagung des Stücks veranlasst hat. Nun ist Elias, der in diesem Stück gen Himmel fährt, eigentlich ein *Eabani*. Und darum wird es kaum zufällig sein, dass er grade an der Stelle gen Himmel fährt, an der er als *Eabani* sterben müsste (s. weiter unten). Die neue Stelle des letzten Stücks der Sintflutepisode wäre also durch die für den Tod des *Eabani* bestimmt worden[3]).

Das Opfer auf dem Sintflutberge findet sich an noch anderer Stelle der Elias-Elisa-Sage, nämlich hinter der Sarepta-Episode; und hier liegt der Berg nicht etwa in oder bei Moab, wie man nach der Himmelfahrt-Episode erwarten könnte, sondern wird durch den Karmel repräsentiert. Ahab, Elias' Landesfürst, ist, wie später Ahab's Sohn Ahasja, dem Elias feindlich gesinnt und trachtet ihm nach dem Leben. Auf Jahve's Befehl tritt Elias vor ihn hin und befiehlt ihm,

1) I Sam. 13, 17 f.

2) Richter 7, 16; 9, 43; I Sam. 11, 11; II Sam. 18, 2; Hiob 1, 17 vgl. Genesis 33, 2.

3) S. unten die Sage von Tobit, Tobias und Asarja.

ganz Israel auf dem Karmel zu versammeln, die 450 Baal-Priester und 400 Ascheren-Priester[1]) eingeschlossen. Dort errichten die Baal-Priester einen Altar, ebenso Elias, und Dieser zwar aus 12 Steinen[2]), und auf jeden Altar wird ein zerstückeltes Rind gelegt, aber das Holz nicht entzündet. Rings um seinen Altar zieht Elias einen breiten Graben und lässt auf das Opfer und die Holzscheite so lange Wasser schütten, bis von dem abfliessenden Wasser der Graben voll ist. Hierauf bittet Elias Gott, und nun fällt Feuer vom Himmel herab und verzehrt den Altar und das Holz und die Opferstücke darauf, leckt dazu auch das Wasser im Graben auf, und zeigt so, dass Elias' Gott, Jahve, der wahre Gott ist. Es folgt eine Schlachtung der Baal-Priester, und dann geht Ahab, auf Elias' Befehl, auf den Karmel hinauf und isst und trinkt[3]).

Hier haben wir abermals auf's deutlichste einen Xisuthros auf dem Sintflutberge: die Feindschaft zwischen dem Opferer und einem Anderen (vgl. o. p. 241 ff., p. 426 ff. und p. 433), der Berg (s. o. passim), der Altar (s. o. passim), die 12-Zahl der Steine (s. o. p. 148 und p. 165), das Opfer (s. o. passim), [die Zwei-Zahl der geopferten Rinder (s. o. p. 486 f.)],

---

1) Die Letzteren hält man — doch wohl ohne ausreichenden Grund — für einen Einschub. So BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 109. In der Gideon-Sage wird in einer parallelen Episode 1. ein Baal-Altar zerstört und 2. eine Aschere abgehauen. S. unten die Gideon-Sage.

2) Im jetzigen Text ist sowohl von der Wiederherstellung eines zerstörten, als auch von der Errichtung eines neuen Altars aus 12 Steinen die Rede. Man hält diesen für einen Eindringling (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 110). Aber die Parallelen — s. o. p. 600 — haben insgesamt einen neuen Altar, und die Gideon-Sage ausser diesem einen Baal-Altar, der vor Errichtung des neuen Altars zerstört wird. S. unten die Analyse dieser Sage. Andrerseits ist jedoch auch vor Allem Exodus 24, 4 zu beachten, wonach Moses in einem Seitenstück zu Elias' Karmel-Episode einen Altar und »zwölf Malstein« errichtet. S. dazu o. p. 148 und vgl. zu den Parallelen hierzu oben p. 164 f., p. 183 f., p. 244 ff., p. 427 und p. 432 f. Nach all' diesen Stellen scheinen die Prototype von Elias' zwei Altären ein Altar aus zwölf Steinen und ein Malstein oder ein Altar und zwölf Malsteine zu sein. 3) I Kön. 18.

die Ausrottung des Götzendienstes (s. o. p. 432), das Essen und Trinken auf dem Berge (s. o. p. 148 und p. 244), all' Dies sind Ingredienzien von Sintflutepisoden und darnach zu deuten. Und darum ist Ahab, der Feind des Elias, welcher nach dem Opfer, von Elias dazu aufgefordert, auf den Berg hinaufkommt und auf dem Berge isst und trinkt, — so gut wie Laban, Jakob's Feind, der ihn auf der Verfolgung einholt und, von ihm eingeladen, nachher mit ihm zusammen auf dem Berge ein Opfermahl geniesst, so gut wie der Pharao, der Moses verfolgt, und wie Jahve, in dessen Anschaun Moses mit Aaron und Anderen zusammen nach einem Opfer beim Berge Sinai auf dem Berge isst und trinkt, — *Bēl*, der Feind des Xisuthros, der Diesen auf dem Sintflutberge antrifft, wie er den Göttern opfert, und sich darnach mit ihm versöhnt (s. o. p. 244 f.); ist also Ahab, Elias' Feind, vor den Elias als ein Xisuthros in einer Sintflutbergepisode hintritt, ein Doppelgänger von seinem Sohne Ahasja-*Bēl*, Elias' Feind, vor den Elias in einer entsprechenden Episode hintritt (o. p. 602 f.)! Und darum entspricht Elias' Befehl an das Volk, die Baal-Priester zu ergreifen — um so dem Götzendienst ein Ende zu machen — im letzten Grunde der Mahnung des scheidenden Xisuthros an die Archengenossen, gottesfürchtig zu sein (s. o. p. 252 f.).

Nach der Mahlzeit auf dem Berge steigt am Horizont eine kleine Wolke »wie eine Männerhand« auf, die, näher kommend, bald den ganzen Himmel überzieht, und dann ergiesst sich, vom Winde dahingejagt, ein gewaltiger Regen. Ahab besteigt seinen Wagen und fährt nach Jesreel, und vor ihm her läuft Elias dahin[1]). Wir befanden uns eben noch in einer Sintflutepisode. Nach dem babylonischen Sintflutbericht aber steigt an dem Tage, da die Katastrophe hereinbricht, am Horizont eine Wolke auf, als das erste Anzeichen des sich nahenden Verderbens[2]),

1) I Kön. 18. 2) S. *Keilinschriftl. Bibl.* VI, 1, p. 236 f., 98.

und dann treibt ein Sturm das Wasser in's Land hinein und vor dem Sturme her wird das Schiff des Xisuthros zum Sintflutberge hingetrieben. Und dieses Abtreiben aus Babylonien und aus dem Bereiche *Bēl*'s weg stellt sich in einer Reihe von Fällen in der israelitischen Sage als eine Flucht vor dem *Bẹl* dar (o. p. 241 f., p. 380 f. und p. 441). Wenn wir nun noch hinzunehmen können, dass sich in verschiedenen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ganz deutlich Naturereignisse bei der Sintflut — Gewitter, Sturm und Ueberflutung — darstellen (s. o. p. 146, p. 161[1]) und p. 305[1])), so dürfte es sehr nahe gelegt werden, dass die aufsteigende Wolke, der Regensturz und der Wind das Unwetter der Sintflut repräsentieren, und dass Elias, der davor vor Ahab her nach Jesreel flieht, ein Xisuthros ist, der, aus dem Bereiche *Bēl*'s weg, in seinem Schiffe dahingetrieben wird. Somit scheint die Flucht des Elias vor dem Regen ursprünglich dem Opfer auf dem Karmel vorangegangen, und, aus zunächst noch unbekanntem Grunde, an einen Platz hinter diesem geraten zu sein.

Damit wäre ein drittes Stück einer Sintflutepisode innerhalb der Elisa-Elias-Sage in der Hauptsache[2]) auf seine Vorlage zurückgeführt, und es bleibt nur noch zu erklären, warum denn dies Stück vor die Horeb-Episode verschlagen worden ist. Müsste ich eine Erklärung hierfür bringen, dann würde ich die folgende Vermutung aussprechen: Da das Stück eine Flucht (vor dem mitfliehenden Ahab her) enthält, und die Horeb-Episode ihrem Originale gemäss mit einer Flucht (und jetzt zwar einer vor Ahab's Gattin Isebel) einsetzt, so ist es unmittelbar vor diese eingeschoben und dabei zugleich die eine Flucht unmittelbar an die andere angeschlossen worden, indem die Flucht vor dem Regen und vor Ahab her hinter die Szene auf dem Karmel geschoben worden ist, der sie nach o. p. 606 f. eigentlich vorhergehn müsste.

---

1) Vgl. unten die Gideon-Sage.

2) Zum Feuerwunder auf dem Karmel vgl. unten die Gideon-Sage.

Vielleicht wird man nun fragen, warum sich denn, im Gegensatz zu zwei anderen Stücken von Elias' Sintflutepisode, ein drittes Stück von ihr, nämlich Das, was sich bei und in Aphek ereignet, an seinem alten Platze behauptet hat. Als Antwort hierauf liesse sich sagen: Vermutlich hat der vorhergehende erste Kampf gegen die Syrer den zweiten an seinem Platze festgehalten.

In dieser unsrer Sintflutepisode ist Elias also der Xisuthros, Elias, in dem wir einen ursprünglichen israelitischen *Eabani* erkannt haben. Das steht, soweit ersichtlich, in einem Gegensatz zu sämtlichen oben besprochenen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, abgesehen von der Josua-Esra-Sage, von der unten zu reden sein wird[1]). Denn in ihnen tritt für den Sintfluthelden in der Sintflutepisode der *Gilgamesch* ein (s. o. p. 428 u. s. w.). Der abweichende Tatbestand in der Elisa-Elias-Sage hat nun aber grade in dieser Sage eine vollkommene Analogie: Denn dieser selbe Elias-*Eabani* hat sich ja auch sonst in ausgiebiger Weise auf Kosten des *Gilgamesch* Elisa bereichert (s. o. p. 593 ff.). Elisa-*Eabani* hat also den *Gilgamesch* seiner Sage nicht nur als einen Repräsentanten des babylonischen *Eabani* und des babylonischen *Gilgamesch*, sondern auch als einen Solchen des Xisuthros, in einem grösseren Teile seiner Sage vollkommen aufgesogen, so vollkommen, dass ein Voreiliger wohl behaupten könnte, Elias sei gar nicht der *Eabani*, sondern der *Gilgamesch*, Elisa aber der *Eabani* der Sage. Aber eine derartige Ansicht wäre alsbald durch einen Hinweis darauf zu widerlegen, dass Elias vor Elisa von der Bildfläche verschwindet, und zwar grade an dér Stelle der *Gilgamesch*-Sage, an welcher der *Eabani* stirbt, und dass dann Elisa bis zum Ende der Sage ihr Träger ist und bleibt.

Wenn also Elias in der Sintflutepisode für Elisa eingetreten sein muss, und andrerseits Elias als ein Xisuthros

---

1) Einen ähnlichen Tatbestand weist auch die Tobit-Sage auf. Siehe dazu unten.

gen Himmel fährt, so zeigt Das, dass in der Elisa-Elias-Sage Elisa einmal gen Himmel gefahren ist. Das schliesst nun aber, so sieht es aus, eine ganz unüberwindliche Schwierigkeit ein: Da Elias mitten in der Sage gen Himmel fährt, so müsste anscheinend Elisa einmal Dasselbe getan haben. Indes nach Elias' Himmelfahrt lebt er ja ungestört weiter, ja beginnt überhaupt erst seine Wirksamkeit als *Gilgamesch*; und, wie man weiss, steht Ersteres in vollkommener Uebereinstimmung mit dem Original. Also kann vorher eine Himmelfahrt des Elisa nicht stattgefunden haben? Das scheint in der Tat der einzig mögliche Schluss zu sein, und somit doch Elias von Anfang an Derjenige gewesen zu sein, der gen Himmel fährt. Wir scheinen somit vor einem unlösbaren Dilemma zu stehn: Entweder ist Elias-*Eabani* von Anfang an gen Himmel gefahren, im Widerspruch mit Etwas, was die meisten anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen bieten; oder es war ursprünglich einmal Elisa-*Gilgamesch* der Himmelfahrer, im Widerspruch damit, dass er als *Gilgamesch* nach Elias' Himmelfahrt auf der Erde weiterleben muss und weiterlebt. Das Dilemma existiert aber in Wirklichkeit garnicht. Elisa darf einmal an jeder denkbaren Stelle seiner Sage gen Himmel gefahren sein, wenn er nur — wiedergekommen ist. Und Dgl. hören wir ja von Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros in seiner ersten Sintflutberg-episode an der für eine Himmelfahrt in Betracht kommenden Stelle: Moses verschwindet zwar auf dem Sinai, als auf einem Sintflutberge, in einer Wolke, kommt aber darnach zu seinem Volk zurück; weil er nämlich nicht nur ein auf immer zu den Göttern entschwindender Xisuthros ist, sondern auch ein *Gilgamesch*, der seine Rolle zu Ende zu spielen hat (p. 148 f. und p. 151 ff.)[1]).

Damit dürfte Elias' Himmelfahrt erklärt sein: Von der Himmelfahrt eines Xisuthros mit einer Wiederkehr ist

1) Vgl. auch unten die Jesus-Sage.

diese Wiederkehr gestrichen worden. Wenn demnach Elias östlich vom Jordan gen Himmel fährt, und Elisa dabei zugegen ist und darauf wieder nach dem West-Jordan-Lande zurückkehrt[1]), so liegt Dem im Wesentlichen zu Grunde, dass Elisa einmal gen Himmel gefahren oder doch irgendwie zu Gott hinaufgegangen, aber darnach wieder zur ebenen Erde und hierauf in's West-Jordan-Land zurückgekehrt ist.

Es ist nun aber sehr wohl möglich, dass die Elisa-Elias-Sage auch einmal eine Himmelfahrt des Elisa ohne eine Wiederkehr gekannt hat[2]), und dass in Elias' Himmelfahrt auch eine solche enthalten ist. Denn wir haben ja feststellen können, dass wenigstens in der Moses- und der Josua-Sage, aber auch wohl in der Jakob- und der Saul-Sage, der Xisuthros-*Gilgamesch* am Schluss seiner Sage sich noch einmal als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge zeigt (s. o. p. 471 f.). Und Moses wenigstens verschwindet an einer solchen Stelle als ein Xisuthros, um nie wieder gesehn zu werden, insofern er auf dem Nebo stirbt und dann von Gott begraben wird, aber Niemand sein Grab kennt (s. o. p. 152 und Anm. 1 zu p. 153). Es wäre also an sich durchaus möglich, dass in einer älteren Gestalt der Elisa-Elias-Sage Elisa am Schluss seines Lebens ein zweites Mal gen Himmel gefahren ist, um darnach aber nicht wieder zurückzukehren, und dass diese Himmelfahrt mit seiner ersten, auf Elias-*Eabani* übertragenen, verschmolzen und so die Himmelfahrt ohne eine Rückkehr mitten in der Elisa-Elias-Sage entstanden ist[3]).

Soweit über die Himmelfahrt des Elias-*Eabani*. Diese erinnert uns nun an das Verschwinden des Esra, in dem wir auch einen *Eabani* glaubten erkennen zu dürfen (o. p. 194): In der Geschichte von Esra verschwindet, so sieht

---

1) II Kön. 2. 2) Vgl. unten die Jesus-Sage.

3) Die Jesus-Sage, welche deutliche Spuren von einem Verschwinden und Wiedererscheinen des *Gilgamesch*-Xisuthros vor Dessen Himmelfahrt zeigt (s. unten die Jesus-Sage), unterstützt diese Vermutung.

es aus, genau so wie in der Elisa-Elias-Sage, als ein zu den Göttern entrückter Xisuthros, der *Eabani* statt des *Gilgamesch*. Ob aber die beiden Vertretungen in den zwei Sagen den gleichen Ursprung haben oder hätten, ist oder wäre wohl sehr zweifelhaft. Ist doch in der Josua-Esra-Geschichte anscheinend nicht etwa für einen Josua III-*Gilgamesch*-Xisuthros überhaupt Esra-*Eabani* eingesetzt, sondern vielmehr anzunehmen, dass Handlungen bezw. Erlebnisse Josua's als eines Xisuthros nur zum Teil auf Esra übertragen sind (o. p. 192)[1]).

Wir haben also (o. p. 610) festgestellt, dass Elisa, der von Elias' Himmelfahrt zurückkehrt, so gut noch ein Xisuthros ist, wie Elias, der gen Himmel gefahren ist. Darnach ist nun vielleicht ein Wunder zu beurteilen, das Elias in Jericho tut, unmittelbar nachdem er auf seiner Rückkehr — wieder trocknen Fusses — das Jordan-Bett durchschritten hat. Wie Josua I nach Durchschreitung des Jordan-Betts — in seiner Sintflutepisode — nach Jericho kommt, so Elisa; und dort »heilt« Dieser dessen ungesundes Wasser durch hineingeworfenes Salz[2]). Dieses Jericho heisst und ist eine »Palmenstadt«, und darum entspricht nach oben p. 162 der Stadt Jericho in der Sage von Josua I der Ort Elim mit 70 Palmen, den Moses fast unmittelbar nach seinem Durchzug durch das Schilfmeer — der dem Josua's durch den Jordan entspricht — und gleich nach Mara erreicht. Hier aber ist es, wo Moses bitteres Wasser süss macht durch ein hineingeworfenes Stück Holz; und hier ist es, wo Gott — allerdings, so meint man, nur nach der, späten, deuteronomistischen Redaktion — dem Moses von aller Krankheit Aegyptens spricht, die ihn nicht befallen werde, falls er Jahve's Satzungen befolge, da Dieser sein »Heiler« sei[3]).

Also dürfte die eine »Wasserheilung« gewiss ein Gegenstück zu der anderen sein. Nun wird die eine

---

1) Vgl. unten die Tobit-Sage. 2) II Kön. 2. 3) Exodus 15.

zwischen dem Durchzug durch's Schilfmeer und Mosis siegreicher Amalekiter-Schlacht erzählt, könnte also an sich ebenso gut zu Mosis Sintflutepisode, wie zu seiner *Chumbaba*-Episode (s. o. p. 126 f.) gehören; die andere »Wasserheilung« wird aber hinter Elias' Himmelfahrt in einer Sintflutepisode erzählt, aber nicht etwa vor einer *Chumbaba*-Schlacht (s. u. p. 616 ff.). Somit scheinen die Wassersanierungen zu den Sintflutepisoden ihrer Sage gehören. Man wird darum fragen dürfen, ob das brackige oder ungesunde Wasser ein Rest ist von einer einstmaligen Ueberschwemmung in der Sintflut. Ist es gar — man verzeihe mir — ungesund geworden, »dieweil darin ersäufet sind all sündhaft Vieh und Menschenkind?«

Ist unsre Zusammenstellung berechtigt, dann lehrt sie auch, dass Elisa's Durchschreitung des Jordan unmittelbar vor der Gesundmachung des Wassers ein Gegenstück sowohl zu dem Zuge durch den Jordan unter Josua wie zu Mosis Zug durch das Schilfmeer ist, ebenso gut wie Elias' Durchschreitung des Jordan (o. p. 601); und dass somit Elisa's Durchschreitung nicht ein Abklatsch von der des Elias ist, sondern eine Dublette von ihr.

Wichtiger wäre eine andere Schlussfolgerung, die sich aus einer Identität der zwei Wassersanierungen ergeben würde. »Heilt« Elias in einer Sintflutepisode grade das Wasser in Jericho, in Jericho, der Sintflutstadt Josua's I, dann dürfte auch für das Elisa-Elias-System Jericho einmal die Sintflutstadt gewesen sein, obwohl jetzt Aphek als solche erscheint (o. p. 598 f.). Nun weist aber auch die Moses-Sage, durch die Palmenoase, die unmittelbar nach der »Wasserheilung« in Mara innerhalb einer Sintflutepisode (s. oben) passiert wird (o. p. 611), darauf hin, dass gerade die Stadt Jericho, die »Palmenstadt«, einst auch in der Sintflutepisode der Moses-Sage erwähnt worden ist; endlich aber der Name Thamar, d. i. »Palme«, für die Xisuthros-Tochter der Jakob-Sage darauf hin, dass auch in dieser Jericho einmal die Xisuthros-Stadt war (s. o. p 267).

Also scheinen vier Sagen, nämlich eine manassische, die von Elisa und Elias, eine ephraimitische, die von Josua I und Eleasar I, eine südjudäische, die von Jakob und Joseph, und eine levitische, nämlich die von Moses und Aaron, Jericho als Sintflutstadt gemein gehabt zu haben. Das ist natürlich von grosser Wichtigkeit für Untersuchungen über die Geschichte der *Gilgamesch*-Sage in Israel. S. darüber Band II. Merkwürdig übrigens, dass grade zu Ahab's Zeit Jericho wieder aufgebaut worden sein soll[1]). Sollte Das ebenfalls darauf hinweisen, dass auch in der Elisa-Ahab-Elias-Sage Jericho einmal die Sintflutstadt war, und deshalb »durch die Sintflut« zerstört, aber auch »nach der Sintflut« wieder aufgebaut worden ist?

Der babylonischen Sintflut gehn ausser der Schlangen- und Löwenplage, deren Reflex in der Elisa-Elias-Sage wir o. p. 589 ff. besprochen haben, noch sechs andere Plagen, und darum der Sinai-Episode, der Katastrophe im Schilfmeer und dem Auszug der Kinder Israel aus Aegypten die ägyptischen Plagen vorher (o. p. 137 ff.; vgl. o. p. 181 ff., p. 290 f., p. 309 f. und p. 514 f.). Einige jener babylonischen Plagen, nämlich drei, sind Hungerplagen, welche durch eine anhaltende Dürre hervorgerufen werden. Nun gehn aber Elias' Sintflutberg-episode auf dem Karmel eine Dürre und eine Hungersnot in drei auf einander folgenden Jahren vorher[2]). Somit dürften diese ein Reflex der babylonischen Hungerplagen sein, und vielleicht ist ihre Zeitdauer ein Reflex der Drei-Zahl der Hungerplagen. Darauf, dass die drei Jahre der Hungersnot zur Zeit David's vielleicht mit den zwei bis drei Jahren der Hungersnot zu Elias' Zeit zusammenhängen, ward schon oben p. 503 hingewiesen.

Während der drei babylonischen Hungerplagen wendet sich Xisuthros, wie es scheint, mit einer Fürbitte an seinen

1) I Kön. 16, 34.

2) I Kön. 17 f. Nach Lucas 4, 25 und Jacobus 5, 17 soll es zu Elias' Zeit drei Jahre und sechs Monate lang nicht geregnet haben.

Gott *Ea*, und Dem entsprechend bittet Moses als ein Xisuthros Gott, der Hagel- und der Heuschreckenplage Einhalt zu tun; und sein Gebet wird beide Male erhört, wohl in Uebereinstimmung mit der Ursage (vgl. o. p. 143 f. und p. 299). In ganz analoger Weise fällt aber in der Karmel-Episode der Sturzregen, welcher der in Rede stehenden Dürre zu Elias' Zeit ein Ende macht, nachdem Elias-Xisuthros auf dem Karmel gebetet hat[1]). Folglich ist uns auch in der Elias-Sage eine Fürbitte des Xisuthros erhalten, ebenso wie in der Moses-, der Abraham- und vermutlich auch der David-Sage (s. o. p. 144, p. 299 f., p. 309 f. und p. 515)[2]).

In der Karmel-Episode liegen also, mit einander vereinigt, vor 1. ein Stück der Sintflutepisode (s. o. p. 604 ff.) und 2. ein Stück einer Hungerplage; und derselbe Regensturz, der nach oben p. 606 f. dem Regen in den Tagen der Sintflut entspricht, ist auch ein Reflex des Regens, der je einer Hungerplage ein Ende macht. Damit ist wohl zugleich gesagt, was zur Verschmelzung der beiden Stücke geführt hat: eine Vereinerleiung der genannten zwei, bezw. im letzten Grunde 3 + 1, Regengüsse.

Die Hungersnot wütet nun in der Elisa-Elias-Sage richtig, d. h. dem Schema gemäss, vor dem ersten Stück einer Sintflutberg-, nämlich vor der Karmel-Episode (s. o. p. 604 ff.), zugleich aber an falscher Stelle der Sage, nämlich nicht nur auch noch vor einem Reflex der Schlangen- und Löwen-Plage (o. p. 589 ff.), sondern schon alsbald im Anfang der Sage. Jene erste Verschiebung allein kann mit derjenigen der Karmel-Episode (s. o. p. 607) zusammenhängen, die mit dem gewaltigen Sintflut-Regensturz abschliesst, welcher zugleich die Zeit der Dürre beendet. Anscheinend haben ja das Motiv eines Regens, der dem Regenmangel ein Ende macht, und das des Sintflut-Regensturzes sich gegenseitig angezogen und eine unmittelbare Verbindung zwischen

1) I Kön. 18, 42 ff. 2) Vgl. in Band II die Aeacus-Sage.

der Dürre und einem Stück der Sintflutepisode hergestellt, sei es nun, ehe oder nachdem diese an ihre neue Stelle geraten war. Was aber die zweite Verschiebung anbetrifft — infolge welcher die Dürre schon gleich im Anfang der Sage wütet —, so mag sie durch die Bitte um Wasser, die Elias im Anfang seiner Sage als ein *Eabani* an der Tränke an die Witwe von Sarepta richtet (o. p. 580 f.), veranlasst worden sein: Weil Elias der Ursage gemäss — als ein Xisuthros (s. o. p. 153) — zur Zeit einer Dürre lebt, und — als ein *Eabani* — die Witwe um Wasser bittet, darum lässt die Sage die Dürre schon zu der Zeit wüten, zu welcher er die Witwe um Wasser bittet, und verlegt also jene gleich in die Zeit seines ersten Auftretens.

Für die Witwe von Sarepta vollbringt Elias zur Zeit der Dürre und der Hungersnot ein Wunder: Durch sein Wort wird bewirkt, dass, so lange die Dürre andauert, ein wenig Mehl und ein wenig Oel nicht alle werden[1]). Oben p. 583 glaubten wir noch erklären zu müssen, dass uns der Ursprung dieser Wundergeschichte unbekannt sei. Aber so Viel dürfen wir jetzt doch wohl sagen, dass dessen Stelle durch den Platz der Dürre bestimmt ist. Denn das Wunder soll ja deren böse Folgen für die Witwe aufheben. Vielleicht ist jedoch auch Das richtig, dass das Wunder auf dem Boden der Dürre gewachsen ist: Weil Elias bei der Witwe wohnen muss, darum muss Diese für ihn zu essen haben; und weil sie infolge der Dürre Nichts für ihn zu essen hat, deshalb tut er das Wunder. Da nun Elias bei der Frau als bei der Hierodule des Epos wohnt (s. oben), so hätte sich das Wunder erst entwickelt, nachdem die Dürre mit der Hierodulenepisode verknüpft worden war[2]).

Nach unsern Darlegungen wäre die Dürre zu Ahab's und Elias' Zeit also sagenhaft. Aber die Herren Alttestamentler

1) I Kön. 17.

2) Hiergegen spricht aber vielleicht die Stelle des Wunders zu Kana in der Jesus-Sage. S. unten diese Sage.

werden uns lächelnd entgegenhalten, eine Dürre zur Zeit des tyrischen Königs Ithobalos und damit zu Ahab's Zeit — denn Ahab's Gattin sei ja die Tochter des sidonischen Königs Ethbaal[1]) — bezeuge Menander nach Josephus[2]). Meinetwegen. Vorausgesetzt nämlich, dass diese Nachricht nicht im letzten Grunde auf die alttestamentliche Ueberlieferung zurückgeht[3]) — wie vermutlich zwei andre oben p. 573 in einer Anmerkung von uns beleuchtete Notizen des Menander —, könnte man Elias, mit einer ursprünglich jedenfalls zeitlosen Sage, und darum die sagenhafte Dürre im Anfang seiner Sage, deshalb grade in Ahab's Zeit untergebracht haben, weil die Ueberlieferung von einer geschichtlichen Dürre zu Dessen Zeit wusste. Viel näher aber scheint mir eine Annahme zu liegen, dass Menander sein Wissen wieder einfach aus jüdischer Quelle hat. Berichtet er uns doch l. c., dass Ithobalos (um ein Ende der Dürre herbeizuführen) eine *ἱκετεία* veranstaltet habe, und dass nun zahlreiche Blitze gefallen seien. Denn sollte es wirklich ein Zufall sein, dass fast genau Dasselbe in I Kön. 18 erzählt wird? Und dass Ahab zur Zeit einer Dürre auf Elias' Befehl die Versammlung auf dem Karmel veranstaltet, dass Elias dort ein Opfer zurüstet, dass dann Feuer vom Himmel herabfällt, dass darnach Elias betet und sich nun ein gewaltiger Regen ergiesst, Das gehört ja als ein integrierender Bestandteil zur Elias-Sage. S. dazu oben p. 604 ff. und p. 613 f., und unten die Gideon-Sage.

Nach der Niederlage des Syrer-Königs Benhadad bei Aphek, zum Teil wenigstens einer Parallele zu einem Stück der Sintflutepisode, ereignet sich etwas Befremdliches. Ahab schont den König Benhadad, statt ihn zu töten, ja schliesst einen Vertrag mit ihm[4]), nachdem Dessen Boten in arm-

1) I Kön. 16, 31. 2) Antiquitäten, Buch VIII, XIII, 2 (324).

3) Vgl. WINCKLER in *Keilinschriften und das Alte Testament*³, p. 250.

4) Den man mit Recht befremdlich findet, aber mit Unrecht aus der politischen Lage zu Ahab's Zeit erklärt. S. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 121.

seligem Büssergewande zu ihm gekommen sind und ihn um Gnade gebeten haben; und darum sendet dann Gott einen Propheten zu Ahab hin und droht ihm durch Jenen eine Strafe an: Ahab's Leben soll für Benhadad's Leben und Ahab's Volk für Benhadad's Volk hingegeben werden[1]). Einen Vertrag nach und trotz einer vorhergehenden Niederlage haben wir nun oben in einer langen Reihe von Fällen in einer *Chumbaba*-Episode vorgefunden (s. zuletzt oben p. 481 ff.). Ein derartiger Vertrag ist auch, wie wir sahen (o. p. 166 ff., etc.), der Vertrag Josua's mit den Gibeoniten nach den Kämpfen gegen Ai. Um einen solchen zu erlangen, begeben sich die Gibeoniten in abgetragenen Kleidern und Sandalen zu Josua; wie es jetzt heisst, um den Anschein zu erwecken, als ob sie aus fernem Lande kämen (o. p. 166), sie, die ganz in der Nähe zu Hause sind. Die Elisa-Elias-Sage, in welcher die Büssergewänder in der gleichen Episode — denn dass wir wirklich in einer solchen stehn, wird aus dem Folgenden klar hervorgehn — sehr gut motiviert sind, und in welcher die Syrer auftreten als Das, was sie wirklich sind, nämlich als um Gnade flehende Sünder, die Elisa-Elias-Sage dürfte zeigen, dass die im Buche Josua gegebene Erklärung für die alten Kleider eine Umdeutung ist, und dass erst durch diese dann auch die schadhaften Weinschläuche und das trockene und krumige Brot (s. o. p. 166) in die Sage hineingeraten sind.

Wir konnten nun schon in einer Reihe von Fällen grade zwischen der Saul-Samuel- und der Elisa-Elias-Sage innigere Beziehungen feststellen (o. p. 587 f., p. 590, p. 591, p. 592). Hier ist eine neue: Der Strafrede des Propheten nach Ahab's Vertragsschliessung mit dem von ihm geschonten Syrer-Könige Benhadad entspricht offenbar des Propheten Samuel Strafrede nach Saul's *Chumbaba*-Schlacht wegen der Verschonung seines *Chumbaba*, des Königs Agag (o. p. 435 ff.). Damit dürfte nun aber er-

---

1) I Kön. 20.

wiesen sein, dass in der Aphek-Episode nicht nur ein Stück der Sintflutepisode (s. o. p. 598 f.), sondern auch ein Stück der *Chumbaba*-Episode steckt, und dass in diesem Ahab abermals (s. o. p. 597) der *Gilgamesch* ist; der *Chumbaba*-Episode, die nach dem nunmehr wohl allen meinen Lesern geläufigen Schema der Sintflutepisode unmittelbar folgt und in mehreren anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen mit ihr verquickt worden ist (s. o. p. 291 f., p. 310 f., p. 355 und p. 372 ff.). Nun entspricht der Mauereinsturz von Aphek dem von Jericho, der, wie jener, zu einer »Sintflutgeschichte« gehört (o. p. 599), und vor diesem Einsturz hat die Josua-Sage keinen Kampf, im Gegensatz zu der Elisa-Elias-Sage, welche davor noch die blutige Schlacht hat. Es scheint daher die Frage berechtigt, ob diese Schlacht ursprünglich nicht zur Sintflutepisode gehört hat, sondern eigentlich nur die *Chumbaba*-Schlacht ist, nach welcher der Vertrag zustande kommt.

Dass nun in der Elisa-Elias-Sage ein Stück der *Chumbaba*-Episode mit einem der Sintflutepisode eine so innige Verbindung eingegangen ist, hat aber schwerlich nur darin seinen Grund, dass nach dem Schema die eine Episode der anderen unmittelbar folgt, sondern vermutlich auch in gewissen Aehnlichkeiten zwischen den beiden Episoden. Die israelitischen *Chumbaba*-Episoden lassen (vgl. o. p. 617) eine Grundform erschliessen, in der nach Besiegung des *Chumbaba* mit ihm, bezw. doch wenigstens ihm nahestehenden Leuten, ein Freundschaftsvertrag geschlossen wird; und in Uebereinstimmung damit wird (s. o. p. 617) in der Saul-Samuel-Sage, die ja in manchen Punkten der Elisa-Elias-Sage sehr nahe steht, der König Agag nach einer *Chumbaba*-Schlacht von allen Amalekitern, bezw. einem ganzen Amalekiter-Heere, allein geschont (s. o. p. 436). In der Sintflutepisode aber retten sich von allen Menschen allein Xisuthros und seine Angehörigen sowie die Kunstverständigen, welche auf einem Schiff die Xisuthros-Stadt verlassen; und Das spiegelt sich noch deutlich genug in

der israelitischen *Gilgamesch*-Sage wieder, so auch darin, dass nur Lot-Xisuthros mit seinem Weibe und seinen zwei Töchtern von zwei Engeln aus der Sintflutstadt Sodom herausgeführt wird, und darin, dass nur der Vater der Rahab mit seinen Angehörigen auf Befehl des Josua-*Gilgamesch* aus der Sintflutstadt Jericho herausgeführt wird, nachdem deren Mauern eingestürzt sind (s. o. p. 301 f.). Oben auf dem Sintflutberge versöhnt sich darnach *Bēl* mit Xisuthros und den anderen geretteten Menschen, und diese Versöhnung kommt mehrfach in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage in einem Vertrage zum Ausdruck (s. o. p. 147 ff., p. 174 f. und p. 244 f.). Wenn somit Benhadad nach dem Einsturz der Mauern von der Sintflutstadt Aphek auf Befehl Ahab's, auch eines *Gilgamesch*, allein aus dieser Stadt herausgeholt[1]) und dann von ihm begnadigt und ein Vertrag mit ihm geschlossen wird, so dürfte Benhadad nicht nur ein *Chumbaba* sein, mit welchem von einem *Gilgamesch*, sondern auch ein Xisuthros sein, mit welchem von einem *Bēl* ein Vertrag geschlossen wird; dürfte also auch durch eine Identifizierung zweier Vertragsschliessungen nach einer Verschonung in zwei auf einander folgenden Episoden in der Elisa-Elias-Sage deren innige Verschmelzung herbeigeführt worden sein. Uebrigens — Dies nebenbei — dokumentiert sich vielleicht auch noch in einem anscheinenden Widerspruch, dass die Aphek-Episode nicht einheitlich ist: Nach I Kön. 20, 30 scheint Benhadad als Xisuthros allein der Katastrophe von Aphek entronnen zu sein, aber nach dem sofort folgenden Verse 31 hat er als *Chumbaba* wenigstens mehrere Untertanen bei sich. Hier scheint sich demnach eine Naht zu zeigen.

In der Aphek-Episode hätten wir also in Ahab einen Repräsentanten des Gottes *Bēl* und *Gilgamesch*'s, im ersten Syrer-Kriege aber nur einen israelitischen *Gilgamesch* und in der Karmel-Episode einen Repräsentanten

---

1) I Kön. 20, 33.

nur des Gottes *Bēl* (o. p. 597 und p. 606). Nun sind die letzten zwei Episoden einheitlich, ist aber die erstgenannte durch Verschmelzung zweier Episoden entstanden, in deren einer dem Ahab ein *Gilgamesch* und ein *Bēl* und in deren anderer ihm ein *Gilgamesch* entsprochen hat. Damit wissen wir nun vielleicht auch, warum in den zwei andern Episoden Ahab zwei verschiedenen Gestalten der Ursage entspricht: weil diese in der Aphek-Episode zu einer, nämlich Ahab, geworden sind.

Und alsbald scheint sich uns jetzt auch zu enthüllen, warum wir andrerseits in der Elisa-Elias-Sage einen doppelten *Gilgamesch* — Elisa und Ahab — finden: der zweite wäre unecht und erst durch Identifizierung des *Gilgamesch* mit dem *Bēl* entstanden![1]). Ursprünglich wäre nur Elisa der *Gilgamesch* seiner Sage gewesen, Ahab aber nur deren *Bēl*. Und klar genug scheint sich Das ja noch darin zu zeigen, dass in dem Reflex einer und derselben Episode — nämlich des Schlangen- und Löwenkampfes — der Sieger im Kampfe — ein israelitischer *Gilgamesch* — durch Elisa und Ahab dargestellt wird; dabei aber durch Ahab in demjenigen von den zwei Stücken der Episode, welche der Aphek-Episode, mit Ahab als *Gilgamesch* und *Bēl*, unmittelbar vorhergeht, und sich, insofern es von einem Kampf erzählt, inhaltlich mit ihr berührt, also einer Beeinflussung durch sie mehr als das andere Stück ausgesetzt war (s. o. p. 589 ff. und p. 596 f.).

Was Benhadad und seine Syrer anlangt, so sollen Diese ja in dem zweiten Syrer-Krieg einerseits das Sintflut- und andrerseits das *Chumbaba*-Volk sein (s. o. p. 599 und p. 616 ff.). Was sind sie nun ursprünglich gewesen? Die Antwort hierauf scheint kaum zweifelhaft sein zu können: Die »Sintflutkatastrophe« bricht über die von

1) Hiergegen spricht aber anscheinend vor Allem die Jesus-Sage, in der *Gilgamesch* 1. durch Jesus und 2. durch Herodes Antipas vertreten wird, ohne dass in ihr die Sintflutepisode die in der Elisa-Elias-Sage konstatierte Verschmelzung mit der *Chumbaba*-Episode erfahren hätte.

ihr Betroffenen sonst in ihrem eigenen Lande und in ihrer eigenen Stadt herein (o. [p. 146,] p. 160 f., p. 208, p. 298 ff., p. 329, p. 396; vgl. auch p. 426 ff. Saul's Philister-Krieg, da in diesem die Israeliten gegen die bisherigen Herren ihres Landes kämpfen[1])[2]). Aphek aber liegt nicht etwa in syrischem, sondern in israelitischem Gebiet. Somit dürften die Syrer bei Aphek schwerlich von Anfang an das Sintflutvolk, und demnach wohl ursprünglich das *Chumbaba*-Volk gewesen sein. Nun sind sie aber im ersten Syrer-Kriege bei Samaria zugleich das Volk der Schlange und des Löwen (o. p. 596), das ursprünglich auch noch in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage von dem *Chumbaba*-Volk durchaus verschieden gewesen ist. Also scheinen erst durch den Einfluss der unmittelbar folgenden Aphek-Episode, mit den Syrern als den Landesfeinden, die Landesfeinde bei Samaria zu Syrern geworden zu sein, ebenso wie nach oben p. 620 durch deren Einfluss in der Samaria-Episode aus Elisa-*Gilgamesch* Ahab geworden sein soll.

Falls nicht etwa, statt einer regressiven, eine progressive Assimilation stattgefunden hat, indem durch den Einfluss der unmittelbar vorhergehenden Episode, mit dem ersten Syrer-Krieg (einem Reflex des Löwen- und Schlangen-Kampfes), das feindliche Heer in der Aphek-Episode zu einem Syrer-Heer geworden ist. Und die Syrer wären als Repräsentanten des Schlangen-Volk's anscheinend ganz am Platz. Wohnen doch die Syrer so gut — auch — im Osten von Palästina, wie Saul's Schlangen-Volk, die Ammoniter (o. p. 420 ff.; vgl. o. p. 500 f.), und könnten doch Laban in der Jakob- und der König Thalmai in der David-Absalom-Sage deshalb Syrer sein, weil sie auch die Schlange der Plage repräsentieren (o. p. 476, p. 526 f. und p. 546 f.). Wir verfügen nun aber jetzt schon über so viele Parallelen, dass ein Versuch an der Zeit

---

1) I Sam. 13, 3.

2) Vgl. unten die Gideon-, die Tobit-, die Jonas- und die Jesus-Sage.

scheint, festzustellen, ob wir dieses »könnten« nicht durch eine bestimmtere Aussage ersetzen dürfen.

Jakob flieht nach Syrien als ein *Eabani*, der in die Wüste zurückflieht, eben dorthin und in gleicher Eigenschaft Absalom (o. p. 526 f.), in gleicher Eigenschaft wohl auch Seba bis zur syrischen Grenze hin (o. p. 541 f.); und vielleicht kam David als ein solcher *Eabani* ursprünglich, statt an Saul's Hof, an den eines syrischen Königs (o. p. 547 f.). Von anderen *Eabani*-Fluchten grade nach Syrien berichten die bisher analysierten israelitischen Sagen aber Nichts. Vielmehr flieht der israelitische *Gilgamesch* als ein in die Wüste zurückfliehender *Eabani* sonst nach Midian südlich von Palästina — und kommt dann zum Horeb südlich von Palästina —, oder flieht auf die Trift in der Nähe von Babylonien hinaus, oder nach Aegypten, in dessen Machtbereich auch Gebiete südlich von und im südlichen Palästina lagen, oder zum Horeb südlich von Palästina; oder wird von einer fliehenden bezw. verstossenen Frau in die Wüste im südlichen Palästina hinausgetragen, oder kommt unangefeindet nach Bethlehem im südlichen Palästina, oder, scheinbar seltsamerweise, nach einem Gibea (s. o. p. 134, p. 195 f., p. 210 [und p. 221 ff.], p. 586 ff.; p. 296 f., p. 314, p. 363 und p. 417 f.). Der Wüste, in die *Eabani* flieht, entspricht also einmal eine Trift in gleicher Gegend, in einer Reihe bisher analysierter israelitischer Sagen aber, welche einen Reflex der Wüstenflucht haben, die Wüste im südlichen Palästina bezw. südlich von Palästina, und in zwei Sagen das Stromland Aegypten, wohl als ein Ersatz für die Wüste im Bereich von Aegypten (s. o. p. 568 Anm. 4)[1]. Diesem südlichen Lokal steht also jedenfalls in der Jakob- und in der David-Absalom-Sage [aber vermutlich im Grunde auch in der David-Seba-Sage] ein Gebiet von Syrien gegenüber. Grade diese Sagen weisen nun aber den anderen

---

1) In der Jesus-Sage flieht Jesus als ein *Eabani* in »die Wüste«, ohne dass diese näher bezeichnet wäre. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist auch diese im Süden von Palästina zu denken oder doch einmal gedacht worden.

gegenüber die Eigentümlichkeit auf, dass — infolge einer Verschmelzung einer Reihe von Episoden, wie sie die anderen Sagen nicht erfahren haben — dasselbe Lokal, welches der Wüste des Epos entspricht, auch 1. der Wohnsitz der »Schlange der ersten Plage« ist, und 2. als Wohnsitz des »Xisuthros« figuriert, den Dieser in der »Sintflutepisode« verlässt (s. o. p. 225 ff., p. 241 ff., p. 439 ff., p. 476, p. 526 f. [p. 541 f.]; und vgl. p. 547 f.)[1]. Somit dürfte das syrische Land in diesen Sagen ein Lokal in der südpalästinensischen Wüste oder der Wüste im Süden von Palästina verdrängt haben, und also ursprünglich nur, sei es der Wohnsitz der Schlange, sei es der des Xisuthros vor der Flut, gewesen sein, sodass demnach nur noch eine Entscheidung darüber zu treffen wäre, welchem von diesen beiden das syrische Land eigentlich entspricht. Nun begegnen wir in keiner Sage einer Gegend östlich oder nordöstlich vom Jordan als einem Wohnsitz nur des Xisuthros, ist aber andrerseits der östlich vom Jordan herrschende Ammoniter-König Nahas die Schlange der Saul-*Gilgamesch*-Sage. Folglich dürften Laban in der Jakob- und Thalmai in der David-Absalom-Sage als Syrer zunächst Repräsentanten der Schlange sein, wenn auch Laban grade in der Mondstadt Haran wohnen dürfte, weil er zugleich der Vater einer *Ischtar* ist (o. p. 230 f.). Zwischen den Ammonitern und Syrern als Völkern der Schlange mag übrigens auch noch der Umstand eine Verbindung herstellen, dass *Bēth-Rechōb*, d. i. »Haus von, bezw. des *Rechōb*«, ein syrischer Kleinstaat (an der nördlichen Grenze des Reiches Israel) ist, *Ruchubu* aber der Vater, falls nicht das Geschlecht[2], eines Königs von Ammon

1) Zu Tob in Syrien als dem Ziel der Flucht Jephthah's s. unten die Jephthah-Sage.

2) Vgl. Winckler, *Geschichte Israels* I, p. 141 f. Dem Namen geht in Salmanassar's Monolith-Inschrift, im Unterschiede von dem Namen des ammonitischen Königs *Ba'sa*, der als »Sohn des (von) *Ruchubu*« bezeichnet wird, kein »Personenkeil« vorher. Das könnte allenfalls dafür sprechen, dass *Ruchubu* der Name eines Geschlechts und nicht einer Person ist.

heisst (s. dazu o. p. 555 ff.). Sonderbar übrigens, dass an *Rechōb* und *Ruchubu* von Ammon-*ʿammōn*, einem Volk der Schlange, wieder der Name Rehabeam-*Rechab-ʿām*-*Ροβοαμ*'s, des Sohnes einer Ammoniterin, anklingt, der in der Jerobeam-Sage der mythischen Schlange entspricht; so gut wie sein Vater Salomo (o. p. 212 ff. und p. 422 f.), der mit dem Moabiter-König *Salamānu* identisch zu sein scheint (o. p. 577 f.). Sonderbar ist es auch, dass der Rahab-*Rāchāb* in Jericho Salmon beiliegt (s. o. p. 173), der diesem Salmon vermutlich entsprechende König Salomo (s. o. p. 576 f.) aber jene Ammoniterin zur Frau hat (s. o. p. 576); und dass andrerseits der Rahab in der Abraham-Sage die Mütter von Moab und Ammon, nämlich die Töchter Lot's, entsprechen (s. o. p. 302 und p. 306). Und wie verhält sich endlich zu den vier Namen *Rechōb*, *Ruchubu*, *Rechab-ʿām* und *Rāchāb* der Name *Rahab* (aber mit *h*, nicht mit *ch*!) für grade die uns hier beschäftigende mythische Schlange[1])?

Aus Allem scheint jedenfalls zu erhellen, dass der Syrer-König Benhadad als Solcher ein Repräsentant der Schlange ist; und es bleibt nunmehr zu untersuchen, ob dieser Syrer-König erst nachträglich auch ein *Chumbaba* geworden ist, oder ob die Syrer von Anfang an auch das *Chumbaba*-Volk der Elisa-Elias-Sage gewesen sind. Wir können dazu hier nur Soviel sagen, dass Dgl. ganz ohne eine genaue Analogie in den bisher analysierten Sagen wäre[2]).

Sind die Syrer also in der Elisa-Elias-Sage ursprünglich das Schlangen-Volk, so wüssten wir nicht, was für einem Volke ursprünglich das *Chumbaba*-Heer der Aphek-

---

1) Zu *Rahab* s. unten ein Kapitel über diese mythische Schlange in Israel ausserhalb der *Gilgamesch*-Sage.

2) Dasselbe gilt von den unten zu erörternden israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Besonders erwähnenswert ist, dass in einer *Gilgamesch*-Sage aus Manasse, nämlich der Gideon-Abimelech-Sage, die aus dem Osten gekommenen Midianiter zwar das Volk der Schlange sind, aber nicht zugleich das *Chumbaba*-Volk. S. unten die Gideon-Abimelech- und die Baesa-Sage.

Episode angehört hat. Unberührt hiervon aber bliebe die Erkenntnis, dass Aphek als die Stadt des Sintflutvolks zu gelten hat, und dieses selbst demnach in Israel, im Reiche des Königs Ahab, zu suchen ist. Das babylonische Sintflutvolk ist nun das Volk *Bēl*'s. Es steht also mit der Tatsache, dass die Sintflutstadt der Elisa-Elias-Sage im Reiche Israel liegt, in vollkommener Uebereinstimmung, dass (s. oben p. 602 f., p. 606 und p. 619 f.) in Ahab, bezw. seinem Sohne Ahasja, der *Bēl* der Sintflutepisode erkannt ward[1]).

Der Prophet, der Ahab als einem *Gilgamesch* nach dem Vertragsschlusse mit den Syrern die Strafrede hält, entspricht nach oben p. 617 dem Samuel-*Eabani* der Saul-Samuel-Sage, ist also vermutlich einmal der *Eabani* des Elisa-Elias-Systems, also Elias (o. p. 593 ff.) gewesen. Wie die Sage Das hat vergessen können, lässt sich nicht sicher sagen. Mag sein, dass die Namenlosigkeit des Strafpredigers in unsrer Episode mit der des Strafpredigers in einer alsbald zu besprechenden ähnlichen Episode der Jerobeam-Sage zusammenhängt.

Der Prophet, welcher sich als Strafprediger zu Ahab begibt, befiehlt auf Jahve's Geheiss seinem Gefährten, also wohl einem anderen Propheten, ihm eine Wunde beizubringen, Dieser weigert sich aber, es zu tun, und infolgedessen verwundet oder tötet ihn ein Löwe[2]). Das ist eine Anekdote, die in gleichem Zusammenhange sonst nirgends vorzukommen scheint. Doch findet sich etwas Aehnliches in der Jerobeam-Sage: Jerobeam geht zu dem von ihm in Bethel errichteten Altar hinauf, um zu opfern. Da kommt auf Geheiss Jahve's ein Prophet daher, droht dem Könige eine künftige Schlachtung der Höhenpriester an und bringt durch sein Wort den Altar zum Bersten. Auf dem Rückwege nimmt er dann gegen den Befehl Jahve's eine Einladung zu einem Mahle an, das

1) Weiteres über das Sintflutvolk der Elisa-Elias-Sage s. unten in der Analyse der Jephthah-Sage. 2) I Kön. 20.

er bei einem alten Propheten in Bethel geniesst, und wird deshalb alsbald darnach von einem Löwen getötet[1]).

Wir finden also in der Jerobeam-Ahia-, so gut wir in der Elisa-Elias-Sage, eine Verwundung eines gegen Jahve ungehorsamen Propheten durch einen Löwen mit einer Strafrede verbunden, welche ein *Gilgamesch* und also eine der Hauptpersonen in der Sage über sich ergehen lassen muss, und darum scheint irgend ein Zusammenhang zwischen den beiden Anekdoten zu bestehn. Ob sie aber beide in ihrer Sage bodenständig, oder doch nicht direkt von einander abhängig sind, muss eine offene Frage bleiben. Ihr Platz innerhalb der beiden Sagen spricht nicht entscheidend mit. Denn sie stehn, wie man ohne Weiteres sieht, an verschiedenen Stellen.

Auf den *Chumbaba*-Kampf folgt im *Gilgamesch*-Epos *Gilgamesch*'s Zwiegespräch mit der *Ischtar*, das wir in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen jetzt schon in einer längeren Reihe von Reflexen — lauter Weibergeschichten — hinter Reflexen der *Chumbaba*-Episode nachgewiesen haben (s. zuletzt o. p. 492 ff.). Direkt hinter dem oben besprochenen *Chumbaba*-Kampf bei Aphek, der Vertragsschliessung mit dem *Chumbaba* und der deshalb erfolgenden Strafrede des Propheten treffen wir aber in der Elisa-Elias-Sage die Naboth-Episode, die ohne Zweifel mit jenen Weibergeschichten im Kern identisch ist[2]): Der *Ischtar*, die *Gilgamesch* um seine Liebe gebeten hat, zählt Dieser die früher von ihr Geliebten auf, und als letzten von ihnen *Ischullānu*, den Gärtner ihres Vaters, der ihr nicht zu Willen war und ihrer Einladung zum Mahle nicht folgte, und deshalb

1) I Kön. 12 f.

2) Die Septuaginta bringt die Naboth-Episode nicht hinter, sondern vor den zwei Syrer-Kriegen. Das soll (s. Benzinger, zu den Büchern der Könige, p. 114) »sachlich und literargeschichtlich richtiger« sein. Vgl. oben p. 216 Anm. 3 und p. 462. Ja, wenn wir das leidige *Gilgamesch*-Epos nicht hätten! Eben dies schützt uns aber auch davor, die Naboth-Episode gar aus dem Verbande der Elias-Geschichten als eine Zutat herauslösen zu müssen. Vgl. dazu Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung*, I, § 25, Anm. 7.

von ihr »festgesetzt« wurde. Diesen erkannten wir auch in Joseph wieder, als dem in's Gefängnis Geworfenen, weil er Potiphar's Weibe kein Gehör schenkte, und in Uria, der, obwohl von David zu Gaste geladen — und betrunken gemacht —, nicht zu der Bath-Seba hin will und deshalb den Tod erleiden muss (o. p. 494 f.). Dass darum der Weinbergbesitzer Naboth, dessen Grundstück neben dem Palaste Ahab's und seines Weibes, der Phönizierin[1]) Isebel, liegt, und der unmittelbar hinter einer *Chumbaba*-Episode Ahab's, bezw. seines Weibes Wunsch nicht erfüllen will und deshalb, wie Uria, auf hinterlistige Art um's Leben gebracht wird[2]), ebenfalls jener Gärtner des Vaters der *Ischtar* ist, dürfte unwiderleglich sein. Und somit hätte sich nach unsern bisherigen Untersuchungen von *Ischullānu* und seinem Erlebnis mit der *Ischtar* in der Elisa-Elias-Sage erhalten, dass er ein Gärtner ist; in der David-Nathan-Jonathan-Sage, dass er zum Mahle geladen wird (s. o. p. 495); in der Jakob-Joseph-, der David-Nathan-Jonathan und der Elisa-Elias-Sage, dass er der *Ischtar* nicht zu Willen ist (s. o. p. 494 f.); und in der Jakob-Joseph- und der Simson-Sage, dass *Ischtar* seine »Festsetzung« (Gefangennahme) bewirkt (s. o. p. 398). Und wenn nun der Gärtner *Ischullānu* in der Elisa-Elias-Sage grade als Weinbergbesitzer wiederkehrt, dann ist es vielleicht nicht zufällig, dass Simson's buhlerische *Ischtar*, die Delila, nach Richter 16, 4 mit ihm, der auch ein *Ischullānu* ist (o. p. 398), im »Edelrebenbachtal« der Liebe pflegt; ist vielleicht nicht zufällig, selbst wenn ein so genanntes Bachtal wirklich existiert haben sollte[3]).

Es ist somit klar, dass Isebel der buhlerischen *Ischtar* des Epos und darum Mosis Kuschitin, Potiphar's Weibe in der Jakob-Sage, der Ketura in der Abraham-, der Delila in der Simson- und der Bath-Seba in der David-

---

1) I Kön. 16, 31. 2) I Kön. 21.

3) S. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, p. 195.

Nathan-Sage entspricht. Von diesen fünf Weibern sind zwei fraglos Hamitinnen, ist eine andere wenigstens eine Grossmutter von Hamiten und haben die zwei anderen wenigstens hamitische Gatten (o. p. 493). Folglich dürfte Ahab's Gattin deshalb eine Hamitin sein[1]), weil sie eine buhlerische *Ischtar* des *Gilgamesch*-Epos ist[2]). Und vielleicht charakterisiert auch Das die Isebel als eine buhlerische *Ischtar*, dass ihr, wie Dieser von *Gilgamesch*, Geilheit und Zauberei nachgesagt werden[3]), und dass Eunuchen sie aus dem Fenster stürzen[4]). Denn Eunuchen gehören ja zu den Dienern der *Ischtar*.

Moses-, Abraham- und David-*Gilgamesch* stellen nun als Gatten, und Simson-*Gilgamesch* als ein Buhle einer buhlerischen *Ischtar* Solche dar, die *Ischtar*'s Liebe erwidert haben, und in erster Linie wohl *Tammūz*-Adonis (s. o. p. 495). Folglich ist auch Ahab als Gatte einer buhlerischen *Ischtar*, nämlich der Isebel, ein Repräsentant von ihnen, damit aber, wie Moses etc., zugleich ein israelitischer *Gilgamesch*. Er zeigt sich also nunmehr als ein Solcher in einer dritten Episode (s. o. p. 597 und p. 616 ff.), nachdem in ihm auch bereits ein *Bēl* in der Sintflutepisode erkannt worden ist (s. o. p. 606 und p. 619 f).

Uria muss, wie wir sahen, sterben, weil er sich nicht mit einer *Ischtar* einlassen will. David-*Gilgamesch* sendet darum einen Brief an Joab, und Dieser führt seinen Tod herbei, indem er ihn als einen *Gilgamesch*(!) in den Kampf gegen die Ammoniter sendet (o. p. 495 ff.). In ähnlicher Weise kommt nun aber Naboth um's Leben. Isebel schickt einen Brief mit Ahab-*Gilgamesch*'s Siegel an die

---

1) Isebel ist eine Phönizierin, und die Phönizier sind nach Genesis 10, 6 Hamiten.

2) Ahab's Ehe mit der Isebel könnte also ganz sagenhaft sein. Jedenfalls haben wir hinfort — gegen STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 523 und 528 — gar keinen Grund mehr dazu, aus ihr allein auf einen engen Anschluss Ahab's an Phönizien zu schliessen.

3) II Kön. 9, 22. 4) II Kön. 9, 32 f.

Aeltesten und Vornehmen in der Stadt Naboth's. Die bestellen auf ihren Befehl zwei Schurken, die ihn der Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung bezichtigen[1]), und dann wird er[2]) zu Tode gesteinigt[3]). Liess sich schon in David's Brief an Joab, infolge dessen Uria von Diesem in den Kampf gegen die Ammoniter geschickt wird, ein Reflex von *Ischtar*'s Anklage vor *Anu* erkennen, woraufhin Dieser den Himmelsstier gegen *Gilgamesch* schickt (o. p. 495 f.), so zeigt sich noch deutlicher ein Reflex von ihr in der Naboth-Geschichte. Denn diese steht der Ursage insofern noch näher, als Isebel, eine *Ischtar* den Brief schreibt, und als dieser von einer Anklage, und zwar auch wegen Gotteslästerung redet, in welcher gewiss die ungewöhnlich respektlose Antwort nachklingt, welche einerseits *Ischullānu* und andrerseits *Gilgamesch* der Göttin *Ischtar* geben. Dass die falsche Beschuldigung des Naboth-*Ischullānu* der falschen Beschuldigung Joseph-*Ischullānu*'s (s. dazu o. p. 496) parallel ist, dürfte somit auch deutlich sein. Und ferner kann man nicht daran zweifeln, dass die Aeltesten, die »Greise«, an die Isebel-*Ischtar* schreibt, wie David an Joab, den »Jahve-Vater« (s. o. p. 496 f.), ebenso wie Dieser, *Ischtar*'s Vater *Anu* repräsentieren[4]). Und wenn endlich Naboth vom Volke zu Tode gesteinigt wird, so muss Das dem Tode Uria's durch Ammoniter entsprechen. Somit wäre, da diesem Tode ein Kampf mit Ammonitern vorausgeht, der *Gilgamesch*'s Kampf mit dem Stier entspricht (o.p.495 f.), dieser der Elisa-Elias-Sage anscheinend gänzlich abhanden gekommen.

Indes nur anscheinend. Denn sie hat vielmehr eine zwar nur geringfügige, aber doch höchst bemerkenswerte

---

1) Vgl. unten Jesu Verhör vor dem hohen Rat.

2) Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 528, behauptet, dass die Legende mit der Angabe, bloss Naboth sei getötet worden, irre. Woher er Das wohl weiss? Die Parallelen sprechen gegen ihn und II Kön. 9, 26.

3) I Kön. 21.

4) Vgl. unten die Jephthah-Sage.

Spur davon erhalten. Dem Uria wird auf David's Befehl durch Joab ein Platz »gegenüber der Front« des heftigsten Kampfes zugewiesen, und Das soll darauf zurückgehn, dass *Anu* auf *Ischtar*'s Bitte gegen *Gilgamesch* einen Himmelsstier loslässt (l. c.); Naboth aber wird auf Befehl der Isebel-*Ischtar* von den Aeltesten und Vornehmen, als Repräsentanten *Anu*'s, obenan im Volke ein Sitz angewiesen[1]). Also ist Das — so unsagbar töricht man diesen Schluss auch finden wird — eine weitere Spur von dem Stierabenteuer[2]).

Die »Front des heftigsten Kampfes« ist nun doch wohl sicher die der Feinde. Uria findet also seinen Tod durch Diejenigen, vor denen er seinen Platz im Kampfe eingenommen hat. Ebenso wird aber Naboth von dem Volke gesteinigt, unter dem er obenan hingesetzt worden ist. Also alterniert das Volk in der Elisa-Elias-Sage mit den Ammonitern in der David-Nathan-Sage! Und darum ist es bemerkenswert, dass das Volk der Ammoniter im Hebräischen *ʿammōn* heisst, »Volk« aber *ʿām*(*ʿamm-*), und dass der Hebräer das erstere Wort als eine Ableitung von dem anderen auffassen konnte[3]). Ist darum eine Vertretung des Himmelsstiers durch ein feindliches Volk verständlicher, als eine durch das eigene, so scheint das Volk in der Naboth-Geschichte sich aus dem Ammoniter-Volke, das die David-Nathan-Sage dafür bietet, entwickelt, und somit

---

1) I Kön. 21, 12.

2) Und somit hat die Ehrung Naboth's jedenfalls nicht von Anfang an allen Verdacht eines Komplotts fern halten sollen, was sie nach BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 115, jetzt tun soll.

3) In Wirklichkeit ist es Das auch wohl, und vermutlich dasselbe Wort, wie assyrisches *ummānu* = »Volk«. Dies wäre also, ebenso wie dann auch assyrisches *ummatu*, mit gleicher Bedeutung, von einer Radix *ʿ-m-m* abzuleiten, und somit wären das hebräische *ummā*, = »Volk« und Dgl., und das entsprechende syrische und arabische Wort, mit ʾ statt ʿ als Anlaut, assyrischen Ursprungs. Zur Orientierung, dass ʿ im Assyrischen, im Unterschiede von den anderen alten semitischen Dialekten, lautgesetzlich verloren gegangen ist.

auch die Naboth-Geschichte, d. h. eine ältere Gestalt von ihr, einmal für den Kampf gegen den Himmelsstier einen gegen Ammoniter gehabt zu haben.

Nach dem Gesagten stirbt Naboth-*Ischullānu* so gut, wie Uria-*Ischullānu*, im Zusammenhang mit einer *Ischtar*-Episode, ohne dass *Ischullānu*'s Tod in der *Ischtar*-Episode berichtet würde. Das dürfte dafür sprechen, dass Uria's Tod nicht etwa durch eine Pointe grade seiner Sage notwendig geworden ist, sondern deshalb herbeigeführt wird, weil *Ischullānu* von *Ischtar* wenigstens unglücklich gemacht wird, und wohl auch deshalb, weil er, Uria, ausser *Gilgamesch* (o. p. 494 ff.) und *Ischullānu* (o. p. 494 f.), auch die anderen von *Gilgamesch* aufgezählten Opfer der *Ischtar* repräsentiert (vgl. o. p. 496). Analoges wird darum auch von Naboth und seinem gewaltsamen Tode gelten müssen.

Gilgamesch zählt der *Ischtar* die von ihr Geliebten und grausam Behandelten auf, und nennt dabei als letzten von ihnen den Gärtner *Ischullānu*. Dessen Erlebnisse mit der *Ischtar* sind, wie wir festgestellt haben, in der Elisa-Elias-Sage durch einen Teil der Naboth-, und in der David-Nathan-Sage durch einen Teil der Uria-Geschichte vertreten. Andrerseits wird der Umstand, dass *Gilgamesch* die *Ischtar* wegen einer Reihe von Grausamkeiten gegen Solche, die sie geliebt hat, tadelt, durch des Propheten Nathan-*Eabani* Strafrede an David-*Gilgamesch* wegen seiner Ehe mit der Bath-Seba und Uria's Tötung repräsentiert, in der Moses-Sage aber durch Aaron-*Eabani*'s Tadel nur wegen Mosis Ehe mit der Kuschitin (o. p. 492 f., p. 495, p. 497 f.). Der *Eabani* der Elisa-Elias-Sage ist nun der Prophet Elias, ihr *Gilgamesch* aber, soweit er dem Moses- und dem David-*Gilgamesch* in der *Ischtar*-Episode entspricht, Ahab, der Gatte eines hamitischen Weibes. Wenn somit nach dem Justizmord an Naboth Elias vor Ahab hintritt und ihm wegen des Mordes eine Strafrede hält[1]),

1) I Kön. 21.

so kann es nicht zweifelhaft sein, dass wir hier einen neuen Reflex davon haben, dass *Gilgamesch* der *Ischtar* ihre Grausamkeiten zu Gemüte führt, und speziell davon, dass er ihr Das vorhält, was sie dem Gärtner *Ischullānu* getan hat.

Der Tadler Elias-*Eabani* kündigt als Strafe für die Tötung Naboth's die Ausrottung von Ahab-*Gilgamesch*'s Dynastie an, und also auch implicite den Uebergang seines Königtums auf einen Mann aus einem anderen Hause. Diese Ankündigung ist somit ein unvollständiges Seitenstück zu den Ankündigungen an Jerobeam- und Saul-*Gilgamesch* durch Ahia- und Samuel-*Eabani* im Schlussteil von je einer *Gilgamesch*-Sage (o. p. 460 f.), und zu der Parallele zu diesen in der David-Sage: Ahia-*Eabani* verkündet dem Jerobeam-*Gilgamesch* durch Dessen Gattin als Strafe die Ausrottung seiner Dynastie, den Tod seines Sohnes und den Uebergang der Königsherrschaft auf einen neuen Mann; Samuel-*Eabani* dem Saul-*Gilgamesch* als Strafe das Letztere und seinen und seiner Söhne Tod; und Nathan-*Eab'ani* verkündet dem David-*Gilgamesch* als Strafe Mordtaten in seinem Hause und den Tod seines Sohnes, und erwirkt später die Verwerfung des Adonia und die Ausrufung Salomo's zum König (o. p. 498 f. und 518 f.). Die Mordtaten und der Tod des Sohnes werden dem David nun als Strafe für seine Ehe mit der Bath-Seba und Uria's Tod angekündigt, also, wie aus den Parallelen zu erschliessen ist, an sekundärer Stelle (o. p. 499 und p 518 f.). An eben dieser Stelle der *Gilgamesch*-Sage, nämlich in Veranlassung des an Naboth verübten Justizmordes (s. o. 631 f.), stellt aber Elias dem Ahab die Ausrottung seiner Dynastie in Aussicht. Also hat die Elisa-Elias-Sage eine bemerkenswerte Neuerung mit der David-Nathan-Sage gemein; ob aber zufälliger Weise, ob infolge einer Abfärbung, oder ob endlich infolge einer gemeinsamen Entwicklung, lässt sich leider nicht sagen. Diese Gemeinsamkeit verdient deshalb besonders hervorgehoben

zu werden, weil ja die Elisa-Elias-Sage vor der in Rede stehenden Strafandrohung eine ihr ähnliche hinter einem *Chumbaba*-Kampf aufweist und diese nun wieder in der Saul-Sage ein Gegenstück an gleicher Stelle hat (o. p. 617).

Die Elisa-Elias-Sage aus Manasse, die David-Nathan-Sage aus Nord-Juda und die levitische Moses-Aaron-Sage weisen also in ihrer *Ischtar*-Episode oder als Rest einer solchen eine Strafrede ihres *Eabani* gegen ihren *Gilgamesch* oder Dgl. auf. Wir dürfen deshalb schliessen, dass die Saul-Samuel-Sage aus Benjamin — zwischen Manasse und Nord-Juda — einmal ein Gegenstück zu einer solchen, also Etwas wie eine Strafrede Samuel's gegen Saul in einer *Ischtar*-Episode, gehabt hat. Andrerseits scheint die Elisa-Elias-Sage, mit der Strafrede des Propheten gegen den *Gilgamesch* Ahab in einer *Chumbaba*-Episode, zu zeigen, dass die Strafrede Samuel's gegen Saul in einer gleichen Episode ein bodenständiges Stück seiner Sage ist (s. o. p. 617). Es fällt darum auf, dass der Saul-Samuel-Sage nicht nur jene Strafrede in einer *Ischtar*-Episode fehlt, sondern ausser ihr auch noch grade Das, was man zwischen der Stelle für jene Strafrede und der Strafrede in Saul's *Chumbaba*-Episode vermissen darf, nämlich 1. die *Ischtar*-Episode ausser der zugehörigen Strafrede, und 2. (wegen der Uria- und der Naboth-Geschichte, mit einem Stück der Stier-Episode vor dieser Strafrede) eben dieses Stück der Stier-Episode. Sollten diese Stücke etwa durch eine Zusammenwerfung der zwei Strafreden herausgedrängt worden sein?

Unmittelbar hinter der Strafrede des Elias lesen wir von einem Kampfe Ahab's von Israel mit dem Könige Josaphat von Juda zusammen gegen die Syrer, der bei Ramoth in Gilead gekämpft wird und Ahab's Verwundung durch einen Pfeilschuss und seinen Tod zur Folge hat[1]). Von den Vorgängen vor dieser Schlacht fällt nun auf,

1) I Kön. 22.

dass Ahab den Rat von Ratgebern einholt und daraufhin ausser etwa 400 anderen Propheten Zedekia zum Kampfe rät, während Micha davon abrät[1]), Ahab aber Zedekia's unheilvollen Rat annimmt[2]); fällt deshalb auf, weil in Ahab's Schlacht gegen die Syrer bei Aphek die Syrer das *Chumbaba*-Volk sind (o. p. 616 ff.), und vor David's *Chumbaba*-Schlacht gegen Absalom Dieser in ähnlicher Weise den Rat des Ahitophel und den des Husai einholt und sich für den unheilvollen Rat des Letzteren entscheidet[3]). Das vor einer Schlacht gegen Ahab's *Chumbaba*-Volk erscheinende Motiv der zwei, Entgegengesetztes ratenden Berater scheint uns also den Schluss aufzuzwingen, dass diese Schlacht eine neue *Chumbaba*-Schlacht ist. Indes ist auf ein paar Umstände aufmerksam zu machen, welche vor Uebereilung warnen. Zunächst ist der um Rat fragende Absalom ein *Chumbaba* (s. o. p. 536), während der um Rat fragende Ahab als Gegner des *Chumbaba*-Volks der Syrer abermals (s. o. p. 618) ein *Gilgamesch* wäre. Doch wiegt diese Differenz natürlich nur leicht, und wird wohl schon durch den, den zwei Sagen gemeinsamen Umstand aufgewogen, dass der um Rat Fragende der Angreifer ist; um so mehr, als Absalom ja als der Angreifende eigentlich so gut ein *Gilgamesch* ist (o. p. 536), wie Ahab ein Solcher sein könnte. Dagegen scheint ein anderer Tatbestand mehr Beachtung zu verdienen: Beide in Rede stehenden Schlachten, die Ahab's gegen die Syrer und die David's gegen Absalom, werden in Gilead geschlagen. Folglich könnte das Zwei-Berater-Motiv aus der David-Absalom-

---

1) Elias wird also nicht gefragt. Das soll nun — der beste Beweis dafür sein, dass die Geschichte von Ahab's Krieg in Gilead nicht von der Hand des Verfassers der Elias-Geschichte stammt (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 123). Hiergegen brauche ich nur das Eine zu erwidern, dass eine Befragung des Elias in unsrer Geschichte nirgends eine Parallele haben und ein Novum sein würde, während die Befragung einer von Elias verschiedenen Persönlichkeit, wie wir sofort sehn werden, in der David-Sage ein genaues Analogon hat.

2) I Kön. 22. 3) II Sam. 17.

Sage, mit der Schlacht in Gilead, in die Elisa-Elias-Sage eingedrungen sein, und könnte man demnach behaupten, dass aus dessen Auftreten vor Ahab's Schlacht in Gilead kein Schluss auf den Charakter dieser Schlacht gezogen werden dürfe. Indes ist doch andrerseits auch zu bedenken, dass grade mit einer *Chumbaba*-Schlacht sonst wiederholt eine vorherige Einholung eines Orakels verknüpft ist (s. o. p. 369 f. und p. 467). Ja, ebenso wie Ahab trotz des ermutigenden Bescheides des Propheten Zedekia und etwa 400 anderer Propheten die Schlacht gegen die Syrer verliert, ebenso wird einmal grade eine *Chumbaba*-Schlacht, und zwar eine bei Gibea (s. o. p. 369 f.), verloren, obwohl sie auf Jahve's Befehl geschlagen wird[1]). Als ein Ergebnis unsrer Erörterung stellt sich mithin doch wohl heraus, dass schon das Zwei-Berater-Motiv allein dafür spricht, dass Ahab's dritte Syrer-Schlacht wirklich eine *Chumbaba*-Schlacht ist.

Ehe wir die Ereignisse weiter verfolgen und aus ihnen weitere Schlüsse ziehn, müssen wir noch einen Augenblick bei dem Lügenpropheten Zedekia verweilen. Der Mann muss uns interessieren. Er hat nämlich einen Doppelgänger: Der Prophet Jeremias[2]) spricht von einem Lügenpropheten des Namens Zedekia. Und während unser Zedekia dem Ahab weissagt, erwähnt Jeremias am angeführten Orte mit seinem Zedekia zusammen noch einen zweiten Lügenpropheten, des Namens Ahab! Und offenbar nur, um uns so recht seinen grimmigen Hohn fühlen zu lassen, fügt es der mephistophelische Zufall, dass ein anderer Zedekia, der von Nebukadnezar enttronte König von Jerusalem, auch ein Zeitgenosse von dem Propheten Jeremias ist, und dass Dieser ihm vom Widerstande gegen den König von Babel abrät und ihn vor den Lügenpropheten warnt, welche den König zum Widerstande ermutigen[3]). Jeremias tritt also dem Könige Zedekia

1) Richter 20, 23. 2) Kap. 29, 21 f.

3) Jeremias 21, 1 ff.; 27, 12 ff.; 38, 17 ff.

gegenüber als ein Micha auf, der Ahab vor dem Kampfe gegen die Syrer warnt. Was soll man also dazu sagen, dass, ebenso wie Micha wegen seiner Warnungen auf Ahab's Befehl[1]), Jeremias wegen seiner Warnungen auf Zedekia's Befehl gefangen gesetzt wird[2])? Sind Das alles zufällige Parallelismen? Und wenn nicht, zu welchen Folgerungen berechtigen sie dann?

Kehren wir jetzt zu Ahab's Schlacht bei Ramoth in Gilead zurück.

Ahab wird also in ihr verwundet und stirbt. Infolgedessen wird der Kampf von den Israeliten abgebrochen und sie kehren nach Hause zurück. Die neue Schlacht gegen Ahab's *Chumbaba*-Volk wird somit verloren. Zu einer verlorenen Schlacht gegen das *Chumbaba*-Volk gehört nun eine von irgend einem Judäer oder Judäern bezw. dem Stamme Juda oder einem judäischen — nachmaligen — Könige verübte oder doch geplante Schandtat, die in der verschiedensten Weise umgemodelt und meist vertuscht worden ist, als deren Grundform sich aber nach den zahlreichen Parallelen noch deutlich ein an dem *Gilgamesch* begangener Verrat erkennen lässt (s. o. p. 532 f.). In der Schlacht bei Ramoth ergeht es den beiden mit einander verbündeten Königen von Israel und von Juda aber ziemlich merkwürdig: Die Syrer verschonen den König von Juda absichtlich, und haben es allein auf den König von Israel abgesehen, nicht einmal auf sein Heer, das nach Ahab's Tod ungeschoren nach Hause entkommt; ebenso wie der Verräter Ahitophel in einer *Chumbaba*-Episode zu einem Angriff rät, der einer wirklich geschlagenen ersten, unglücklichen, *Chumbaba*-Schlacht entspricht (o. p. 532 f.), um David's Heer in die Flucht zu schlagen und ihn allein zu töten (o. p. 529). Der König von Israel verkleidet sich nun, wird aber gleichwohl von einem Pfeil getroffen, den ein Syrer in »seiner Unschuld«, d. h. ahnungslos und zufällig, auf ihn abgeschossen hat[3]). Wer

1) I Kön. 22, 27. 2) Jeremias 32, 3. 3) I Kön. 22.

für solche Zufälligkeiten, für eine geschichtliche Verkleidung des Heerführers und für eine Schonung des Königs von Juda kein Verständnis hat — und vielleicht gibt es doch wenigstens hie und da Jemanden von solcher Verständnislosigkeit — Der kann hier zwischen den Zeilen lesen: Ahab hat sich nach der Sage verkleidet, aber der König von Juda, der ihn nach der Sage allein an seiner Kleidung erkennt, hat ihn nach der Sage an die Syrer verraten, und darum wird Ahab nicht zufällig von dem Pfeil getroffen, und darum, als der Freund der Syrer nämlich, wird der König von Juda geschont. Nach einer siegreichen *Chumbaba*-Schlacht Ahab-*Gilgamesch*'s gegen die Syrer wird ihr König geschont, und darum kommt zu Ahab ein Prophet als Strafprediger und verkündet ihm als Strafe, dass sein Leben für des Syrer-Königs Leben und sein Volk für Dessen Volk einzutreten haben werde (s. o. p. 616 f.); und in seiner nächsten, verlorenen Schlacht gegen die Syrer, die nach dem oben Erörterten an *Chumbaba*-Schlachten erinnert, wird Ahab von einem Syrer tötlich verwundet, und an dieser Schlacht nimmt der König von Juda teil. Und nach der Amalekiter-Schlacht Saul-*Gilgamesch*'s, seiner siegreichen *Chumbaba*-Schlacht, andrerseits, nach welcher der Amalekiter-König Agag geschont wird, trifft Saul die Strafrede eines Propheten, der ihm verkündigt, dass ihm sein Königtum werde genommen werden (s. o. p. 617); und darnach wird er von einem Amalekiter, also einem von seinem *Chumbaba*-Volk, getötet, in einer Schlacht, an welcher der Judäer und — nachmalige König — David als Verräter an seinem Herrn hat — teilnehmen wollen, und um die Zeit, zu der Dieser eine Amalekiter-Schlacht schlägt; und in diesen Vorgängen haben wir Stücke einer unglücklichen *Chumbaba*-Schlacht Saul-*Gilgamesch*'s erkennen zu dürfen geglaubt (s. o. p. 465 ff.)! »Zufall, Alles Zufall«, wird mir — trotz der mannigfachen, oben bereits festgestellten und unten noch nachzuweisenden, engen

Beziehungen grade zwischen der Elisa-Elias- und der Saul-Samuel-Sage — fast Jeder entgegenrufen, der weiss, worauf ich hinauswill. Meinethalben. Ich kann aber an solche Zufälle nicht glauben, und muss als Mensch mit meiner Ansicht nach noch leidlich gesunden Sinnen behaupten: Ahab's dritte Schlacht gegen die Syrer, die ihm vorher gegebenen Ratschläge, die Rolle, welche der Judäer-König in der Schlacht spielt, und Ahab's Verwundung und Tötung in einer solchen Schlacht durch einen Syrer, all' Dies ist sagenhaft, weil es, wie namentlich die Saul- und die David-Sage zeigen, in der Tat eine, ursprünglich erste, verlorene *Chumbaba*-Schlacht mit Vorgeschichte darstellt. Abermals wäre also ein Judas-Verrat vor einer verlorenen *Chumbaba*-Schlacht in judäischem Interesse wegretouchiert worden.

Deren Spielformen wissen nun zum Teil Nichts von einem Unglück speziell des *Gilgamesch* (s. o. p. 163 und p. 369 f.), eine in der Simson-Sage hat eine Gefangennahme und Fesselung des *Gilgamesch*, der aber eine Selbstbefreiung folgt (s. oben p. 393 und vgl. unten p. 640), eine in der Saul-Sage aber, wie die unglückliche *Chumbaba*-Schlacht in der Sage von Elisa etc., eine Tötung des *Gilgamesch*, worin sich offenbar eine Weiterentwicklung kundgibt. Sollte nun der *Gilgamesch* auch in diesen zwei Sagen eine siegreiche — ursprünglich zweite — *Chumbaba*-Schlacht schlagen, so musste die ursprüngliche Reihenfolge der zwei Schlachten umgekehrt werden; oder vorher umgekehrt worden sein. Denn dass erst der Tod des *Gilgamesch* in der einen von den je zwei Schlachten die Umkehrung veranlasst hat, lässt sich deshalb nicht mit Bestimmtheit behaupten, weil auch in der Moses-Sage die unglückliche, ursprünglich erste, *Chumbaba*-Schlacht an zweiter Stelle steht, ohne dass aber Moses-*Gilgamesch* in ihr getötet würde (o. p. 163).

Die Elisa-Elias-Sage bestätigt also durch die tödliche Verwundung Ahab-*Gilgamesch*'s in einer *Chumbaba*-Schlacht

zugleich, dass Saul's Tod durch Einen von seinem *Chumbaba*-Volk in einem Sagenschema vorgesehen ist (vgl. o. p. 468 ff.). Seltsam nun, auch wegen der Elisa-Elias-Sage, dass eine Philister-Schlacht, und nicht eine Amalekiter-Schlacht die Veranlassung zu dem Tode wird. Stossen wir hier etwa auf einen Ausgleich zwischen Sage und Geschichte? Ist also ein König Saul wirklich in einer Philister-Schlacht gefallen, während er nach dem Sagenschema als ein *Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Schlacht, und darum in einer Amalekiter-Schlacht, seinen Tod finden musste, und wird er daher in einer Philister-Schlacht von einem Amalekiter getötet? Möglich. Aber man kann die anscheinende Unebenheit auch anders erklären: Das System verlangte, dass Saul kurz vor seinem Tode die Frau in Endor aufsuchte (s. o. p. 516). Verlangte es nun zugleich, dass er am folgenden Tage in einer Schlacht fiel, so musste diese nahe bei Endor geschlagen werden. Hatte dann das System ursprünglich vorgeschrieben, dass diese gegen Amalekiter geschlagen würde, so war Dies jetzt unmöglich geworden. Denn eine Schlacht in der Nähe von Endor gegen Amalekiter aus dem fernen Süden verstiess gegen jede Wahrscheinlichkeit. Und so konnten, ja mussten für sie andere Feinde Saul's und der Israeliten eintreten, von denen dann die Philister ohne Frage in erster Reihe in Betracht kamen. Allerdings ist auch in einem Kriege zwischen Saul und den Philistern ein erster Zusammenstoss in der Nähe von Endor in Nord-Palästina noch auffallend genug. Lag doch der Sage nach der Schwerpunkt von Saul's Königreich und seine Residenz weit südlich von Endor, aber ganz nahe der Nordgrenze des Philister-Landes. Indes die Sage hatte als Feinde Saul's ausser den Ammonitern im Osten nun einmal nur die Philister zur Verfügung. Was nun aber die Sage ertragen kann, ohne mit der Wimper zu zucken, darf deshalb vom Historiker nicht ohne Widerspruch hingenommen werden. Ist also eine Philister-Schlacht nahe bei

Endor anstössig, so wird man mit ihr als einer historischen Tatsache nicht zu rechnen brauchen, und unsre Annahme, dass sie für eine Amalekiter-Schlacht eingetreten ist, und dass darum dann Saul von einem Amalekiter in einer Philister-Schlacht getötet wird, nicht allzu kräftig verurteilen dürfen.

Simson-*Gilgamesch* stirbt am Schluss seiner Sage in seinem *Chumbaba*-Lande (s. o. p. 468), und Saul-*Gilgamesch*'s Tod durch einen Angehörigen seines *Chumbaba*-Volks, und vermutlich in einer *Chumbaba*-Schlacht, wird im Schlussteil der Saul-Sage erzählt. Anders der Tod Ahab-*Gilgamesch*'s in einer wohl entsprechenden Schlacht. Dieser stirbt mitten in einer *Gilgamesch*-Sage, und kann Das, ohne dass diese dadurch vorzeitig abgeschlossen würde, weil sich ja Elisa mit Ahab in die Rolle des *Gilgamesch* geteilt hat, und darum auch nach Ahab's Tode ein *Gilgamesch* bleibt, der die Rolle zu Ende spielen kann. Nichtsdestoweniger befremdet aber der Tod Ahab's an der Stelle, an der er erzählt wird. Denn nach der Ursage, wie nach den oben besprochenen — und den unten zu besprechenden — israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, insbesondere auch der Saul-Sage, wäre er doch erst im Schlussteil seiner Sage zu erwarten. Da ist es wohl gewiss nicht ganz zufällig, dass in diesem Schlussteil, nämlich hinter dem Reflex der Xisuthros-Episode (s. weiter unten) und vor Elisa-*Gilgamesch*'s Tod, von Ahab's Sohn Joram fast genau Dasselbe, wie von Ahab selbst unmittelbar vor seinem Tode (s. o. p. 633), berichtet wird: Joram, König von Israel, kämpft mit Ahasja, König von Juda, zusammen bei Ramoth in Gilead gegen einen König von Syrien und wird im Kampfe verwundet[1]), und darnach in seinem Wagen durch einen Pfeilschuss Jehu's getötet[2])! Will man nicht an einen ungewöhnlichen Zufall glauben, dann wird man zugeben müssen, dass wir hier eine sagenhafte Dub-

---

1) II Kön. 8, 28. 2) II Kön. 9, 24.

lette zu den Vorgängen vor Ahab's Tod, aber im Unterschiede von diesen an ursprünglicher Stelle haben; mit der Einschränkung freilich, dass der verwundete Ahab in der Schlacht stirbt, Joram aber nicht; einer Abweichung indes, die, wie wir sehn werden, notwendig geworden ist, da Joram nach dem Sagenschema durch Jehu's Hand ermordet werden muss, also zwar, wie Ahab, von einem Syrer verwundet werden muss, aber nicht, wie Ahab, durch einen Syrer um's Leben kommen kann (s. u. p. 642)!

Wie es kam, dass Ahab's Tod so weit nach vorn gerückt wurde, ist leicht genug ersichtlich: Es kann (s. o. p. 632) ein alter Zug der Elisa-Elias-Sage sein, dass Ahab innerhalb der Naboth-Episode die Ausrottung seines Hauses angekündigt wird; und es würde sich andrerseits durchaus begreifen lassen, wenn man Ahab's Tod unmittelbar hinter diese Ankündigung eingeordnet und deshalb aus dem Endteil seiner Sage herausgerissen hätte. Hat doch in ganz ähnlicher Weise der Tod von David's erstem Sohne von der Bath-Seba, der sich nach dem Schema im Schlussteil der David-Sage ereignen müsste, seinen Platz unmittelbar hinter Nathan's Strafrede in der Uria-Episode bekommen, der Strafrede, zu welcher die in Rede stehende der Elisa-Elias-Sage ja übrigens ein Seitenstück ist (s. o. p. 632)!

Mit Saul-*Gilgamesch*'s Tode ist die erweiterte israelitische *Gilgamesch*-Sage nicht zu Ende. Denn, wie wir erkannten, gehört zu ihr auch noch — und nicht etwa zur David-*Gilgamesch*-Sage —, dass Saul's Sohn Is-Boseth nach ihm zwei Jahre lang regiert und dann durch Meuchelmord stirbt, und ferner noch, dass Einer aus einem anderen Hause nun die Herrschaft übernimmt (s. o. p. 460 f., p. 464 f. und p. 480). Und nicht viel Anderes wird uns nun von den Nachfolgern Ahab's berichtet, dessen Tod uns grade an den Saul's erinnern musste: Ahab's Nachfolger ist sein Sohn Ahasja. Dieser regiert zwei Jahre[1]). Darnach stirbt er nun allerdings nicht durch

1) I Kön. 22, 52.

Meuchelmord, sondern an den Folgen eines Sturzes[1]). Hierauf kommt sein Bruder Joram zur Regierung und Dieser wird nun von einem seiner Offiziere, Namens Jehu, verräterischer Weise ermordet[2]). Darnach besteigt dieser Jehu, aus anderem Hause, den Tron. Diese Parallele, speziell zwischen der Saul-Samuel- und der Elisa-Elias-Sage, kann noch durch zwei weitere einander parallele Züge vervollständigt werden: Zu Jehu, der Joram ermordet, bekennt sich Jonadab, der Sohn des Rechab[3]); Is-Boseth aber, der als Nachfolger Saul's und Vorgänger David's dem Joram entspricht, wird von zwei Leuten ermordet, von denen der Eine Rechab heisst[4]).

Die Elisa-Elias-Sage hat also anscheinend statt éines Sohnes des *Gilgamesch*, der ihm in der Herrschaft folgt und dann nach zwei Jahren ermordet wird, éinen, der ihm in der Herrschaft folgt und zwei Jahre regiert, und einen zweiten, der nach Diesem regiert und ermordet wird, und damit eine Differenz, deren Grund man in wirklicher Geschichte suchen könnte. Dazu läge indes keine Veranlassung vor. Denn die zwei Söhne Ahab's, von denen der eine stirbt, ehe der andere ermordet wird, sind ja ganz dem Schema gemäss (s. o. p. 460 f., p. 517 f. und p. 521 f.). Erinnern wir uns nun daran, dass ein Sohn oder ihm entsprechende Söhne in der Saul-, der Jerobeam- und der David-Sage vor dem *Gilgamesch* sterben (o. p. 460 f. und p. 498 f.), während Ahasja nach Ahab stirbt, und daran, dass Ahab-*Gilgamesch*'s Tod wiederum vordatiert ist (o. p. 640 f.), so wird uns alsbald auch klar werden, dass die dritte Abweichung in der Elisa-Elias-Sage — dass nämlich auch der zuerst sterbende Sohn des *Gilgamesch* und nicht nur der durch Meuchelmord beseitigte Sohn den Tron des Vaters besteigt — durch die Sage allein vollkommen begreiflich wird. War Ahasja von Haus aus der-

1) II Kön. 1, 2 und 17. 2) II Kön. 9, 24. 3) II Kön. 10, 15 f.
4) II Sam. 4.

jenige Sohn des *Gilgamesch*, der vor seinem Vater stirbt, so ward mit der neuen Einordnung von Ahab's Tod vor Ahasja's Tod aus Diesem ein Rivale desjenigen Ahab-Sohnes, nämlich Joram's, der ursprünglich Ahab's direkter Nachfolger gewesen ist. Die Sage machte daher Beide zu Königen auf Ahab's Tron, liess den zuerst sterbenden Sohn Ahasja natürlich Ahab unmittelbar nachfolgen, und gab ihm die zwei Regierungsjahre, die eigentlich seinem Bruder Joram als dem ursprünglich unmittelbaren Nachfolger Ahab's zukommen, während sie den von Jehu an Joram zu begehenden Meuchelmord unangetastet liess. Dies scheint mir jetzt, gegen oben p. 464 Anm. 6, die einfachste Erklärung des vom Dynastiewechsel-Schema abweichenden Tatbestandes in der Elisa-Elias-Sage zu sein. Sonderbar, dass derselbe Jehu unmittelbar nach Joram's Ermordung einen König Namens Ahasja, der aber König von Juda ist, töten lässt, Ahasja, der auch nur kurze Zeit, nämlich ein Jahr, regiert und Dessen Vater Joram heisst[1]).

Ahab's Sohn Ahasja ist demnach, insofern er vor seinem durch Meuchelmord beseitigten Bruder stirbt, ein Gegenstück zu Jerobeam's Sohn, zu Saul's Söhnen und zu David's erstem Sohn von der Bath-Seba, deren Tod je einem *Gilgamesch* — Jerobeam, Saul, bezw. David — von seinem *Eabani* — Ahia, Samuel, bezw. Nathan — vorhergesagt wird (o. p. 460 f., p. 498 f. und p. 517 ff.). Ganz genau Diesem Entsprechendes bietet die Elisa-Elias-Sage nun nicht. Denn Elias-*Eabani* verkündet dem Ahab-*Gilgamesch* nicht speziell den Tod Ahasja's. Aber wie sollte er Das auch? Stirbt doch Ahasja in unsrer Elisa-Elias-Sage erst nach Ahab's Tode! Indes jene Vorhersagung ist darum doch nicht in unsrer Sage unvertreten. Denn derselbe Elias-*Eabani*, der, in Uebereinstimmung mit dem Schema, dem Ahab-*Gilgamesch* die Ausrottung seiner Dynastie ankündigt, prophezeit

1) II Kön. 9, 27; 8, 25 f.

den Tod des Ahasja Diesem selbst. Und während sich die erste Ankündigung durch Elias-*Eabani* an derselben Stelle der Sage findet, an der dem David-*Gilgamesch* durch Nathan-*Eabani* der Tod des David-Sohnes in Aussicht gestellt wird, sind mit der zweiten Ankündigung durch Elias Dinge verknüpt, die in ihr ein neues Gegenstück zu Samuel-*Eabani*'s Weissagung in Endor (und zu der entsprechenden Weissagung Ahia-*Eabani*'s) erkennen lassen, also auch zu Dem, was von Nathan erzählt wird, nachdem er, im Schlussteil der David-Sage, zum zweiten Male vor David hingetreten ist (s. o. p. 517 ff.): Ahasja liegt krank in seinem Bette. Darum schickt er Boten zum Gotte Baal-Sebub (Beelzebub)[1]) in Ekron im Philister-Lande hin; von ihm will er auf verbotene Art erfahren, ob er mit dem Leben davonkommen werde, statt seinen Gott Jahve zu befragen und von ihm Antwort zu bekommen. Jahve aber heisst Elias-*Eabani* hinaufgehn und den Boten entgegengehn und ihnen gebieten, zu Ahasja die strafenden Worte zu sagen: »Ist es, weil kein Gott in Israel ist, dass du hinsendest, um Baal-Sebub, den Gott von Ekron, zu fragen? Drum wirst du vom Lager, auf das du gestiegen, nicht wieder herabkommen, dieweil du sterben sollst«. Das richten die Boten dem Ahasja aus, und Der fragt sie: »Wie sah der Mann aus[2]), der euch entgegen heraufkam . . . ?« Darauf antworten sie: »Ein haariger Mann und ein Gürtel von Fell[3]) (war) um seine Hüften gegürtet«. Da sagt Ahasja: »Das (war) Elias, der Thisbiter«[4]).

---

1) Ein Wort über Beelzebub: Dass dieser Name irgendwie mit syrischem *be'eldebābā*, d. i. »Feind«, zusammengehört, hat man längst erkannt. Doch glaube ich nicht, dass man sich auch das genetische Verhältnis zwischen beiden Wörtern klar gemacht hat. Ich denke hierüber so: In dem nicht-syrischen (aus dem Assyrischen stammenden) *debābā* sah man — irrtümlicher Weise — das syrische *debbābā* oder *dabbābā*, d. i. »Fliege«, und ersetzte es darum durch das (übrigens mit *debbābā* verwandte) hebräische *zebūb* mit gleicher Bedeutung.

2) Wörtlich: »Was (war) die Weise des Mannes«.

3) Oder: Leder. 4) II Kön. 1.

Ist es nötig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass Das wie eine ziemlich genaue Kopie von dem ersten Teil der Endor-Episode aussieht, sowie von Dem, was ihr unmittelbar vorhergeht? Saul ist in grosser Angst und befragt darum seinen Gott Jahve. Aber Der antwortet ihm nicht, weder durch Träume, noch durch das Losorakel, noch durch Propheten. Da geht er mit zwei Begleitern zu einer Frau in Endor hin und bittet sie, etwas Verbotenes zu tun und ihm einen Totengeist erscheinen zu lassen, um durch ihn sein Schicksal zu erfahren. Das Weib macht ihm zuerst Vorhaltungen wegen seiner Bitte, gibt ihr aber dann nach und lässt nun auf Saul's Wunsch Samuel-*Eabani*'s Geist heraufkommen. Wie sie ihn sieht, erschrickt sie; Saul aber fragt sie, wie er aussehe. Ihre Antwort lautet: »Ein alter Mann kommt herauf, in einen Mantel gehüllt«, und Saul weiss nun, dass es wirklich Samuel ist. Darnach erfolgt dann die Weissagung wegen Saul's Tod und die damit verbundene Weissagung wegen des Todes seiner Söhne[1]), zu welcher die wegen Ahasja's Tod nach oben p. 643 f. ein Gegenstück ist.

Es ist somit schlechthin selbstverständlich, dass wir in II Kön. Kap. 1 wirklich ein Gegenstück zu einem Teil der Endor-Episode und ihr unmittelbar Vorhergehendem haben, und demnach enthalten unsre Ausführungen hierüber (o. p. 452 ff.) zugleich einen Kommentar zu unsrer Episode: Ahasja, der Jahve nicht fragt, sondern Boten zum Baal-Sebub hinschickt, aber von Diesem keine Antwort bekommt — weil nämlich die Boten nicht bis nach Ekron gelangen —, ist ein *Gilgamesch*, der im Schlussteil seiner Sage, von einem Gotte zum anderen geht, ohne seinen Wunsch erfüllt zu bekommen. Elias-*Eabani* aber, der »heraufkommt« und eine Antwort erteilt, ist ein *Eabani*, dessen Geist aus der Erde heraufkommt, und, *Gilgamesch*'s Bitte erfüllend,

---

1) I Sam. 28.

ihm mitteilt, wie es in der Erde aussieht. Derselbe Elias ist jedoch als Einer, der das Schicksal des Fragers verkündigt, zugleich ein Xisuthros. Und darum haben wir nunmehr zum fünften Mal einen von *Gilgamesch* an seinem Grabe befragten *Eabani*, der einen von demselben *Gilgamesch* im fernen Westen befragten Xisuthros in sich aufgenommen hat: Elias ist, wie Joseph, Samuel, Ahia und Nathan (o. p. 277 und p. 281 f., p. 456 f., p. 460 ff., p. 519), ein *Eabani* und ein Xisuthros.

Einige Einzelheiten der Ahasja-Elias-Episode fesseln aus verschiedenen Gründen unsre Aufmerksamkeit. *Gilgamesch* trifft selbst mit Xisuthros zusammen, spricht selbst mit *Eabani*'s Geist an seinem Grabe. Darum redet der Xisuthros-*Eabani* Samuel zu Saul-*Gilgamesch* selbst, und der Xisuthros-*Eabani* Nathan zu David-*Gilgamesch* selbst. Ahasja erfährt aber in unserem Sagenstück als ein *Gilgamesch* durch Boten, was ihm der Xisuthros-*Eabani* Elias zu sagen hat; anscheinend in Uebereinstimmung mit der Jerobeam-Sage, in der Jerobeam nicht direkt, sondern durch Vermittelung seiner Gattin von dem Xisuthros-*Eabani* Ahia das Schicksal seines Sohnes erfährt (o. p. 460 ff.; vgl. o. p. 519 f.). Allein diese Analogie ist nur scheinbar, und der abweichende Tatbestand in der Elisa-Elias-Sage ist gewiss so zu erklären: Um des kranken Ahasja Schicksal zu erfahren, müsste eigentlich sein Vater Ahab-*Gilgamesch* sich auf den Weg zu seinem Xisuthros-*Eabani* Elias machen. Allein als Ahasja krank ist, hat die Sage Ahab bereits sterben lassen. Somit kann Ahab nicht zu Elias hingehn. Aber auch Ahasja selbst nicht etwa. Denn er ist ja krank. Demnach muss oder müssen, falls nicht etwa Elias zu Ahasja kommen soll, ein Anderer oder Andere zu Elias hingehn oder Diesem doch begegnen. Vgl. u. p. 649.

Samuel-Xisuthros-*Eabani* kommt noch als ein Totengeist aus der Erde herauf, wie *Eabani* in der Ursage; Joseph-Xisuthros-*Eabani* befindet sich in der entsprechenden Szene wenigstens in einem *bōr*, und *bōr* kann auch

»Grab« bedeuten; Ahia- aber und Nathan-Xisuthros-*Eabani* haben in entsprechenden Episoden Nichts mehr von einem zitierten Totengeist an sich (o. p. 520). Und ebensowenig Elias in dem entsprechenden Stück seiner Sage. Doch aber verrät noch éin Zug Dessen ursprüngliche Erscheinungsform in seiner *Eabani*-Xisuthros-Szene in II Kön. 1: Der Engel Jahve's befiehlt ihm, den Boten entgegen, »hinaufzugehn« und ihnen Ahasja's Schicksal zu künden; was er dann auch tut. Da haben wir des Todesgottes Nerigal Befehl, dass *Eabani*'s Schatten heraufsteige, der nun *Gilgamesch* das »Gesetz« der Erde kündet. Also, weil hebräisches *ʿālā* allgemein »hinaufkommen« bedeutet, und sowohl von Lebenden, als auch von zitierten Toten gesagt wird, darum konnte aus der Totenzitierung gar leicht das Daherkommen eines Lebenden werden und auch darum in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage die Totenzitierung sich verflüchtigen. Daher gehn nun die Boten nicht zu Elias, geht David an einer entsprechenden Stelle nicht zu Nathan hin, sondern geht Elias zu den Boten hinauf, geht Nathan an einer entsprechenden Stelle zu David hin (s. o. p. 518 und p. 520, und vgl. p. 492)[1].

Das Erste, was Saul-*Gilgamesch* sagt, nachdem er von dem Weibe in Endor vernommen hat, dass Samuel's Geist aus der Erde emporsteigt, sind die Worte: »Wie sieht er aus?«[2]), worauf dann das Weib ihm Samuel's Aeusseres beschreibt (o. p. 645). Dem entspricht (s. o. p. 644) in der Elisa-Elias-Sage, dass Ahasja als ein *Gilgamesch* die Boten

1) In einigermaassen analoger Weise steigt an entsprechender Stelle in der Menelaus-Agamemnon-Sage statt des Totengeistes eines alten Mannes ein lebender Meergreis, und zwar, statt aus der Erde, aus dem Meere empor. Noch mehr verwischt hat sich der ursprüngliche Charakter der Xisuthros-*Eabani*-Szene in der Odysseus-Eumäus- und in zwei Episoden der Jason-Phrixos-Argos-Sage. Dagegen liegt sie noch in der Hauptsache vortrefflich erhalten in der Odysseus-Elpenor-Sage vor. S. Band II.

2) Wörtlich: »Was (ist) sein Aussehn?«.

darnach fragt, wie der Prophet ausgesehen hat, der ihnen begegnet ist, worauf sie ihm dann Elias' Aeusseres beschreiben. Diese seine Frage lautet: »Was (war) seine Weise?«, und für »Weise« verwendet der König dabei ein Wort, das eigentlich »Gericht« bedeutet. Eine solche Frage tut *Gilgamesch* nicht am Grabe seines Freundes, doch aber lauten seine ersten Worte, nachdem Dessen Geist ihm erschienen ist: »Sage, mein Freund, sage, mein Freund, das Gesetz der Erde, das du gesehen, sage!«; und darauf schildert zwar nicht Jemand anders dem *Gilgamesch* das Aussehn *Eabani*'s, wohl aber Dieser ihm, wie es in der Unterwelt aussieht und wie sich die anderen Toten darstellen; und genau Diesem Entsprechendes fehlt in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage. Ich wage daher die Vermutung, dass das Zwiegespräch zwischen *Gilgamesch* und *Eabani* bei dem Grabe durch die Frage des *Gilgamesch* Saul nach Samuel's Aussehn und die darauf gegebene Antwort und durch das Gegenstück hierzu in der Elisa-Elias-Sage repräsentiert wird[1])[2]).

Soviel über den Inhalt der Xisuthros-*Eabani*-Episode in der Elisa-Elias-Sage. Was nun ihren Platz in dieser anlangt, so braucht nicht noch hervorgehoben zu werden, dass sie an falscher, d. h. nicht ursprünglicher, Stelle steht. Ihr richtiger Platz ist im Schlussteil der Sage (vgl. oben p. 452 ff., p. 460 f., p. 463 ff. und p. 517 ff.); sie steht aber jetzt hinter einem Reflex der *Ischtar*- und einem der Stier-

---

1) Das assyrische *urtu*, eigentlich = »Gesetz«, wäre also durch hebräisches *mischpāt*, eigentlich = »Gericht«, »Urteil«, »Recht«, »Rechtssache« etc., vertreten. Es ist hiermit nun vielleicht zu kombinieren, dass in der Nekyia (Odyssee XI), die auch eine Xisuthros-*Eabani*-Szene darstellt, Odysseus' Mutter ihn über das Wesen der Schatten aufklärt und dabei von der δίκη, dem rechtmässigen Zustande, der Sterblichen nach ihrem Tode spricht. S. Band II.

2) Die Odysseus-Elpenor- und die Menelaus-Agamemnon-Sage bieten im Gegensatz zu den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen noch ein deutlich erkennbares Spiegelbild von *Eabani*'s Enthüllungen über das Totenreich. S. Band II.

Episode, wie auch hinter Ahab's Tod an neuer Stelle (o. p. 640 f.). Ueber den Grund dieser Neuerung liesse sich etwa sagen: Ahasja's Tod entspricht dem des ersten Sohnes der Bath-Seba in der David-Nathan-Sage (o. p. 642 ff.); Dessen Tod erfolgt im unmittelbaren Anschluss an die Uria-Episode (o. p. 498); dieser entspricht die Naboth-Geschichte in der Elisa-Elias-Sage; auf diese Geschichte aber folgt — die Schlacht bei Ramoth in Gilead und Ahab's Tod an sekundärer Stelle (o. p. 640f.), und als erster *Gilgamesch*-Sagen-Stoff darnach — eine Xisuthros-*Eabani*-Episode und in Verbindung hiermit der Tod Ahasja's. Folglich, so könnte man denken, nimmt Dieser im wesentlichen die gleiche sekundäre Stelle ein, wie der ihm entsprechende Tod des Bath-Seba-Sohnes, und beruht somit der neue Platz für den Tod Ahasja's, und demnach auch der durch diesen Platz bestimmte Platz für die Xisuthros-*Eabani*-Episode, nicht etwa auf einer nur der Elisa-Elias-Sage eigentümlichen, sondern auf einer ihr mit der David-Nathan-Sage gemeinsamen Entwicklung. S. aber u. p. 650.

Nachdem die Boten Ahasja's die Weissagung des Elias mitgeteilt haben, schickt Jener dreimal Leute aus, um ihn gefangen zu nehmen; und mit der zuletzt ausgeschickten Abteilung geht Elias zu Ahasja hin, und sagt jetzt auch noch ihm selbst, dass er sterben müsse. Hierauf folgt nun sein Tod[1]) und dann Elias' Himmelfahrt. Wir haben oben p. 601 ff. in diesen Vorgängen, abgesehen von der zweiten Weissagung und Joram's Tod, ein Stück einer Sintflutberg-episode erkannt. Wenn darum Elias mitten in diesem Stück dem Ahasja seinen Tod verkündet und Dieser stirbt, so haben wir darin einen Eindringling zu erkennen. Dass der Einschub erst möglich geworden ist, nachdem das Stück aus der Sintflutbergepisode eng an die Xisuthros-*Eabani*-Szene mit der ersten Todesverkündigung angeschlossen worden war, bedarf natürlich keiner Erwähnung.

1) II Kön. 1.

Warum aber sind diese beiden Fragmente mit einander verbunden worden? Mag sein, dass deren Verbindung mit einander nicht auf eine gegenseitige Anziehung zurückzuführen ist. Denn die Plätze der beiden Stücke können durch Umstände bedingt sein, die mit irgend welchen äusserlichen oder innerlichen Beziehungen zwischen den zwei Stücken Nichts gemein haben. Hinter der Naboth-Episode mit einem Reflex des Stierabenteuers kann die Elisa-Elias-Sage einmal, in Uebereinstimmung mit der Ursage, einen Reflex des Todes ihres *Eabani* gehabt haben. Nun ist durch den ursprünglichen Platz dieses Reflexes wohl der für die Himmelfahrt des *Eabani* Elias in einem Stück einer Sintflutepisode bestimmt (s. u. p. 651 f.), der Platz für den Tod des Ahasja und die ihm vorhergehende Xisuthros-*Eabani*-Episode aber, nämlich hinter der Naboth-Geschichte, vielleicht durch Anderes (o. p. 649). Also könnte dieses Stück der Sage an die Himmelfahrt des Elias und mit ihr Zusammengehöriges herangerückt und dann damit verklammert worden sein infolge von Umständen, die mit dem Verhältnis der zwei Stücke zu einander Garnichts zu tun haben. Indes ist auch Folgendes möglich: In der Xisuthros-*Eabani*-Szene muss Elias zu Boten eines Königs von Israel — in der jetzt vorliegenden Sage Ahasja — hinaufgehn, in dem Stück aus der Sintflutepisode aber befindet er sich oben auf einem Berge, als ein von einem — und zwar demselben — Könige von Israel durch ausgesandte Schaaren Verfolgter. Demnach könnten (oben durch Sperrdruck hervorgehobene) Berührungen zwischen den beiden Stücken ihre Vereinigung herbeigeführt haben.

Ehe wir uns von diesen zwei Stücken abwenden, wird noch ein auffallender Umstand erörtert werden müssen, der nämlich, dass der eine Ahasja in dem einen Stück auch ein *Gilgamesch*, in dem anderen aber ein *Bēl* in der Sintflutepisode ist (o. p. 645 ff. und p. 602 f.). Dieser Umstand wird aber anscheinend noch seltsamer dadurch, dass Ahasja's

Vater dieselbe Proteus-Natur hat, wird aber in Wirklichkeit durch diesen Sachverhalt erklärt. Denn dass Ahasja, der Sohn Ahab-*Gilgamesch*'s, in der Xisuthros-*Eabani*-Episode auch ein *Gilgamesch* selbst ist, ist ja die Folge einer Uebertragung von Ahab-*Gilgamesch*'s Rolle auf ihn (o. p. 643 ff.). Wenn darum in einem mit dieser Episode vereinigten Stück Ahasja ein *Bēl* der Sinflutepisode ist, in einem anderen, an anderer Stelle stehenden Stück dieser selben Episode aber Ahab als ein *Bēl* auftritt (o. p. 606), so folgt unmittelbar, dass Ahasja auch in jenem Stück der Sintflutepisode für Ahab eingetreten ist: Ursprünglich hat Ahab in einem bestimmten Stück der Sage Abteilungen ausgesandt, um Elias gefangen zu nehmen; und erst im Zusammenhang mit Ahab's Metamorphose in dem vorhergehenden Stück ist auch für den Ahab, der Elias gefangen nehmen will, Ahasja eingetreten. In diesem vorhergehenden Stück — dem mit der Weissagung über Ahasja's Tod — hätte also Derjenige, welcher sein Schicksal zu erfahren wünscht, wohl zweimal seinen Namen und sein Wesen gewechselt. Denn Dieser ist ein *Gilgamesch*, und nach oben p. 619 f. scheint der *Gilgamesch* der Elisa-Elias-Sage ursprünglich nur Elisa gewesen und erst später für ihn auch Ahab eingetreten zu sein.

Hinter der *Ischtar*-Episode und dem Kampf mit dem Himmelsstier finden wir im Epos den Tod des *Eabani* erzählt. Da diese beiden Episoden in der Elisa-Elias-Sage durch die Naboth-Episode vertreten sind (s. o. p. 626 ff.), so erwarten wir hinter ihr den Tod des *Eabani* der Elisa-Elias-Sage, also den des Elias. Der wird nun zwar überhaupt nicht berichtet, vielmehr eine Himmelfahrt des Elias. Dazu stehn zwischen ihr — in II Kön. 2 — und der Naboth-Geschichte die von Ahab's Tod, die doppelte Schicksalsverkündigung an Ahasja und sein Tod, dazu die Geschichte von den gegen Elias ausgesandten Abteilungen. Aber diese gehört ja mit Elias' Himmelfahrt zusammen (o. p. 601 ff.), und das Uebrige steht nicht an ursprünglicher Stelle (o. p. 640 f.,

p. 648 ff. und p. 649). Es darf daher angenommen werden, dass die Geschichte von Elias-*Eabani*'s Verschwinden bei einer Himmelfahrt deshalb dort erzählt wird, wo wir sie finden, weil hier die normale Stelle für den Tod des *Eabani* ist, und dass die auf den *Eabani* übertragene Himmelfahrt (o. p. 608 ff.) Dessen Tod aus der Sage herausgedrängt hat. Hieraus würde sich nach oben p. 649 und p. 650 als der letzte Grund dafür, dass die zwei Schicksalsverkündigungen an Ahasja und Ahasja's Tod grade an der Stelle stehen, an der sie sich findet, ergeben, dass Elias' Himmelfahrt den Platz für den Tod des *Eabani* einnimmt.

Ueber die wohl zu einer Sintflutepisode gehörige »Heilung« des Wassers von Jericho nach Elias' Himmelfahrt haben wir bereits oben p. 611 f. gesprochen. Eine dahinter[1]) erzählte Anekdote von kleinen Knaben, die Elias verspotten, steht vermutlich ohne Parallelen da und scheint auch ohne einen Zusammenhang mit der *Gilgamesch*- oder der Xisuthros-Sage zu sein, hat also kein Anrecht darauf, in unsre Untersuchungen einbezogen zu werden.

Auf den Tod des babylonischen *Eabani* folgt *Gilgamesch*'s Zug durch die syrische Wüste zu den Skorpionriesen beim Himmelsberge hin; darnach trifft er die *Sidûri* an der phönizischen Küste. Auf den Tod des israelitischen *Eabani*, oder hinter der Stelle, an der sein Tod zu erwarten wäre, folgt auch wohl noch ein Zug in die Wüste (s. o. p. 444), oft genug aber eine Begegnung mit 1—5 Riesen oder auch harmloseren Wesen als Deren Vertretern, und diese Repräsentanten der Skorpionriesen wohnen fast ausnahmslos im südlichen Palästina, falls nicht südlich von Palästina (o. p. 129 f., p. 168 f., p. 274 f. und p. 282, p. 322, p. 444 ff. und p. 507 ff.). Dahinter, oder doch hinter einer Stelle, die sich mit der Stelle für das Original dieser Begegnung deckt,

1) II Kön. 2, 23 f.

ist dann noch mehrfach eine Vereinigung mit einer Frau erhalten, als ein Reflex der Begegnung *Gilgamesch*'s mit der *Sidūri* (s. o. p. 130, p. 264 ff. und p. 446). Nach der Entrückung des Elias aber, die den Tod des *Eabani* aufgesogen haben dürfte (s. o. 652), begibt sich Elisa-*Gilgamesch* (s. o. p. 590 ff.) zum Berge Karmel hin, und dann nach Samaria zurück[1]), vielleicht als ein *Gilgamesch*-Xisuthros, der »nach der Sintflutbergepisode wieder in die Heimat des Xisuthros und seiner Archengenossen zurückkehrt« (s. o. p. 609 f. und p. 253); und darnach hören wir zwar nicht etwa von einem Zuge Elisa-*Gilgamesch*'s nach dem Süden; wohl aber ist er, als sich der König Joram von Israel und mit ihm zusammen Josaphat von Juda und der König von Edom unmittelbar darnach auf einem Feldzuge gegen Mesa (*Mēscha*ʿ oder *Μωσα*) von Moab in der Wüste im Süden von Palästina befinden, ebenfalls dorthin gekommen[2]). Und darnach trifft er ein Weib, nämlich die Witwe eines Propheten, bezw. Prophetenjüngers[3]). Also dürfte einerseits in Elisa in der Wüste südlich von Palästina ein *Gilgamesch* in der syrischen Wüste auf der Reise zu Xisuthros hin zu erkennen sein, und andrerseits in Elisa's Begegnung mit der Witwe die Begegnung *Gilgamesch*'s mit der *Sidūri* an der phönizischen Küste.

Dass nun grade an der Stelle unsrer Erzählung, an der in anderen *Gilgamesch*-Sagen von dem Zuge und der Schlacht gegen den Riesen Og und Dessen Tod (oben p. 129 f.), von der Schlacht bei Gibeon — und dem Zuge Josua's in das Gebiet der Südkönige — (o. p. 169 ff.), von David's Zuge gegen Nabal und Dessen Tod (o. p. 444 ff.) und von dem Kampf mit dem Riesen Goliath und seinen drei Mitriesen (o. p. 507 ff.) und Deren Tod erzählt wird, ein Kriegszug plaziert ist, muss auffallen und könnte dafür sprechen, dass wenigstens die Stelle für den Kriegszug durch die Sage bedingt ist. Auch die Veranlassung dazu

1) II Kön. 2, 25. 2) II Kön. 3. 3) II Kön. 4.

— der reiche Herdenbesitzer König Mesa von Moab hat Tributleistungen in Lämmern und Wolle verweigert — könnte zu Sagenhaftem Beziehungen haben. Denn David zieht gegen den reichen Herdenbesitzer Nabal, einen Vertreter des einen Skorpionriesen, weil er ihm seine Bitte um Nahrungsmittel abgeschlagen hat (oben p. 444 f.), — und erhält nachher auch fünf von seinen Schafen oder Lämmern (o. p. 445) —; und Gegenstücke zu diesem Zuge sind ja die Reise der zwölf Kundschafter nach Hebron, der Riesen-Stadt, hin, von der sie mit Früchten des Landes zurückkehren, und die zwei Reisen der Jakob-Söhne nach Aegypten, wo sie sich bei dem »Skorpionriesen« Joseph Brotkorn holen (o. p. 445). Und auf diesen vier Zügen wird jedesmal eine Gegend im südlichen Palästina oder im Süden von Palästina[1]) aufgesucht; Moab aber, das Ziel von Joram's Kriegszug, liegt im Süden von Palästina. Und wenigstens mit der Moses-Sage hat diese Episode der Elisa-Sage ein weiteres Motiv gemein: Auf dem Zuge gegen Moab tritt vollständiger Wassermangel ein, und Elisa-*Gilgamesch* befiehlt, zahlreiche Gruben zu graben, und in diese fliesst dann reichliches Wasser. Zwischen dem Tode Aaron-*Eabani*'s aber und den Kämpfen Moses-*Gilgamesch*'s gegen Sihon und den Skorpionriesen Og, also genau an der entsprechenden Stelle der Sage, klagen die Israeliten darüber, dass sie kein Wasser haben, und kommen dann nach Beer, d. i. »Brunnen«, wo Gott ihnen Wasser gibt[2]).

Andrerseits aber enthält der Kriegszug gegen Moab Mancherlei, was den Schwestersagen fremd ist: die Drei-Zahl der ihn unternehmenden Könige, Moab als Ziel des Zuges, dass der König von Moab seinen Erstgeborenen

---

1) Nämlich Aegypten. Joseph als der Skorpionriese dürfte aber ursprünglich nicht in einem ägyptischen, sondern in einem südpalästinensischen Gosen gewohnt haben. Vgl. o. p. 152 Anm. 4 und in Band II ein Kapitel über Mythus und Geschichte.

2) Numeri 21, 5 und 16.

auf der Stadtmauer opfert; und, last not least, vielleicht, dass die drei Könige heimkehren, ohne Mesa's Zufluchtsstadt erobert zu haben[1]). Freilich kehrt auch David zurück, ohne bis zu seinem »Skorpionriesen« Nabal gelangt zu sein, ja ohne sich überhaupt an ihm gerächt zu haben[2]). Indes ist Das doch wohl die Folge einer spezifischen Entwicklung innerhalb der Saul-Sage, durch welche die *Sidûri* Abigail, welche David zu heiraten hat, Nabal's Weib geworden ist.

Der Gesamteindruck ist daher der, dass der Kriegszug gegen Moab in gewisser Weise ein »Skorpionriesen-Abenteuer« ist, sich aber doch nicht lediglich aus der *Gilgamesch*-Sage entwickelt hat.

Ein König von Moab, Namens Mesa — oder Mosa oder ähnlich — wird uns nun aber, wenn auch nicht genau für die Regierungszeit Joram's von Israel, so doch ungefähr für seine Zeit, bezeugt, und zwar durch die Mesa-Stele[3]). Der Kampf gegen ihn, wie er in II Kön. 3 erzählt wird, könnte daher ein Zwitterding aus Sage und Geschichte sein, was auch eine Wunderlichkeit erklären würde, wie die, dass der Kriegszug gegen Moab die Könige zu dem weiten Wege durch die Wüste veranlasst, wo sie doch auf viel bequemere Weise über den Jordan dahin kommen konnten[4]). Vermutlich ist die Richtung des Weges durch die Sage bedingt, die einen Zug nicht nur nach dem Süden, sondern auch durch den Süden von West-Palästina verlangte.

An der Stelle also, an welcher der Zug gegen Moab erzählt wird, wäre ein solcher nach Süd-Palästina durchaus am Platze; z. B. einer nach Hebron hin. Denn Josua's zwölf Kundschafter kommen an der entsprechenden Stelle

---

1) II Kön. 3. 2) I Sam. 25.

3) S. SMEND und SOCIN, *Inschrift des Königs Mesa von Moab*, und LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* I, p. 415 f. und II, Tafel I.

4) Indes findet BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 133, dass der von den drei Königen eingeschlagene Weg ganz begreiflich sei.

der Sage nach Hebron, und David schickt an der gleichen Stelle zehn seiner Leute nach Karmel, nahe bei Hebron, hin und zieht dann selbst dorthin (s. o. p. 444 f.). Und darum ist Folgendes überraschend: Der König von Moab in der Elisa-Elias-Sage heisst Mesa (*Mēschaʿ*, *Μωσα*); Mesa (*Mēschaʿ*, »Lucian« *Μουσα*) heisst aber auch der älteste Sohn des in Hebron ansässigen Kaleb[1])! Diese Tatsachen sind lehrreich und mahnen uns zur Vorsicht bei unsern Untersuchungen. Denn aus ihnen allein könnte man wohl ohne allzu viel Kühnheit schliessen, dass Mesa von Moab eine rein sagenhafte Persönlichkeit und mit dem Mesa von Hebron ursprünglich identisch sei. Das aber verbietet denn doch wohl die Mesa-Inschrift. Denn deren Echtheit anzuzweifeln kann ich mich wenigstens aus verschiedenen Gründen trotzdem und alledem nicht entschliessen[2]). Andrerseits aber kann man sich doch auch nicht des Gedankens erwehren, dass Mesa von Moab an einer Stelle der Sage, an die er nicht hingehört, an der aber ein Mesa in Hebron sehr am Platze wäre, irgendwie durch den anderen Mesa bedingt ist. Das scheint durch etwas Anderes bestätigt zu werden. S. unten p. 672 ff.

Auf den Kriegszug gegen Moab folgt also die Begegnung zwischen Elisa und der Witwe des Propheten, die nach oben p. 653 derjenigen zwischen *Gilgamesch* und der *Sidūri* an der phönizischen Küste zu entsprechen scheint, und ihr nach unten p. 658 ff. sicher entspricht. Bemerkenswerter Weise trifft Elisa-*Gilgamesch*, in Uebereinstimmung mit der Ursage[3]), selbst seine *Sidūri*, während in den oben analysierten *Gilgamesch*-Sagen in *Sidūri*-Episoden ein Ersatzmann für Diesen erscheint (s. zuletzt o. p. 446). Wo nun Elisa die Witwe trifft, wissen wir nicht; und was er für

1) I Chron. 2, 42.

2) Zur Echtheitsfrage siehe zuletzt König, in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LIX, p. 233 ff.

3) Und mit der Jesus-Johannes-, der Sul-Schumul-, der Odysseus-Elpenor- und der Odysseus-Eumäus-Sage. S. unten, sowie Band II.

sie tut, hat in keinem *Sidûri*-Abenteuer der alttestamentlichen Sage eine Parallele, wohl aber eine auffallende Aehnlichkeit mit dem Oel- und Mehlwunder, das Elias für die Witwe von Sarepta in Phönizien wirkt: Auf sein Geheiss geht Dieser ihr weniges Oel und Mehl nicht aus, solange die Dürre dauert; und der Prophetenwitwe macht Elisa's Wort aus etwas Oel so viel Oel, dass sie alle von ihren Nachbarn geliehenen Gefässe damit füllen kann[1]). Beide Frauen sind Witwen, beiden wird das wenige Oel durch ein Wunder eines Propheten reichlich vermehrt. Und die zuerst von beiden in der Sage auftretende Witwe wohnt seltsamerweise (s. o. p. 581) in Sarepta in Phönizien, die zweite aber entspricht einer Phönizierin. Drum ist der Gedanke nicht ganz abzuweisen, dass die beiden Frauen ihre Plätze vertauscht haben, dass die Witwe in Sarepta hinter den Kriegszug gegen Moab gehört, die Prophetenwitwe aber an den Anfang der Elias-Geschichte. Das Witwentum der Witwe in Sarepta — der Hierodule des Epos, die Elias deshalb nach dem Schema heiraten müsste, aber gleichwohl nicht heiratet -- suchten wir nun auch mit der Tatsache zu erklären, dass sie Elias' »Witwe« ist, nämlich, nachdem er bei ihr gewohnt und sie dann verlassen hat (o. p. 581 f.). Eine solche Witwe des Propheten Elias würde aber nicht besser, als durch die Prophetenwitwe vertreten sein können.

Elisa tritt, im Gegensatz zu dén oben analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, in denen noch eine *Sidûri* erscheint (vgl. zuletzt o. p. 446), in keine geschlechtliche Beziehung zu seiner *Sidûri*, der Prophetenwitwe, so wenig, wie Elias zu der Hierodule der Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 582). Es verdient darum bei dieser Gelegenheit hervorgehoben zu werden, dass von dén Begegnungen oder Beziehungen harmloser oder intimster Art mit, bezw. zu Weibern im *Gilgamesch*-Epos, die sich in der israelitischen

1) II Kön. 4.

Gilgamesch-Sage meist als Heiraten oder aussereheliche Verbindungen des *Gilgamesch* darstellen, in der Elisa-Elias-Sage zwei Begegnungen – nämlich die Vermischung *Eabani*'s mit der Hierodule und das Zusammentreffen *Gilgamesch*'s mit der *Sidūri* — ohne einen intimen Verkehr verlaufen; Beziehungen zwischen der befreiten *Ischtar* und *Gilgamesch* und Dessen Begegnung mit der Tochter des Xisuthros zugleich mit diesen Frauen selbst ganz verschollen sind; und nur die Liebesverhältnisse zwischen der buhlerischen *Ischtar* und ihren Buhlen noch unabgeschwächt in der Ehe zwischen dem Könige Ahab-*Gilgamesch* — nicht aber dem Propheten Elisa-*Gilgamesch* — und der Isebel fortleben (s. o. p. 627 f.)[1]).

Das Wunder, das Elisa in einer *Sidūri*-Episode für die Witwe des Propheten vollbringt, hat in den Parallelsagen kein Seitenstück. Und andrerseits liegt es auf der Hand, dass zwischen diesem und dem ähnlichen Wunder, das Elias für die Witwe von Sarepta tut, ein Zusammenhang besteht. Nun fällt dies letztere, ein Speisewunder, in die Zeit einer Hungersnot, hängt also wohl mit dieser zusammen (o. p. 615), und ist somit nicht ganz unmotiviert; im Gegensatz zu dem Wunder für die Prophetenwitwe. Also scheint das Elias-Wunder für die eine Witwe die Vorlage des Elisa-Wunders für die andere Witwe zu sein[2]).

Es folgt auf Elisa's Begegnung mit der Prophetenwitwe die Erzählung von seiner — und seines Dieners Gehasi — wiederholter Einkehr bei einem alten Ehepaar (einem alten Manne und seiner Frau) in Sunem[3]). Nach dem *Gilgamesch*-Epos aber müsste jetzt — da ja die

---

1) Ganz Aehnliches bietet höchst bemerkenswerter Weise die Jesus-Sage. S. unten.

2) Was uns auch Alttestamentler glauben heissen. So BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 135, der Das für fraglos hält. Doch wüsste ich nicht, dass es schon bewiesen wäre. Was in aller Welt, ausser vielleicht dem *Gilgamesch*-Epos, könnte uns wohl verbieten, vielmehr das Elias-Wunder als eine Kopie des Elisa-Wunders anzusehn?

3) II Kön. 4, 8 ff.

Prophetenwitwe der *Sidūri* entsprechen soll — ein Reflex der Begegnung *Gilgamesch*'s mit dem Schiffer des Xisuthros, darnach einer von der Begegnung *Gilgamesch*'s mit Diesem selbst und seinem Weibe folgen. Xisuthros und sein Weib werden nun in der entsprechenden Episode anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen öfters ausdrücklich als alte oder gar sehr alte Leute bezeichnet; so Abraham und sein Weib (s. o. p. 298 f. und p. 307 f.), der alte Mann in Gibea (o. p. 364 f.), Samuel (o. p. 454 ff.)[1]) und Ahia (o. p. 460 f.)[2]); und sehr häufig fanden wir als einen Reflex von *Gilgamesch*'s Besuch bei Xisuthros eine Einkehr von Fremdlingen oder einem Fremden in einer Stadt der Fremde, oder ein längeres Wohnen oder Verweilen des *Gilgamesch* in einem fremden Lande (s. zuletzt o. p. 394 und 448 ff.). Somit dürfte der alte Mann in Sunem, in dessen Hause Elisa mitunter einkehrt, sicher ein Xisuthros sein, bei dem *Gilgamesch* anlangt. Es kommt nun noch alsbald hinzu, dass Sunem in der David-Nathan-Jonathan-Sage der Wohnort von David's Xisuthros-Tochter ist (o. p. 516), ferner Saul-*Gilgamesch* in Endor, in der Nähe von Sunem, seinen Xisuthros und Dessen Weib trifft (o. p. 454 ff.), und schliesslich die Tochter des Xisuthros in der Saul-Sage als eine Jesreelitin erscheint, das bekannte Jesreel aber nahe bei Sunem und bei Endor liegt (oben p. 446).

Zu dem Ehepaar in Sunem kommt nun Elisa mit einem, jetzt erst auf der Bildfläche erscheinenden Diener, Namens Gehasi[3]). Also dürfte Dieser ein Repräsentant des Schiffers sein, der zum ersten Mal auf der Bildfläche erschienen ist, als *Gilgamesch* mit ihm zu Xisuthros hinüberfährt, und ein Gegenstück zu dem in zahlreichen anderen Sagen nachgewiesenen Begleiter des *Gilgamesch* auf seiner »Westreise«, nämlich zu einem der zwei Kundschafter in Jericho, zu Hira, der mit Juda nach Thimnath

1) I Sam. 28, 14. 2) I Kön. 14, 4. 3) II Kön. 4, 12.

geht, zu Joseph, der Jakob zum Pharao bringt, zu einem der zwei Engel, die zu Abraham und zu Lot kommen, zu dem Diener[1]), der mit dem Leviten bei dem alten Manne in Gibea einkehrt, und zu einem der zwei Begleiter des Saul, die mit ihm nach Endor kommen (s. o. p. 458 f.).

Bei dem alten Ehepaar in Sunem ereignet sich zunächst Etwas, das in der Abraham-Sage eine genaue Parallele hat: Elisa, in dem Hause des Ehepaars eingekehrt, verkündet der in der Türe stehenden alten Frau, oder doch Frau eines alten Mannes, dass sie nach einem Jahre einen Sohn haben werde. Sie aber glaubt es nicht[2]). Die Parallele in der Abraham-Sage ist bekannt genug: Gott, mit zwei Engeln bei dem alten Abraham eingekehrt, verkündet ihm das Gleiche. Seine Gattin aber, die alte Sara, die es, an der Zelttür stehend, hört, lacht darüber innerlich (?) und glaubt es nicht[3]). Wir könnten ohne Weiteres annehmen, dass eine der zwei Anekdoten von der andern abstammt, wenn nicht die zwei Episoden, in denen der Sohn angekündigt wird, in gewissen Beziehungen Parallelen zu einander wären: Abraham, bei dem Gott mit den zwei Engeln einkehrt, ist, so gut wie der alte Mann in Sunem, bei dem Elisa und Gehasi einkehren, ein Xisuthros, bei dem *Gilgamesch* mit dem Schiffer — lange — nach der Sintflut anlangt (s. o. p. 307 f.), und die zwei Engel bei Abraham entsprechen darum ja dem Elisa und seinem Diener in Sunem (s. o. p. 659 f.). Aber Gottes Besuch bei Abraham, der mit der Ankündigung von Sodom's Zerstörung abschliesst, sollen doch Gespräche des Gottes *Ea* mit Xisuthros und *Bēl*'s Klage über die sündige Menschheit vor der Flut entsprechen (s. oben p. 299 f.). Und somit wäre es falsch, in Gott und Elisa, welche den Sohn ankündigen, urverwandte Figuren zu sehen, und daraus, dass Gottes und der zwei Engel Besuch bei Abraham auch den des *Gilgamesch* bei Xisuthros

1) Vgl. eine arabische Sage von Moses und seinem Diener. S. unten Band II. 2) II Kön. 4, 15 f. 3) Genesis 18.

wiederspiegelt, zu schliessen, dass die Ankündigung des Sohnes einen organischen Bestandteil grade dieses Besuchs bildet und darum in der Elisa-Sage bodenständig ist.

Nun lässt sich aber das Gegenteil hiervon beweisen. Das ungläubige Lachen der Sara — *ssāchaq* — spielt ja fraglos und anerkanntermaassen auf den Namen des verheissenen Sohnes, nämlich Isaak-*Jisschāq*, an. Also dürfte die Geschichte von dem alten Manne, dem von dem Gaste noch ein Sohn verheissen wird, aus der Abraham-Sage in die Elisa-Elias-Sage aufgenommen sein[1]). Mag sein, dass zur Zeit dieser Aufnahme die Sage noch annahm, dass der Xisuthros in Sunem ebensowenig einen Sohn hatte, wie der ihm entsprechende babylonische Xisuthros im fernen Westen einen Sohn bei sich hat. S. dazu unten p. 662 f. und p. 664.

Der Sohn aber wird dem Ehepaar in Sunem wieder entrissen. Bei der Ernte trifft ihn plötzlich wohl ein Sonnenstich, er sinkt vermutlich alsbald um und stirbt dann. Die Mutter eilt, merkwürdiger Weise, ohne ihrem Manne zu sagen, warum, gefolgt von einem Sklaven, auf einer Eselin zu Elisa auf den Karmel. Gehasi, Elisa's Diener, will sie wegstossen, aber Elisa wehrt ihm, und die Sunamitin bittet ihn indirekt, ihren Sohn wieder in's Leben zu rufen. Elisa gibt darum dem Gehasi den Befehl, nach Sunem zu gehn und das Wunder zu tun; und erst, als sie erklärt, nicht von ihm weichen zu wollen, geht er auch selbst hin. Und in ganz ähnlicher Weise, wie Elias den Sohn der Witwe von Sarepta (s. o. p. 583), ruft dann Elisa den Sohn der Sunamitin in's Leben zurück: Er legt sich auf den Knaben, der in seinem, Elisa's, Bette liegt, beugt sich einmal über ihn, und nachher noch einmal. Nun schlägt der Knabe die Augen auf, und Elisa übergibt ihn seiner Mutter[2]).

In der ersten Wiedererweckungsgeschichte soll aus einem Schlafenden und einem am Boden liegenden

1) Vgl. unten die Gideon.Sage. 2) II Kön. 4.

Lebenden ein Toter geworden sein. Das bringt uns alsbald auf das Prototyp der zweiten Wiedererweckungsgeschichte: *Gilgamesch* fällt, nachdem ihm Xisuthros die Geschichte von der Flut erzählt hat, urplötzlich in einen tiefen Schlaf; und das Weib des Xisuthros bittet ihren Mann, ihn wieder aufzuwecken. Vorher, unmittelbar nach *Gilgamesch*'s Ankunft bei Xisuthros, hat ihm Dieser sein Schicksal verkündigt. Einen Reflex hiervon haben wir schon an anderer Stelle, bezw. anderen Stellen der Elisa-Elias-Sage gefunden (s. o. p. 632 und p. 643 ff.), und die Sintflutgeschichte haben wir bereits oben p. 598 ff. innerhalb dieser Sage nachgewiesen. Andrerseits ist das oben p. 660 f. besprochene, dem Tode und der Wiedererweckung des Knaben unmittelbar vorhergehende Stück, wie wir sahen, kein ursprünglicher Bestandteil der Besuchsepisode. Daraus folgt, dass grade ein solches Stück der Elisa-Sage mit *Gilgamesch*'s Einschlafen und Aufweckung am Wohnsitz des Xisuthros eine äusserliche Aehnlichkeit hat, dessen Platz zu einer Zusammenstellung damit auffordert.

Also dürfte unsre Zusammenstellung nicht nur einwandfrei, sondern auch unabweisbar sein. Es entspricht also das Weib in Sunem, das zu Elisa hineilt und ihn bittet, den Sohn »wieder aufzuwecken«, der Gattin des Xisuthros, die ihren Mann darum bittet, *Gilgamesch* wieder aufzuwecken — worauf Dies dann nach zeitlos schnellem Backen von sieben Broten alsbald geschieht —, und der eines jähen Todes gestorbene Sohn so gut dem plötzlich eingeschlafenen *Gilgamesch*, wie der in Aegypten im Lande seines Xisuthros gestorbene Jakob-*Gilgamesch* (s. o. p. 270, p. 272 und p. 279 f.), wie der in Moab gestorbene Moses-*Gilgamesch* (o. p. 280), und wie der plötzlich in Endor hingefallene Saul-*Gilgamesch* (s. o. p. 455 f.). Und vielleicht ist der entschlafende und aufgeweckte *Gilgamesch* wenigstens auch deshalb zu einem Sohn des Xisuthros, nämlich des Alten in Sunem, geworden,

weil Dessen Urbild sein *abu*, d. i. »Ahnherr«, und *abu* eigentlich das Wort für »Vater« ist (o. p. 25).

Aber — nicht Elisa-*Gilgamesch* ist des Alten Sohn, nicht er stirbt und wird vom Tode auferweckt, sondern ein Anderer wie er; und nicht der Alte weckt Diesen auf, sondern Elisa; spielt demnach Elisa-*Gilgamesch* urplötzlich den Xisuthros, und zwar neben dem Alten, einem Xisuthros! Während also sonst in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage nur der Xisuthros vor der Flut und in der Sintflutepisode mit dem *Gilgamesch* zusammengefallen ist, so auch in der Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 600 ff., p. 611 f. und p. 613 ff.), stossen wir in eben dieser Sage auf die Erscheinung, dass der *Gilgamesch* auch den nach der Flut entrückten Xisuthros repräsentiert. Damit haben wir eine Tatsache festgestellt, die für die weitere Analyse der Elisa-Sage von grösster Wichtigkeit ist[1]).

Denn eine ähnliche Uebertragung der Rolle des entrückten Xisuthros auf den *Gilgamesch* Elisa wird uns noch dreimal begegnen. Man wird nach der Ursache dieser Erscheinung fragen dürfen, obwohl sie vielleicht noch garnicht erklärbar ist. Doch läge grade für die oben festgestellte erste Rollenübertragung ein Grund sehr nahe. Der Prophet Elias weckt den Sohn der Witwe von Sarepta auf, bei der er wohnt. Weckt deshalb — und gar auch deshalb, weil diese Totenerweckung, bezw. eine ältere Form von ihr, einmal mit Elisa-*Gilgamesch* verknüpft war (s. o. p. 593 ff.) — der Prophet Elisa, statt des Xisuthros, des alten Sunamiten, bei dem er bisweilen einkehrt, Jemanden auf? Dass dieser Ersatz des Xisuthros durch Elisa-*Gilgamesch* zur Folge gehabt hat, dass für den auferweckten *Gilgamesch* ein Anderer als Elisa-*Gilgamesch* eintrat, ist ja nur selbstverständlich. Vgl. zunächst u. p. 670.

Jedenfalls hat die erste Totenerweckung, und zwar wohl auch eine ältere Gestalt von ihr, als die uns vorliegende,

---

1) Wie auch für die Analyse der Jesus-Sage. Zu unsrer Episode stellt sich zum Teil die mit dem »kanaanäischen« Weibe. S. unten.

auf die zweite abgefärbt. Denn zunächst ist die Methode der Wiederbelebung in der Elisa-Geschichte ohne Anhalt an der Ursage, dagegen in der Elias-Geschichte aus ihr zu erklären: Elias, der sich dreimal auf den Knaben hinstreckt, soll ja dem *Gilgamesch* entsprechen, der sich im Traum auf einen Stern, wie eine Heerschar des Himmelsherrn, und auf einen Mann, hintereinander niederpresst (s. o. p. 583 f.).

Ein anderer Zug der zweiten Geschichte, der aus der ersten zu stammen scheint, ist der, dass der Totenerwecker den Erweckten der Mutter übergibt. Denn auch er lässt sich aus der Vorlage der ersten erklären (o. p. 583 f.), nicht aber aus der Vorlage der zweiten. Und darum könnte ebenfalls der neue Zug, dass der Erweckte der Sohn des eigentlichen Xisuthros, nämlich des alten Sunamiten ist, sich wenigstens auch aus der ersten Geschichte erklären. Vgl. aber oben p. 662 f.

Nun stellt das dreimalige Sichhinstrecken in der Elias-Geschichte gegenüber der Ursage ein Mehr dar. Elisa aber streckt sich nur éinmal auf den Knaben hin, steht dann auf und beugt sich zweimal auf ihn nieder, geht dazwischen aber einmal im Hause auf und ab[1]); ganz ähnlich wie in der Vorlage von Elias' Totenerweckung, in der *Gilgamesch* sich zuerst im Traum auf einen Stern, wie eine Heerschar des Himmelsgottes, niederpresst, darnach aufsteht und zu seiner Mutter — in einem anderen Zimmer des Palastes — hingeht, und sich dann im Traum auf einen Mann niederpresst. Somit scheint die zweite Totenerweckung in einigen Punkten eine ältere Gestalt der ersten zu sein.

Andrerseits erklärt sich zunächst ein den beiden Totenerweckungsgeschichten gemeinsamer Zug weit besser aus dem Prototyp der zweiten, als aus dem der ersten, nämlich deren wesentlichster Zug, die Auferweckung. Denn jenes bietet die Aufweckung eines im tiefsten Schlafe

1) II Kön. 4, 34 f.

Liegenden — aus dem übrigens auch in der Jakob- und in der Moses-Sage ein Toter geworden ist (o. p. 662) —, dieses aber nur das Aufwachen eines in gewöhnlichem Schlafe Liegenden. Und es scheint daher die zweite Totenerweckung, d. h. lediglich der Akt der Totenerweckung, älter, als die erste zu sein.

Aehnliches gilt wohl auch von einem zweiten Zuge in beiden Geschichten, dem nämlich, dass der Totenerwecker im Hause der Mutter des Erweckten ein geehrter Gast ist, bezw. mitunter ist, der als Solcher in einem Obergemache wohnt[1]). Denn Elisa ist ja in Sunem auch ein *Gilgamesch*, der Xisuthros in fremdem Lande aufgesucht hat, Elias aber bei seiner Totenerweckung ein *Gilgamesch* in seinem eigenen Palaste (s. o. p. 583 f.). Wenn deshalb Elias dabei doch auch als Gast erscheint, aber als ein Solcher ein Gast seiner Hierodule in einer Hierodulenepisode ist (s. o. p. 580 f.), wenn überhaupt die Sarepta-Episode aus zwei Episoden mit verschiedenem Lokal (der Wüste und *Gilgamesch*'s Palast) und zum Teil verschiedenen — und zwar ursprünglich ganz verschiedenen — handelnden Personen (*Eabani* und der Hierodule, bezw. einem Sternwesen, einem Manne, *Gilgamesch* und seiner Mutter) zusammengeschweisst ist, so scheint Das einen weiteren Einfluss der zweiten Totenerweckungsszene zu verraten: Weil der Totenerwecker Elisa in Sunem mitunter ein Gast ist — und ursprünglich nur einmal war — und deshalb in einem Obergemach wohnt, darum ist vielleicht Elias' Totenerweckung mit der ihr vorhergehenden Episode, in welcher er nach der Ursage und den israelitischen Parallelen ein Gast sein kann, innig verschmolzen worden; und deshalb wohnt vielleicht auch Elias in Sarepta in einem Obergemach[2]). Vielleicht; denn in diesem Obergemach könnte er auch wohnen, weil er als der Toten-

---

1) II Kön. 4, 10 f. Vgl. Richter 3, 20 und 23 ff., I Sam. 9, 25 f. und II Kön. 1, 2.

2) I Kön. 17, 19 und 23.

erwecker ein König *Gilgamesch* ist, der in seinem Schlafgemach schläft und träumt.

Und endlich erklärt sich dér Zug in beiden Geschichten, dass die Totenerweckung durch eine Frau veranlasst wird, und zwar dadurch, dass sie sich zu Jemandem hinbegibt[1]), wohl aus dem Prototyp der zweiten, aber nicht aus dem der ersten Totenerweckungsgeschichte (s. o. p. 662).

Soviel darf man wohl über, mögliche oder wahrscheinliche, gegenseitige Beeinflussungen der zwei Episoden sagen, durch die schliesslich die zwei einander so ähnlichen Totenerweckungen, wie sie uns jetzt vorliegen, zustande gekommen wären[2]).

Elisa weckt den Toten dadurch auf, dass er sich auf ihn legt und zweimal über ihn beugt, weil Elias es ähnlich macht, bezw. weil es in Dessen Totenerweckungsepisode einmal ähnlich gemacht wurde (s. o. p. 583 f.). Xisuthros aber weckt, als Urbild des Totenerweckers Elisa, *Gilgamesch* eilends durch Berührung oder Anstossen auf. Interessanter Weise ist dieses Verfahren nun auch in Elisa's Auferweckungsgeschichte vertreten: Ehe Elisa mit dem Weibe nach Sunem geht, schickt er eilends seinen Diener Gehasi mit seinem Stabe[3]) hin, damit Der ihn auf das Antlitz des Knaben lege und ihn so wiederbelebe. Aber es gelingt ihm nicht, und darum muss nach der jetzigen Gestalt der Sage Elisa selbst eingreifen und Der befolgt nun die Methode des Elias[4]). Wie Das alles aus dem Antippen des Xisuthros geworden ist, scheint deutlich zu sein:

---

1) I Kön. 17, 18 ff.

2) Aus dem Gesagten erhellt, dass die Ansicht der Alttestamentler (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 129), wonach die zweite Totenerweckung einfach eine Kopie der ersten ist, keinesfalls das Richtige trifft.

3) Einen Stab erwähnt das *Gilgamesch*-Epos in der entsprechenden Episode nicht; so wenig, wie in der *Ischtar*-Episode ein Stab genannt wird, mit dem *Ischtar* ihre Opfer zum Zweck der Verwandlung berührt; während in einem entsprechenden Stück der Kirke-Episode Kirke die zu verwandelnden Gefährten des Odysseus mit einem Stabe schlägt. S. Band II.

4) II Kön. 4, 29 ff.

Elisa, bezw. ein Vorgänger von ihm in seiner Sage, hat, als ein Repräsentant des Xisuthros, ursprünglich einmal den Knaben eilends durch Berührung mit seinem Stabe aufgeweckt, wie Xisuthros den *Gilgamesch* durch Antippen. Dann aber setzten Bestrebungen ein, ihn zu einem Elias redivivus zu machen, und so kam es dazu, dass er den Knaben grade so wiederbelebte, wie Elias den Sohn der Witwe in Sarepta; vielleicht zunächst nach vorherigem vergeblichem Versuch, ihn selbst durch Berührung mit seinem Stabe wieder in's Leben zu rufen. Darnach, oder, ohne dass dieses letztere Entwicklungsstadium anzunehmen wäre, wurde diese Berührung seinem Diener Gehasi überwiesen[1][2].

Anders, wie im *Gilgamesch*-Epos, befindet sich der in unsrer Episode tätige Xisuthros, nämlich Elisa, zur Zeit, da »*Gilgamesch* bei Xisuthros einschläft«, nicht am Wohnsitze des Xisuthros; und die Sunamitin muss sich nun, gefolgt von einem Diener, auf einer Eselin eiligst zu ihm auf den Karmel begeben, ohne dass sie ihrem Manne sagt, warum, nämlich, um von ihm die Wiederbelebung des toten Knaben zu erlangen, von dessen Tod der Mann Nichts weiss; und Elisa willfährt ihrer Bitte. Wer denkt hierbei nicht an David's Begegnung mit Abigail? Um ihres Hauses Leben zu retten, von dessen Bedrohung ihr Mann Nichts ahnt, eilt Abigail, ohne ihrem Manne Etwas davon zu sagen, mit Dienern — die Brot und andere Nahrungsmittel bringen — von Karmel auf einem Esel zu David in der Nähe von Karmel hin,

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

2) Dass ein auf Elisa's Befehl von Gehasi gemachter Wiederbelebungsversuch erfolglos verläuft, daran hat die alttestamentliche Kritik natürlich mit Recht Anstoss genommen, und auch einen Schluss daraus gezogen, der nicht weit an der Wahrheit vorbeigeht, indem man auf eine literarische Zusammenarbeitung zweier Relationen geschlossen hat (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 137). Zur Annahme einer literarischen Zusammenarbeitung sehe ich nun allerdings keinen Grund. Aber die »zwei Relationen« finden ja durch unsere Untersuchungen ihre Bestätigung.

und David schenkt ihrer Bitte Gehör (s. o. p. 444 f.). Besteht zwischen diesen beiden Episoden eine innere Verwandtschaft — und Wer möchte Das von vorn herein ableugnen? — dann erheben sich die Fragen: Wie ist der Umstand zu beurteilen, dass das zu David hineilende Weib eine *Sidūri*, bezw. eine Gattin des Skorpionriesen, das zu Elisa hineilende aber eine Gattin des Xisuthros ist? Gehören ferner die parallelen Szenen urspr. zum Teil oder gar grösstenteils dorthin, wo die eine in der Saul-Sage, oder dorthin, wo die andere in der Elisa-Sage steht? Da ist nun sofort festzustellen, dass eine zu einem *Gilgamesch* in Beziehung tretende Gattin des Xisuthros im Saul-System bereits in der Frau in Endor erkannt ward (s. o. p. 454 ff.): Zu Dieser, als zu einer Gattin des Xisuthros, kommt Saul-*Gilgamesch*. Als ein plötzlich einschlafender *Gilgamesch*, somit als ein Gegenstück zu dem plötzlich erkrankenden Sohne der Sunamitin (s. o. p. 662), stürzt Saul in Endor plötzlich zu Boden, und erhebt sich dann wieder, auch, und namentlich, auf Zureden der Frau in Endor, als ein *Gilgamesch*, der auf die Bitte von Xisuthros' Gattin von Diesem aufgeweckt wird. Folglich kann die, gleichfalls in der Saul-Sage, zu David hineilende Abigail ihr schwerlich auch entsprechen, falls sie nicht aus einer andern Sage stammt. Somit möchte ich glauben, dass Abigail's eiliger Ritt zu David hin, um das Leben ihrer Familie zu retten, wenigstens in der Hauptsache aus der Xisuthros-Episode in der Elisa-Elias- oder einer uns unbekannten verwandten Sage entlehnt ist. Möglich aber, dass andrerseits die, in der Elisa-Elias-Sage befremdliche, Heimlichtuerei der Sunamitin einer Kontamination mit der Saul-Sage zu verdanken ist; in dieser ist sie wenigstens gut motiviert. Auch der Berg Karmel in der Elisa-Elias-Sage, von dem Elisa als Xisuthros — gegen die Ursage — erst hergeholt werden muss, mag sich aus dem Orte Karmel in der Saul-Sage entwickelt haben, in der eine Ortschaft Karmel ganz am Platze ist. Denn Nabal, der in Karmel wohnt, ist ja ein

»Skorpionriese«, und die Skorpionriesen des Epos sind ja in der israelitischen Sage meist in Süd-Palästina, falls nicht südlich von Palästina, lokalisiert (o. p. 652 ff.). Und schliesslich mag auch der Ritt der Saul-Sage entstammen. Wie aber ein Austausch zwischen einer Skorpienriesen- und einer Xisuthros-Episode stattfinden konnte, ist leicht ersichtlich: In jener müssen (s. o. p. 444 ff.) Lebensmittel beschafft, und in dieser muss Brot gebacken werden (s. sofort).

Die zu Elisa-*Gilgamesch* eilende Sunamitin ist also auch die Gattin des Xisuthros, die sich eilends an ihren Mann wendet, mit der Bitte, *Gilgamesch* aufzuwecken, und dann alsbald auf sein Geheiss im Nu sieben mystische Brote backt, wonach dann der Mann *Gilgamesch* aufweckt und ihm die Brote darbietet. Das Backen dieser Brote fehlt an der ganz genau entsprechenden Stelle der Elisa-Elias-Sage, nämlich unmittelbar vor der Totenerweckung; und das Weib des Sunamiten tut überhaupt Nichts, das dem Backen der sieben Brote entsprechen könnte, ausser dass sie sich — freilich beim Ritt zu Elias hin, und nicht etwa beim Backen von Broten — beeilt. Dass aber die Elisa-Elias-Sage einmal genau an der alten Stelle Etwas erzählt hat, wie dass die Sunamitin in Eile Brot gebacken hat, ergibt sich doch wohl aus der eben erörterten Episode der Saul-Sage, die in der Hauptsache der Elisa-Elias-Sage entstammen soll (o. p. 667 ff.): Das Weib Abigail lässt dem David in Eile u. A. auch Brote bringen. Indes ist das Backen der sieben Brote der Elisa-Elias-Sage nicht etwa verloren gegangen. Denn unmittelbar nach der Totenerweckung, also an der Stelle, an der ein Darbieten von Broten erwartet werden könnte, hören wir davon, dass während einer Hungersnot Elisa seinem Diener befiehlt, ein Gericht für Propheten oder Prophetenjünger, die bei ihm sind, zu kochen, und dass Diese davon kosten, aber es nicht essen wollen, weil sie es für giftig halten. Da schüttet Elisa Mehl hinein und macht so die Speise geniessbar[1]). Das

1) II Kön. 4.

sind also die von Xisuthros' Gattin gebackenen sieben Brote, die wir oben schon so oft wiedergefunden haben (o. p. 276, p. 303, p. 307 f., p. 364, p. 455).

Elisa lässt nun die Speise kochen von seinem Diener und für die bei ihm wohnenden Propheten, bezw. Prophetenjünger, Xisuthros die sieben Brote backen von seiner Frau und für seinen Gast *Gilgamesch*. Also steht der Diener für die Frau des Xisuthros, stehn die Propheten (oder Prophetenjünger — auch das »Volk« genannt[1]) —), und nicht Elisa-*Gilgamesch*, für *Gilgamesch*, steht endlich Elisa-*Gilgamesch* zum zweiten Male für den entrückten Xisuthros (vgl. o. p. 663)[2]). Und im Widerspruch, aber nach dem oben Angedeuteten erklärbaren Widerspruch mit der Ursage, jedoch in Uebereinstimmung mit der Saul-Samuel-Sage (s. o. p. 456 und p. 665), folgt der Reflex von dem Backen der sieben Brote dem Reflex der Aufweckung, statt diesem vorherzugehn.

Elisa's wiederholte Besuche in Sunem sind ein Besuch *Gilgamesch*'s bei Xisuthros, ebenso aber Jakob's und Abraham's Aufenthalt in Aegypten und Isaak's im Philister-Lande während einer Teurung (s. o. p. 449 ff.), der Teurung, welche auf die, vielleicht bloss imaginären, sieben Spreujahre der Ursage zurückgeht (s. o. p. 258 f., p. 288, p. 354 und p. 502 f.). Es erhebt sich somit die Frage, ob vielleicht auch Elisa einmal während einer Teurung und wegen einer Teurung in Sunem eingekehrt ist. Und Dies scheint nun in der Tat durch die Elisa-Sage selbst recht nahe gelegt zu werden: Die Sunem-Episode und Elisa's erstes Speisewunder folgen nicht nur unmittelbar auf einander, sondern entsprechen auch Teilen einer Episode der Ursage; und, wie die Saul-Samuel-Sage zeigt, sind diese Teile — *Gilgamesch* fällt bei Xisuthros in einen tiefen Schlaf und wird alsbald aufgeweckt; und: des Xisuthros Weib

---

1) II Kön. 4, 41.

2) Vgl. in der Jesus-Johannes-Lazarus-Sage die zweite wunderbare Speisung und Johannes 21. S. unten.

backt auf ihres Mannes Befehl im Nu sieben Brote (s. o. p. 454 ff.) — noch in inniger Verbindung mit einander nach Israel gelangt. Das erste Speisewunder des Elisa wird aber zur Zeit einer Hungersnot getan (o. p. 669). Also dürften Elisa's Besuche in Sunem, oder doch einer von ihnen, wenigstens einstmals, auch schon während dieser stattgefunden haben. Dass diese Teurung, ebenso wie die entsprechende Teurung zu Jakob's Zeit und gemäss ihrem Ursprung aus den sieben Spreujahren des Epos, sieben Jahre gedauert hat, wird sich unten ergeben.

Die von dem Diener gekochte Speise wird den Propheten (oder Prophetenjüngern) vorgesetzt. Aber als sie davon kosten, schreien sie: »Tod (ist) im Topf, du Gottesmann« und vermögen nicht weiter zu essen[1]). Die von der Frau des Xisuthros gebackenen Brote andrerseits werden dem *Gilgamesch* vorgelegt. Ob er davon isst, erfahren wir aus dem Epos nicht; allein in zahlreichen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen isst der *Gilgamesch* Das, was den Broten entspricht (s. o. p. 455). Statt sich nun aber über die Brote zu freuen, antwortet *Gilgamesch*, dem in der Backszene die Propheten, bezw. Prophetenjünger entsprechen, dem Xisuthros mit etlichen Worten der Verzweiflung, und dabei fallen auch die Worte: »In meinem Schlafgemach sitzt der Tod«. Diese haben also das Motiv der giftigen Speise in der Elisa-Elias-Sage erzeugt; oder doch erzeugen helfen.

Vermutlich ist dabei nämlich noch etwas Anderes wirksam gewesen. Ob *Gilgamesch* die Brote isst, wissen wir, wie gesagt, nicht. Aber wir wissen, dass sie ihm gleichgültig sind. Und wir wissen auch, dass Saul-*Gilgamesch* an der entsprechenden Stelle seiner Sage erst inständig gebeten werden muss, ehe er sich zum Essen entschliesst; und, dass in einem entsprechenden Stück der Abraham-Sage Lot-Xisuthros zwei Engel als Vertreter des *Gilga-*

1) II Kön. 4, 40.

mesch und des Schiffers erst inständig bitten muss, ehe sie bei ihm einkehren und bei ihm speisen (o. p. 454 f.). Also dürften *Gilgamesch*'s Gleichgültigkeit gegen die für ihn gebackenen Brote und die Aeusserung seiner Todesfurcht, die dem Darbieten der Brote unmittelbar folgt, das Motiv der tödlichen und darum verabscheuten Speise geschaffen haben.

Wenn schliesslich Elisa Mehl in den Topf wirft, um der Speise ihre Giftigkeit zu nehmen, und die Propheten (oder Prophetenjünger) jetzt ohne Gefahr davon essen können[1]), so dürfte darin noch eine Spur davon zu sehen sein, dass 1. die Speise in der Ursage aus Mehl gebacken wird, 2. aber davon, dass diese eine Zauberspeise ist[2]).

Von der Ursage weicht es nun ab, dass Elisa Mehl in eine im Uebrigen fertige, giftige Speise wirft und sie dadurch entgiftet, erinnert aber gar sehr an seine Wasser»heilung« in Jericho (o. p. 611). Scheint diese somit durch die Moses-Sage als ein alter Bestandteil der Elisa-Sage erwiesen zu werden (o. p. 611 ff.), so dürfen wir wohl annehmen, dass Elisa's Speisewunder irgendwie durch sein Wasserwunder beeinflusst worden ist. Nun steht es (s. o. p. 611) in Uebereinstimmung mit der Moses-*Gilgamesch*-Sage, dass Elisa-*Gilgamesch* das Wasser »heilt«, doch weicht es von der Ursage und israelitischen Parallelsagen ab, dass Elisa als ein Xisuthros die Speise kochen lässt (o. p. 670) und mit dem Mehl das Wunder wirkt. Sollte darum etwa durch den Einfluss oder wenigstens unter Mitwirkung des Jericho-Wunders Elisa-*Gilgamesch* zum zweiten Male ein Xisuthros geworden sein?[3]) Vgl. oben p. 663 ff.

Gewiss noch während der Hungersnot, zu deren Zeit Elisa das oben besprochene Speisewunder wirkt, kommt darnach ein Mann von Baal-Salisa zu Elisa mit 20 Gersten-

1) II Kön. 4, 41.

2) Vgl. die zweite Speisung in der Jesus-Sage und Johannes 21.

3) Vgl. unten die Jesus-Sage.

broten und zerstossenem Korn(?), die sein — Elisa's — Diener auf seinen Befehl unter das »Volk«, nämlich 100 Leute, verteilt. Und die wenigen Brote und das Korn(?) machen Diese nicht nur satt, sondern es bleibt sogar noch Etwas übrig[1]). Eine — siebenjährige — Hungersnot hat andrerseits zur Folge, dass die Söhne Jakob's bei Joseph in Aegypten, als dem »Skorpionriesen« Jakob's, Brot für Jakob-*Gilgamesch*'s Familie holen, die Hungersnot, die auf die, wohl nur imaginären, sieben Spreujahre des *Gilgamesch*-Epos zurückgeht. Von Parallelen hierzu sprachen wir zuletzt oben p. 445 f. und p. 509 f. Hier interessiert uns vor Allem eine in der Saul- und eine in der David-Sage: Diener des »Skorpionriesen« Nabal bringen dem David, statt dem Saul-*Gilgamesch*, 200 Brote etc. für ihn und seine Kriegsleute (o. p. 445), und ein Diener des Mephiboseth-Meribaal bringt David-*Gilgamesch* 200 Brote etc. für ihn und sein Heer[2]) (o. p. 510). Diesen 200 Broten dürften die dem Elisa-*Gilgamesch* von dem Manne von Baal-Salisa gebrachten 20 Brote entsprechen. Freilich stehn diese an falscher Stelle der Sage; aber warum, ist unmittelbar klar: sie sind von der Speisung durch das Gericht, das Elisa kochen lässt, angezogen worden. Und daher fehlt nun etwas Derartiges an der richtigen Stelle, nämlich dort, wo der Zug gegen Mesa erzählt wird und sich Elisa im Lande seines Skorpionriesen befindet (s. o. p. 652 ff.)!

Nun ist o. p. 654 ff. darauf aufmerksam gemacht worden, dass an der Stelle, an welcher von diesem Kriegszug gegen Moab erzählt wird, zwar ein Zug grade gegen Moab auffällig ist, ein Zug in eine Gegend südlich von Palästina

1) II Kön. 4.

2) Dem »Volk« in der Elisa-Elias-Sage entspricht demnach einmal eine grössere und einmal eine kleinere Heerschar. Also ist unter dem Volk vielleicht nicht eine Schar von hundert Prophetenschülern zu verstehn (wie BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 138, meint). S. auch unten zu der ersten Speisung in der Jesus-Sage. Zum Verhältnis zwischen Elisa's beiden Speisewundern vgl. das zwischen dem ersten Speisungswunder Jesu und der in Joh. 21 erzählten Speisung. S. dazu unten die Jesus-Sage.

oder in das südliche Palästina aber, z. B. in die Gegend von Hebron, durchaus am Platze wäre, und dass der König Mesa von Moab, gegen den der Kriegszug unternommen wird, durch seinen Namen eine eigenartige Beziehung grade zu Hebron hat. Andrerseits muss ursprünglich irgend eine Beziehung zwischen dem Feldzuge gegen Mesa und dem Manne aus Baal-Salisa, der die 20 Brote bringt, bestanden haben (s. o. p. 673); denn der Feldzug ist wenigstens in gewisser Weise ein Reflex des Skorpionriesenabenteuers (o. p. 652 ff.), zu dem Herbeibringen der Brote fanden wir aber Parallelen in Reflexen eben dieses Abenteuers (o. p. 673). Und endlich ist Hebron die Stadt von drei — den Skorpionriesen des Epos entsprechenden — Riesen, Ahiman, Sesai und Thalmai[1]), und bei ihr holen die zwölf Kundschafter die Früchte, die den 20 Broten des Mannes aus Baal-Salisa entsprechen; und aus Karmel in der Nähe von Hebron erhält David durch Abigail die ihnen gleichfalls entsprechenden 200 Brote (o. p. 274 und p. 444 f.). Es fällt daher auf, dass salisa-*schālīschā* in dem Ortsnamen wohl sicher mit *schelōschā*, d. i. drei, zusammengehört, jedenfalls aber dazu zu gehören scheint, und dass Baal-Salisa bedeutet: der Baal (Herr) von *schālīschā*. Sollte also der Name für den Herkunftsort des Brot bringenden Mannes in der Elisa-Elias-Sage noch darauf hindeuten, dass wirklich Süd-Palästina, und speziell die Gegend von Hebron, einmal auch ihr Skorpionriesenland gewesen ist? Dass ein Ort Baal-Salisa (*Baʿal-schālīschā*, falls nicht *Bēt-schālīschā* oder ähnlich) wirklich existiert hat, tut natürlich Nichts zur Sache. Zu dem Namen s. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, p. 213 f.

Elisa, dem die 20 Brote gebracht werden, ist, nach den Parallelen, ein regelrechter *Gilgamesch*, Elisa, der das Gericht kochen lässt, aber ein Xisuthros[2]). Liegt nun etwa

1) Numeri 13, 22.

2) In ganz analoger Weise ist Jesus in der ersten Speisungswundergeschichte ein *Gilgamesch*, aber in der zweiten, wovon in Johannes 21 eine

in der Aehnlichkeit der zwei zugehörigen Geschichten mit einander (der Xisuthros und der *Gilgamesch* verschaffen in beiden Geschichten einer Schar von Menschen Etwas zu essen) wenigstens auch ein Grund dafür, dass in dem von uns durchforschten Teil der Elisa-Sage, also zunächst in der Geschichte von Elisa's erstem Speisewunder, der *Gilgamesch* zum Xisuthros geworden ist? Vgl. oben p. 663, und p. 670 ff., und unten p. 676 und p. 678 ff.

Im Obigen haben wir in der Elisa-Sage die Geschehnisse des *Gilgamesch*-Epos bis dahin verfolgt, wo *Gilgamesch* seinen Todesgedanken einen Ausdruck gibt. Denn Das, was direkt hinter dem Reflex hiervon kommt — dass nämlich Elisa Mehl in einen Topf schüttet, und die Anekdote von den 20 Broten und dem zerstossenen Korn(?) —, steht ja (s. oben p. 672 ff.) an sekundärer Stelle und müsste sich eigentlich vor jenem Reflex finden. Unmittelbar nun, nachdem *Gilgamesch* dem Xisuthros gegenüber jene Todesgedanken geäussert hat, befiehlt Dieser seinem Diener, dem Schiffer, *Gilgamesch* zum »Waschort« hinzuführen, und hier wäscht sich dann *Gilgamesch* rein und bekommt darnach neue Kleidung. Falls daher die Elisa-Sage auch hiervon Etwas erhalten haben sollte, so wäre Dies am ehesten hinter der Speisung mit den 20 Broten und dem zerstossenen Korn(?) zu erwarten. Und in der Tat findet sich dort das Gesuchte. Denn grade an dieser Stelle, unmittelbar hinter dieser Speisung, wird erzählt, dass Naeman zu Elisa kommt, dass Dieser ihm durch einen Boten sagen lässt, er solle sich siebenmal im Jordan waschen, und dass Naeman Dies nach anfänglicher Weigerung auch tut, und nun von seinem Aussatz befreit und rein wird[1])! Also haben wir in der Elisa-Sage zum ersten Male einen ganz deutlichen Reflex der Waschungs-Episode bei Xisuthros, einen weit deutlicheren, als die, die

Variante vorliegt, (und ebenso in darnach folgenden Episoden, wie auch schon vorher) ein Xisuthros. S. unten die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

1) II Kön. 5.

uns bis jetzt begegnet sind (vgl. o. p. 276, p. 303, p. 308 und p. 364); und treffen wir in dieser Geschichte Elisa abermals, nämlich in einer dritten Episode, als einen Xisuthros, finden wir andrerseits *Gilgamesch* bei Xisuthros abermals, nämlich ebenso in einer dritten Episode, durch eine andere Persönlichkeit, wie Elisa-*Gilgamesch*, vertreten, und den Schiffer offenbar durch einen Boten, wie vorher in der Geschichte von dem Sohne der Sunamitin durch Elisa's Diener Gehasi (o. p. 659 ff. und p. 669 ff.); und ob sich in der Sieben-Zahl der Waschungen die Sieben-Zahl der Brote erhalten hat, die *Gilgamesch* dargeboten werden, ehe er sich wäscht, darf wenigstens gefragt werden[1]). Indes, will man Das für möglich halten, dann läge es eigentlich noch näher, daran zu denken, dass der Sohn des Sunamiten siebenmal niest, ehe er, durch Elisa in's Leben zurückgerufen, die Augen aufschlägt[2]). Denn sein Aufwachen entspricht ja nach oben p. 661 ff. dem Aufwachen des *Gilgamesch* bei Xisuthros; und *Gilgamesch* werden ja unmittelbar nach seinem Aufwachen die sieben Brote dargeboten.

Nach unsrer, und gegen die herrschende Ansicht[3]), wird *Gilgamesch* durch das Waschen nicht von Aussatz befreit, sondern von gemeinem Schmutz. Damit harmoniert, dass diese Waschung sich in vier, oben erwähnten Fällen in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage als eine Waschung der schmutzigen Füsse darstellt (s. o. p. 276, p. 303, p. 308 und p. 364). Die Naeman-Geschichte scheint nun gleichwohl die alte Ansicht zum Siege zu führen. Denn Naeman kommt zu Elisa, um von seinem Aussatz geheilt zu werden. Allein, wie die Sage aus Schmutz am Körper Aussatz

---

1) Zu siebenmaligem Sich-waschen vgl. ALFR. BOISSIER, *Choix de textes*, p. 8 f., Z. 17 f. (ZIMMERN).

2) II Kön. 4, 35.

3) Die sich übrigens wohl zum Teil unter — unbewusster — Einwirkung grade der Naeman-Geschichte gebildet hat! Und wirkliche Gründe sind dafür niemals angeführt worden.

machen konnte, ist ja gewiss nicht zu schwer zu verstehn (s. o. p. 137 Anm. 1), und somit haben wir keine Veranlassung dazu, eine gut begründete Ansicht aufzugeben. Interessanter Weise hat die israelitische *Gilgamesch*-Sage, wie aus oben p. 136 zu ersehen ist (vgl. o. p. 296), noch in einem zweiten Falle aus Schmutz in der Ursage Aussatz gemacht.

Von Joseph, der ebensowohl Xisuthros, wie den Schiffer des Xisuthros repräsentiert, erhalten seine Brüder als Repräsentanten des *Gilgamesch* bei Xisuthros Kleider (»Wechselkleider«) geschenkt und Benjamin speziell fünf (o. p. 275 f.), weil *Gilgamesch*, nachdem er sich gewaschen hat, durch den Schiffer mit neuer Kleidung ausgestattet wird; und Benjamin erhält dazu noch 300 Silbersekel[1]). »Wechselkleider« und Geld — nämlich zwei Wechselkleider und zwei Talente Silbers — werden nun aber auch in der Naeman-Geschichte als Geschenke genannt, und zwar werden sie als Geschenke gegeben, nachdem Naeman sich im Jordan gewaschen hat[2]). Es dürfte also nicht zu bezweifeln sein, dass auch diese Wechselkleider die Kleider darstellen, welche *Gilgamesch* durch den Schiffer erhält[3])[4]). Dass sie nicht dem Naeman gegeben werden, der ja *Gilgamesch* repräsentieren soll (o. p. 676), sondern von ihm geschenkt werden, braucht uns nicht bedenklich zu machen. Und wenn daher Naeman sie dem Gehasi schenkt, der in der Sunem-Episode den Schiffer des Xisuthros vertritt (o. p. 659 f.), so dürfte Gehasi, obwohl er mit den Kleidern beschenkt wird und nicht etwa er sie darreicht, in der Naeman-Geschichte abermals dem Schiffer entsprechen, also einmal mit dem von Elisa zu Naeman gesandten Boten (s. o. p. 676) identisch gewesen sein und vielleicht noch sein.

---

1) Genesis 45, 22. 2) II Kön. 5.

3) Also sind die »zwei Kleider« in II Kön. 5 nicht etwa als eine Glosse zu streichen, wie man wohl meint. S. dagegen BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 139. 4) Vgl. die Odysseus-Eumäus-Sage in Band II.

Gehasi hat die Kleider und das Geld von Naeman mit einer Lüge erbettelt und verheimlicht das ihm Geschenkte vor Elisa, wohl wissend, dass sein Herr keineswegs mit der Schenkung einverstanden ist. Aber Elisa weiss als Prophet, was geschehen ist, und trifft Gehasi deshalb mit seinem Fluche: Auf Gehasi soll der Aussatz Naeman's übergehn. Und als Gehasi, natürlich unmittelbar darauf, von Elisa fortgeht, da ist er aussätzig wie Schnee[1]). Gehasi soll den Schiffer des Xisuthros darstellen (o. p. 676 und p. 677). Auch Dieser wird, und zwar grade von Xisuthros, für den Elisa eingetreten ist, verflucht, und geht unmittelbar darauf von Diesem fort, und zwar auch in der Waschungsepisode. Freilich soll er nicht aussätzig werden, sondern ihm wird Anderes gewünscht. Unmittelbar darauf aber heisst Xisuthros den Schiffer mit *Gilgamesch* zum Waschort hingehn, damit sein, allerdings *Gilgamesch*'s, Schmutz rein wie Schnee werde. Ist Das nun das Urbild von Gehasi's Verfluchung?[2])

Naeman ist, wie wir wiederholen, ein Repräsentant *Gilgamesch*'s. Nachdem Dieser sich gewaschen und die reinen Kleider bekommen hat, will er alsbald heimfahren und besteigt mit dem Schiffer das Schiff, jedenfalls in der Nähe des Xisuthros. Denn Dieser kann sich ihm vom Ufer aus verständlich machen. Es ist also wohl anzunehmen, dass *Gilgamesch* vorher vom Waschort zu ihm

1) II Kön. 5.

2) Gehasi's Aussatz gehört nach dem Obigen nicht zum Urbestand der Sage; denn Gehasi's Vorbild, der Schiffer des Xisuthros, wird so wenig aussätzig, wie *Gilgamesch* aussätzig ist. Man könnte nun so gütig sein, mich daran zu erinnern, dass ja in der Tat Gehasi nach einer anderen Tradition garnicht aussätzig sei. Ich komme aber solcher Güte lieber zuvor, indem ich erkläre, dass mir eine solche Annahme ziemlich unbegründet erscheint: Der König von Israel lässt sich (II Kön. 8, 5., also hinter Gehasi's Erkrankung am Aussatz) »von Gehasi die Wunderthaten Elisas erzählen. Demnach war Gehasi jedenfalls nicht aussätzig«. So BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 145. Was würde man sagen — und sagen dürfen —, wenn ich mir solche Schlüsse zu eigen machte!

zurückgekehrt ist. Nun kommt es aber nicht alsbald zur endgültigen Abfahrt. Denn das mitfühlende Weib des Xisuthros hat Erbarmen mit *Gilgamesch* und erwirkt von ihrem Manne, dass er *Gilgamesch* ein Kraut (oder Zaubermittel[1]) aus der Tiefe, und zwar wohl vom Boden, des Süsswassers heraufholen heisst, welches Dieser dann mitnimmt, zum Schutz gegen die Gefahren des Meeres. So kommt nun auch Naeman, nachdem er sich siebenmal im Jordan gewaschen hat, von dem »Waschort« zu Elisa-Xisuthros zurück. Und wenn er darum, ehe er die Heimfahrt auf seinem Wagen antritt, um eine »Last« israelitischer Erde bittet[2]), die fraglos daraufhin für ihn auf dem Erdboden zusammengescharrt, und die dann von ihm mitgenommen wird, so scheint es, dass man in dieser Last Erde das Zaubermittel wiederzuerkennen hat, das *Gilgamesch* sich auf der Insel, oder in dem Lande des Xisuthros holt[3]).

Wenn sich das Zaubermittel nicht fraglos in einer ganz andern Gestalt zeigte! Dieses geht nämlich auf der Rückfahrt verloren, indem eine Schlange es wegnimmt, als *Gilgamesch* mit dem Schiffer gelandet ist und sich in einer Wassergrube wäscht. Unmittelbar aber hinter der Naeman-Geschichte wird erzählt, dass einem Prophetenjünger oder Propheten, während er am Jordan einen Baum abhaut, Etwas in's Wasser fällt, nämlich ein Eisen und zwar wohl ein Beil, dass aber Elisa ein Stück Holz in's Wasser wirft und dadurch das Eisen zum Schwimmen bringt(?), und dann (natürlich Demjenigen, der es in's Wasser hat fallen lassen) befiehlt, es herauszuholen[4]). Da in Elisa schon in drei Stücken der Xisuthros-Episode ein Repräsentant des Xisuthros erkannt, und ebenso festgestellt worden ist, dass

1) Das hier gebrauchte Wort für Kraut ist — als solches — zugleich das Wort für »Zaubermittel«.

2) II Kön. 5.

3) In der Argonauten-Sage ist dies Zaubermittel aus der Tiefe des Wassers fraglos durch eine Erdscholle ersetzt. S. Band II.

4) II Kön. 6.

in einem von diesen Stücken *Gilgamesch* durch Propheten (oder Prophetenjünger) vertreten ist (s. o. p. 663, p. 670 ff. und p. 676 ff.), so ist doch kaum daran zu zweifeln, dass der Verlust des Eisens im Wasser dem Verlust des Zaubermittels an der Küste und, während *Gilgamesch* badet, entspricht, die Wiedererlangung des Eisens aus dem Wasser aber der Gewinnung des Wunderkrauts aus dem Wasser. Elisa, der das Eisen aus dem Wasser herauszuholen befiehlt, entspräche also Dem, der *Gilgamesch* befiehlt, das Zaubermittel aus dem Wasser herauszuholen, somit zum vierten Male dem Xisuthros, und der Prophet oder Prophetenjünger, dem Elisa den Befehl erteilt, dem *Gilgamesch*[1]). Dass das Zaubermittel durch ein eisernes Gerät, und zwar wohl ein Beil, ersetzt worden wäre, hätte wohl wenigstens áuch seinen Grund darin, dass das Zaubermittel sticht, und eine Waffe gegen das Meer ist. S. aber unten p. 681.

In der Elisa-Sage wäre also die Reihenfolge für die Gewinnung des Zaubermittels und dessen Verlust umgekehrt worden. Aber auch mit einer solchen Annahme ist noch nicht die ganze in II Kön. 6, 1 ff. erzählte Anekdote erklärt. Die Propheten (oder Prophetenjünger) fällen am Ufer des Jordan Bäume und wollen eine Wohnung (oder Wohnungen?) für Elisa und sich machen. Woher das Fällen, woher die Wohnung? Woher dabei abermals die Propheten? Propheten sind nun, soweit wir bis jetzt sehn konnten, in der Elisa-Sage zweimal für *Gilgamesch* eingetreten, und grade in der Beil-Episode ist der Prophet, der das Eisen in's Wasser fallen lässt, während er mit dem Fällen eines Baumes beschäftigt ist, ein *Gilgamesch* (s. o. p. 679 f.). Dieser aber fällt mit einem Beil einen Baum (oder Bäume), ehe er mit dem Schiffer die Fahrt zù Xisuthros hin antritt, und zwar an der, oder in der Nähe der phönizischen Küste. Wohl an eben dieser Küste, jedenfalls aber an einer Küste, geht

1) Vgl. unten in der Jesus-Sage die Geschichte mit dem Stater und die von dem wunderbaren Fischzug.

andrerseits dem *Gilgamesch* nachher auf der Rückreise das Zaubermittel verloren, dem das Beil entsprechen soll. An einer Küste. Denn dort, wo das Zaubermittel verloren geht, wird ja das Schiff verlassen und beginnt die Landreise nach Erech.

Also scheint die Beil-Episode Dreierlei zu enthalten, nämlich 1.. dass *Gilgamesch* in der Nähe der phönizischen Küste einen Baum oder Bäume fällt; 2., dass er auf Geheiss des Xisuthros das Zaubermittel aus dem Wasser heraufholt; und 3, dass es ihm wieder verloren geht, nachdem er — wohl in Phönizien — an's Land gegangen ist. Mit dieser Annahme wäre nun auch die anscheinend zweifache Erscheinungsform des Zaubermittels in der Elisa-Sage erklärbar geworden. Hatte sich erst in der Sage durch einen längeren Entwicklungsprozess herausgebildet, dass Jemandem beim Fällen eines Baumes Etwas am Ufer eines Flusses in's Wasser fällt, wie leicht konnte dann aus diesem Etwas grade das Werkzeug des Fällenden werden? Und wie leicht konnte aus diesem selben, wohl vom Boden des Wassers stammenden Etwas an anderer Stelle Erde vom Erdboden werden? Die Begründung Naeman's für seine Bitte um diese Erde — er will auf ihr (weil von Jahve's Grund und Boden hergenommen) in Zukunft in seinem Lande vor Jahve anbeten — kann natürlich der Bitte selbst gegenüber sekundär sein und Nichts gegen unsre Ansicht beweisen. Wir hätten somit jetzt das Wunderkraut(?), das *Gilgamesch* bei Xisuthros erhält, in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage in einer zweiten und dritten Erscheinungsform; denn der Becher Joseph's, der in Benjamin's Sack gesteckt wird, soll ja auch dem Wunderkraut(?) entsprechen (o. p. 276)[1].

Der Mann also, der einen Baum fällt — denn jeder

1) In der Tobit-, der Jonas-, der Jesus- und einer arabischen Sage sind dafür ein Fisch oder Fische eingetreten, in der Odysseus-Elpenor-Sage Wind in einem Schlauch, in der Odysseus-Eumäus-Sage ein Becher, und in der Jason-Sage, wie oben bemerkt, eine Erdscholle. S. unten und Band II.

von den Propheten in Elisa's Begleitung fällt nur einen Baum[1]) — entspricht also dem *Gilgamesch*, der in der Nähe der phönizischen Küste, sei es einen Baum, sei es Bäume fällt. Durch die Elisa-Sage scheint somit festgestellt werden zu können, was sich aus dem uns erhaltenen *Gilgamesch*-Epos nicht klar ersehen lässt: *Gilgamesch* hat, so sieht es aus, nicht etwa vielleicht 120 Schiffsstangen (s. o. p. 32) von 60 oder 70 Ellen Länge, sondern bestimmt nur eine von dieser Länge abgehauen. Allein ein solcher Schluss wäre schon deshalb bedenklich, weil zwar jeder einzelne der Propheten, so auch derjenige, dem das Beil in's Wasser fällt, nur einen Baum fällt, diese Propheten aber, und folglich auch die von ihnen gefällten Bäume, viele sein müssen, da aus den Bäumen doch wohl ein Haus gebaut werden soll, wenn nicht gar Häuser[2]).

Bäume fällte der alte Gladstone bekanntlich nur, um sich Bewegung zu machen, schwerlich aber die Vorfahren seines Rivalen Beaconsfield. Wenn in Israel in Friedenszeiten Bäume gefällt wurden, ward Etwas daraus gemacht. Die Propheten fällen nun Bäume, die sie zur Herstellung einer Wohnung nötig haben, *Gilgamesch* aber zu anderem Zwecke, und nicht etwa zum Bauen einer Wohnung. Also dürfte der Zweck der Bäumefällung in der Elisa-Sage als deren notwendige Ergänzung aus ihr ausgesponnen sein, nachdem ihr ursprünglicher Zweck in Vergessenheit geraten war[3]).

Die Beil-Episode scheint nach dem oben Gesagten die Landung *Gilgamesch*'s auf der Rückreise von Xisuthros als geschehen vorauszusetzen. Auf diese Landung folgt

---

1) II Kön. 6, 2.

2) Auch die Odyssee spricht gegen die Einzahl und für eine Mehrheit. Denn Odysseus fällt an entsprechender Stelle 20 lange Bäume. S. Band II.

3) Vgl. unten die Jesus-Sage. In der Odysseus-Eumäus-Sage baut Odysseus an entsprechender Stelle aus den gefällten Bäumen die *σχεδίη* — eine Art Floss —, auf der er bis in die Nähe des Phäaken-Landes kommt. Sollte demnach das Haus, das die Propheten aus den gefällten Balken bauen wollen, irgendwie dem von Odysseus gebauten Floss entsprechen??

dann im Epos die Rückkehr nach Erech, und darnach die Zitierung des gestorbenen *Eabani*. Da diese bereits an einer weiter zurückliegenden Stelle der Elisa-Elias-Sage nachgewiesen ist (o. p. 644 ff), so müssen wir nach dem Schema der oben analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen hinter der Beil-Episode den Tod des Elisa-*Gilgamesch* erwarten. Allein die Elisa-Elias-Sage geht ihre besonderen Wege, indem sie vor diesem Tode noch vielerlei Anderes erzählt.

Auf die Beil-Episode folgt nämlich ein anscheinend neuer Syrer-Krieg. Und in diesem hat Elisa das folgende Erlebnis: Er bekommt — weil er ein Prophet ist — zu wissen, was der Syrer-König in seinem Schlafzimmer redet, und kann so dem König von Israel stets verraten, wo die Syrer im Hinterhalt liegen. Der Syrer-König erfährt Das von einem seiner Knechte; und wie er hört, dass Elisa in Dothan ist, schickt er, um ihn gefangen zu nehmen, eine Streitmacht aus, und diese kommt Nachts zu der Stadt hin und umzingelt sie. Dem Diener des Elisa, welcher am nächsten Morgen das grosse Heer sieht und verzagt, öffnet Gott die Augen, und er sieht, wie der Berg um Elisa herum voller — himmlischer — Rosse und feuriger Wagen ist. Elisa geht nun mit den Syrern fort, die, mit Blindheit geschlagen, ihn nicht erkennen und ihm glauben, dass er sie zu Elisa führen wolle. So kommt er mit ihnen nach Samaria hinein. Da werden ihre Augen geöffnet und sie sehn sich in der feindlichen Stadt. Der König von Israel fragt Elisa, ob er sie niederhauen solle, erhält aber zur Antwort: »Hau' sie nicht nieder. Willst Du die niederhauen[1]), welche Du nicht[2]) mit Deinem Schwert und Bogen

---

1) Oder besser: Pflegst Du die niederzuhauen.

2) Dieses »nicht« nur in der Septuaginta. Da der König oder Elisa die Syrer nicht mit seinem Schwert und Bogen gefangen genommen hat, so ist es meines Erachtens klar, dass die Septuaginta gegen den masoretischen Text im Recht ist (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 140), und nicht klar, wie man auch entgegengesetzter Meinung sein kann. Die Jesus-

gefangen genommen hast?« Statt Dessen befiehlt Elisa dem Könige, den Syrern Brot und Wasser vorzusetzen und sie unverletzt abziehn zu lassen. Was dann auch geschieht. Und von der Zeit an kommen keine Syrer-Scharen wieder in's Land hinein[1]).

Dothan! Bei Dothan wird einmal Jemand wirklich gefangen genommen, nämlich Joseph[2]). Und nachdem Joseph von seinen Brüdern gefangen genommen worden ist, wird er auf den Rat Juda's »verkauft«; und in diesem Verkauf glaubten wir ein Gegenstück zu einer Reihe von Handlungen, darunter auch einer Fesselung, innerhalb einer *Chumbaba*-Episode erkennen zu müssen, als deren Urbild sich ein Verrat am *Gilgamesch* (oder an dem *Gilgamesch* und seinem Volke) in einer *Chumbaba*-Episode erschliessen liess (s. zuletzt o. p. 636 ff.). Nun sind aber die Syrer das *Chumbaba*-Volk der Elisa-Elias-Sage; und somit scheint die Absicht des Syrer-Königs, Elisa-*Gilgamesch* gefangen zu nehmen, und dass Dieser — wenn auch freiwillig — mit einem Syrer-Heere fortgeht, irgendwie mit dem unglücklichen Ende Ahab's, des zweiten *Gilgamesch* der Elisa-Elias-Sage, in seinem unglücklichen *Chumbaba*-Kampf, einem Syrer-Kriege, zusammenzugehören. Durften wir doch in Dem, was Ahab's Tod vorhergeht, auch ein verstecktes Verrat-Motiv vermuten (o p. 637); und die beiden Geschichten, die Ahab- und die Elisa-Geschichte, haben ja auch noch Das mit einander gemein, dass der *Gilgamesch* von dem feindlichen Heere nicht erkannt wird. Nun aber folgen auf Elisa's Befreiung die sonderbare Verschonung und merkwürdige Speisung des Syrer-Heeres; die uns aber doch nicht im mindesten in Verlegenheit bringen können. Denn darin lassen sich ja die Verschonung und das Mahl wiedererkennen, die nach unsern oben niedergelegten Untersuchungen zu den Requisiten

Sage bestätigt dazu wohl die Lesung der Septuaginta. S. unten in der Analyse der Jesus-Sage das zu Jesu Verhaftung Bemerkte.

1) II Kön. 6. 2) Genesis 37, 17 ff.

einer *Chumbaba*-Episode gehören, und zwar mit einer siegreichen *Chumbaba*-Schlacht verknüpft sind. Schliesst doch auch Ahab's glücklicher *Chumbaba*-Kampf gegen die Syrer mit einer Schonung, und zwar vor Allem des Syrer-Königs, ab (s. o. p. 481 ff. u. p. 618 f.). Ich halte es daher für mehr als bloss wahrscheinlich, dass in unsrer Episode ein Stück von einem, ursprünglich ersten, unglücklichen *Chumbaba*-Kampf steckt, und für höchst wahrscheinlich, dass darin auch Etwas von einem zweiten, glücklichen *Chumbaba*-Kampf enthalten ist. Ahab's glücklicher Syrer-Kampf bei Aphek, der Vertragsschluss zwischen ihm und dem Syrer-Könige und Dessen Schonung, Ahab's unglücklicher Syrer-Kampf bei Ramoth, seine Verwundung und sein Tod — vermutlich infolge von Verrat —, endlich der Syrer-Krieg hinter der Beil-Episode, die Absicht des Syrer-Königs, Elisa gefangen zu nehmen, und dass Dieser mit einem Syrer-Heere fortgeht, und die Schonung und Speisung des Syrer-Heeres würden zusammen eine — jetzt in Sprengstücke auseinandergerissene und sogar auf zwei verschiedene Lokalitäten verteilte — *Chumbaba*-Episode darstellen.

Nun treffen wir in einer anderen Sage grade in einer *Chumbaba*-Episode Etwas, das an Elisa's Verhalten in der in Rede stehenden Episode erinnert: Simei beschimpft in der *Chumbaba*-Episode der David-Absalom-Sage (s. o. p. 528 ff.) den mitten unter seinen »Helden« vor dem Feinde fliehenden David-*Gilgamesch* und bewirft ihn mit Steinen. Abisai, einer von David's Feldherren, fragt deshalb David, ob er Simei den Kopf abschlagen solle. Aber David verbietet es ihm[1]). Das erinnert an Elisa-*Gilgamesch*, der, umgeben von — unsichtbaren — ihn schützenden Heerscharen, mit einem feindlichen Heere nach Samaria hingeht und hier dem Könige von Israel, der ihn fragt, ob er die Syrer niederhauen solle, verbietet, sie nieder-

---

1) II Sam. 16.

zuhauen (o. p. 683 f.). Ein derartiges Zusammentreffen ist um so bemerkenswerter, als grade die *Chumbaba*-Episode der David-Absalom-Sage auch noch etwas Anderes bietet, wozu unsre Episode eine Parallele aufweist: Der sich bei Absalom aufhaltende Husai hält den König David-*Gilgamesch* darüber auf dem Laufenden, was Absalom-*Chumbaba* vorhat[1]); Elisa aber teilt dem Könige von Israel — dem Feinde eines vermutlichen *Chumbaba*, also vermutlich einem anderen *Gilgamesch* —, immer mit, was der Syrer-König — vermutlich ein *Chumbaba* — vorhat und in seinem Schlafzimmer redet. Diese Parallelen gewinnen dadurch noch besonders an Gewicht, dass ähnliche Vorgänge, wie die vor Ahab's unglücklicher *Chumbaba*-Schlacht gegen die Syrer, grade auch vor David's *Chumbaba*-Schlacht gegen Absalom erzählt werden (s. o. p. 634).

In der Elisa-Elias-Sage findet sich also[2]) hinter dem »Besuch bei Xisuthros« gewiss ein Stück der *Chumbaba*-Episode, und darin auch, dass der *Gilgamesch* in die Hand seines *Chumbaba*-Volk's gerät. Es ist darum sehr wichtig, dass auch der unglückliche *Chumbaba*-Kampf Ahab-*Gilgamesch*'s (s. oben p. 633 ff.), in welchem er von Einem aus seinem *Chumbaba*-Volk getötet wird, der Kampf, der jetzt mitten in der Elisa-Elias-Sage erscheint, nach dem Schema einmal im Schlussteil dieser Sage erzählt worden sein muss (o. p. 640 f.), und dass an gleicher Stelle der Sage Saul-*Gilgamesch* von Einem aus seinem *Chumbaba*-Volk getötet wird (o. p. 639 f.). Darin liegt nämlich auch ein weiterer Beweis dafür, dass der wesentlichste Teil der in Rede stehenden Dothan-Samaria-Episode einmal mit Ahab's unglücklicher Syrer-Schlacht eine Einheit gebildet hat.

Die Vorgänge bei Dothan in der Elisa-Elias-Sage drängen nun, jetzt, nachdem ihre Stellung in der Sage erkannt worden ist, darauf hin, in Joseph's Verkauf bei

1) II Sam. 15 und 17.

2) Was für die Analyse der Jesus-Sage bedeutungsvoll ist. S. unten die Jesus-Sage.

Dothan, durch seine Brüder und auf den Vorschlag Juda's, mit Entschiedenheit eine Spielform des Judas-Verrat-Motiv's zu erkennen. Dass dieser Verkauf ebenfalls zu den Bestandteilen einer *Chumbaba*-Episode gehört, lässt übrigens vielleicht auch an und für sich dessen Schauplatz — Dothan nahe bei Sichem — erkennen. Denn bei Sichem befindet sich Jakob-*Gilgamesch* mit seinen Söhnen während seiner *Chumbaba*-Episode (o. p. 236 ff.)[1]), und Joseph's Verkauf wird ja innerhalb der Jakob-*Gilgamesch*-Sage erzählt. Die Spielform des Judas-Verrats in der Jakob-Sage unterscheidet sich aber von allen ihren Schwestern durch die Person des Verratenen: Sonst werden der *Gilgamesch* und, bezw. oder, sein Volk »verraten«, aber Joseph ist ja ein *Eabani* (o. p. 261 ff. und p. 281; u. s. w.). Müsste auf Beibringung einer Erklärung hierfür bestanden werden, so könnte man darauf hinweisen, dass Joseph der Stammvater der in Dothan und Sichem ansässigen Israeliten ist. Und übrigens — Das trägt vielleicht gleichfalls zur Erklärung bei — wird ja auch Jakob-*Gilgamesch* durch den Judas-Verrat schwer betroffen, insofern er dadurch seines Lieblingssohnes beraubt wird. Beachte auch unten p. 688, Absatz 2!

Joseph, oder in einer älteren Gestalt der Sage Jakob, müsste also, da Sichem Jakob's *Chumbaba* ist (o. p. 237), einmal an Diesen verraten worden sein. Ob aber Sichem in dieser »Verrat«geschichte in annähernd der Gestalt, in der sie jetzt vorliegt, einmal noch genannt worden ist, lässt sich nicht sagen; wohl aber, dass die Midianiter oder

---

1) Freilich zur Zeit des Verrats nach dem Zusammenhang unsrer Jakob-Sage fraglos in Hebron. Sollten aber wirklich gewisse Einzelheiten zugleich auf einen damaligen Wohnsitz Jakob's nahe bei Sichem hindeuten (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 357 f.), so wäre auch daran erkennbar, dass die Verratgeschichte mit einer anderen, der vom »Tode *Eabani*'s«, verschmolzen worden ist (o. p. 261 ff. und unten p. 688). Denn dass Jakob sich zu der Zeit, zu der sein »*Eabani* stirbt«, in seinem Stammsitz im Süden befindet, ist ganz normal. GUNKEL würde dann die Wahrheit streifen mit seiner Annahme (l. c. p. 358), dass in der Dothan-Geschichte zwei nicht ganz mit einander ausgeglichene Traditionen vorliegen.

Ismaeliter, an die Joseph lediglich als Sklave verkauft wird, erst durch die Umformung des Judas-Verrat-Motiv's zu einem Verkauf in die Sage hineingeraten sind: Weil Joseph nicht mehr als Feind an seine Feinde für Geld verraten, sondern als Sklave an Händler für Geld verkauft wird, darum sind die Handel treibenden Ismaeliter bezw. Midianiter eingeführt worden.

Wenn dann oben p. 262 f. erkannt ward, dass Joseph in den Brunnen, = *bōr*, geworfen wird, weil er ein toter *Eabani* ist, der in eine Grube, = *bōr*, geworfen wird, so ist nunmehr festgestellt, dass die Dothan-Geschichte in der Jakob-Sage aus zwei, ursprünglich ganz von einander getrennten Geschichten zusammengesetzt ist, nämlich aus einer Geschichte vom Sterben und vom Begräbnis eines *Eabani* und einer von einem Verrat, der ursprünglich an einem *Gilgamesch* geübt wurde.

Nachdem das Syrer-Heer, das der König von Israel grossmütig geschont hat, zu seinem Könige und in die Heimat zurückgelangt ist, kommen nach II Kön. 6, 23 keine Syrer-Scharen mehr in's Land hinein. Nichtsdestoweniger wird unmittelbar darauf von einer Belagerung Samaria's durch die Syrer erzählt[1]). Die Erzählung gehört also anscheinend zu einer neuen Quelle, bildete aber jedenfalls nicht von Anfang an die Fortsetzung des Vorhergehenden; und es ist schon deshalb durchaus möglich, dass die Belagerung ihrem Ursprung nach mit der oben p. 596 ff. besprochenen Belagerung von Samaria identisch, also ein Stück aus der Schlangen- und -Löwenplage ist und somit auch zur Elisa-*Gilgamesch*-Sage gehört.

Es ergibt sich somit, dass innerhalb der Elisa-Elias-Sage als alte Stücke im Ganzen nur zwei glückliche und ein unglücklicher Syrer-Krieg nachweisbar sind, nämlich der mit einer Belagerung Samaria's, der mit einer Schlacht bei Aphek und der mit der tödlichen Verwundung Ahab's.

---

1) II Kön. 6.

Denn mit der zuerst erzählten Belagerung Samaria's kann die an zweiter Stelle erzählte sehr wohl identisch sein (s. o. p. 688); und es kann in der vorhergehenden Erzählung von einem Syrer-Einfall die Schonung der Syrer identisch mit derjenigen nach der Schlacht bei Aphek, Elisa's Erlebnis aber mit dem Syrer-Heer im letzten Grunde eine Ergänzung bezw. teilweise Dublette zu Ahab's Schicksalen in der Schlacht bei Ramoth sein (s. o. p. 684 f. und p. 683 ff.). Da nun die Syrer das *Chumbaba*-Volk der Elisa-Elias-Sage sind, so hätten wir für deren älteste uns erreichbare Gestalt anscheinend zwei glückliche und einen unglücklichen *Chumbaba*-Kampf erschlossen, also ebenso, wie für die Saul-Samuel-Sage (o. p. 435, p. 465 ff. und p. 637)[1]. Allein Ahab's erster Kampf gegen die Syrer ist ja ein Reflex des Kampfes im Schlangen- und-Löwen-Mythus (o. p. 596 ff.). Wenn somit dieser Reflex nicht etwa einen *Chumbaba*-Kampf absorbiert hat — wofür aber Garnichts von Belang zu sagen wäre —, so wird zu folgern sein, dass zum ältesten erschliessbaren Bestande der Elisa-Elias-Sage nur gehören: 1. ein glücklicher und 2. ein unglücklicher *Chumbaba*-Kampf. Das ist ein Tatbestand, wie ihn die Sagen von Moses und von Josua I und die David-Absalom-Sage noch deutlich erkennen lassen, und wie er gewiss auch in der Sage vom Leviten, mit zwei unglücklichen und einer glücklichen *Chumbaba*-Schlacht, zu Grunde liegt (s. zuletzt o. p. 531).

Die oben p. 688 f. besprochene Belagerung von Samaria durch die Syrer hat eine furchtbare Hungersnot zur Folge, so furchtbar, dass von zwei Frauen erzählt wird, sie hätten einander vorgeschlagen, erst den Sohn der einen und darnach den der andern gemeinsam zu verzehren, und dann den einen auch wirklich aufgegessen[2]. Das erinnert an die Schilderung der drei Teuerungen zur Zeit des Xisuthros, während welcher die Menschen ihre

---

1) Vgl. unten die Gideon- und die Jesus-Sage.

2) II Kön. 6, 28 f.

Kinder, ja die Familien einander aufessen. Allein Wer wollte einen Zusammenhang damit behaupten?[1])

Unmittelbar auf den Bericht über die Belagerung von Samaria und deren Aufhebung folgt eine Mitteilung über eine siebenjährige Hungersnot[2]). Diese Hungersnot lässt uns natürlich auch an die Hungerplagen denken, welche — zwar nicht unmittelbar — auf die Schlangen- und Löwenplage folgen; deshalb denken, weil diese ja durch eine Belagerung von Samaria vertreten ist (o. p. 596). Die Sieben-Zahl ruft uns aber andrerseits auch die sieben, wohl nur imaginären, Spreujahre des *Gilgamesch*-Epos in's Gedächtnis und die aus ihnen abgeleitete siebenjährige Hungersnot der Jakob-Sage (o. p. 259), sowie die entsprechende Hungersnot der Abraham-, der Isaak- und der David-Sage, wie auch die, oben p. 669 ff. berührte, entsprechende Hungersnot in der Elisa-Sage (o. p. 287, p. 354 f., p. 502 f. und p. 613). Wenigstens bis in's sechste Jahr hinein dauern indes auch die drei babylonischen Hungerplagen zur Zeit des Xisuthros, möglicher Weise also bis in's siebente Jahr hinein oder sieben Jahre lang. Jedenfalls kann die siebenjährige Hungersnot der Elisa-Elias-Sage an sich so gut einer der Plagen vor der Sintflut entsprechen, wie eine

---

1) Nach *Aschschurbānaplu*-Sardanapal's »Annalen« Col. IX, 59 (vgl. *Keilinschriftliche Bibl.* II, p. 224 f.) essen auch die verhungernden Araber *U(a)iatè*'s das Fleisch ihrer Kinder. Sonderbar ist, dass unmittelbar vorher erzählt wird, dass reiche Beute im Tor den Preis der Kamele auf 1 1/2 bis 1/2 Sekel niederdrückt, sonderbar, weil ganz Aehnliches nach Aufhebung grade der in Rede stehenden Belagerung von Samaria berichtet wird: Nach der Plünderung des feindlichen Lagers gelten im Tor von Samaria zwei Sea Gerste und ein Sea Feinmehl gleichermaassen einen Sekel (II Kön. 7, 1 und 16). Und noch sonderbarer deshalb, weil Samaria von einem Könige Benhadad-**Bir-Hadad* belagert wird, die von Sardanapal bekriegten Araber aber Leute eines Sohnes von einem *Bir-Hadad* sind! Dass die Hungersnot unter den Arabern zu Sardanapal's Zeit oder doch ihre Schilderung in Dessen Annalen in Israel grossen Eindruck gemacht hat, scheint auch daraus hervorzugehn, dass diese Schilderung dem Verfasser von Deuteronomium 29 bekannt gewesen sein dürfte. S. dazu o. p. 543 Anm. 2 und u. p. 702 Anm. 2.

2) II Kön. 8.

Parallele zu der siebenjährigen Hungersnot in der Jakob-Sage sein, also entweder mit der Hungersnot im Anfang der Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 613 ff.) im letzten Grunde identisch sein, oder mit der nach Elias' Tode, zu deren Zeit die zwei Speisewunder geschehen (o. p. 669 ff.). Unter keinen Umständen müssten wir aber an eine dritte Teurung denken, welche nicht zum Bestande der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehörte.

Vor der siebenjährigen Hungersnot macht sich nun die Sunamitin auf Elisa's Rat auf und zieht nach dem Philister-Lande, um erst nach dem Aufhören der Hungersnot zurückzukehren[1]). Dgl. ist uns nicht neu: Jakob zieht während einer Hungersnot nach Aegypten, Abraham ebenso, Isaak nach dem Philister-Lande, an gleicher Stelle der Sage David ebendorthin (o. p. 448 f.) Dass die Reise der Sunamitin mit diesen Zügen zusammengehört, darf man getrost behaupten. Aber sie nun alsbald auch für ein Gegenstück zu ihnen zu halten, verbietet Zweierlei: 1. reist in den drei erstgenannten Fällen ein *Gilgamesch* wegen der Hungersnot in das Fremdland und nimmt dort seinen Aufenthalt, und in der Saul-Sage wird dem Vertreter eines *Gilgamesch* — David — dort an gleicher Stelle der Sage ein Ort als Wohnsitz angewiesen; aber die Sunamitin ist doch die Gattin nicht eines *Gilgamesch*, sondern eines Xisuthros (o. p. 658 ff.). Und 2. haben wir oben p. 449 ff. nachgewiesen, dass die vier Züge, sei es nach Aegypten, sei es nach dem Philister-Lande, und der nachfolgende Aufenthalt in diesen Ländern *Gilgamesch*'s Reise zum Xisuthros-Lande und seinem dortigen Aufenthalte entsprechen. Diese Reise und dieser Aufenthalt sind ja aber in der Elisa-Elias-Sage bereits an der normalen Stelle dafür durch Elisa's (mehrfache) Einkehr in Sunem vertreten (o. p. 658 f.). Also sind die Reise der Sunamitin nach Philistäa während einer siebenjährigen Teurung und ihr dortiger Aufenthalt kein originaler Bestandteil der Elisa-Elias-Sage, sondern eine Wucherung in

1) II Kön. 8, 1 ff.

ihr, die sich nach dem Vorbilde der Isaak-Sage oder irgend einer anderen, uns unbekannten Sage gebildet hat; und zwar hat sie sich wohl aus einer in der Sage bodenständigen siebenjährigen Hungersnot heraus entwickelt. Nun liess sich oben p. 671 als naheliegend erschliessen, dass Elisa einmal während einer Hungersnot bei der Sunamitin eingekehrt ist, während derjenigen nämlich, während der er sein erstes Speisewunder tut; und in unsrer Elisa-Sage wird dieses unmittelbar hinter der Sunem-Episode erzählt. Daraus ergibt sich klärlich, warum grade die Sunamitin vor einer Hungersnot nach Philistäa zieht; zugleich aber, dass diese Hungersnot dieselbe ist, wie die, zu deren Zeit das Speisewunder geschieht, dass also diese sieben Jahre währt. Und da diese Hungersnot gewiss ein Gegenstück zu der siebenjährigen Hungersnot in der Jakob-Sage ist (o. p. 670 f.), so folgt weiter, dass unsre siebenjährige Hungersnot den sieben — vielleicht nur imaginären — Spreujahren der Ursage entspricht, also nicht etwa ein Reflex der drei Hungerplagen zu Xisuthros' Zeit ist, und darum nicht im Grunde identisch mit der 2—3jährigen Hungersnot zu Elias' Zeit[1]).

Aus Allem folgt, dass wir so gut in der Hungersnotepisode wie in der Belagerungsepisode einen Nachtrag zu sehn haben oder doch sehn dürfen: des Schriftstellers — oder eines Sagenerzählers[2]). Wie diese Geschichten grade an ihre jetzige Stelle geraten sind, wird man nicht verkennen können, wenn man bedenkt, dass die Belagerung durch die Syrer sich an den Syrer-Einfall, und die siebenjährige Hungersnot sich an die Belagerung mit einer furchtbaren Hungersnot anschliesst! Denn, da der Syrer-Einfall nach oben p. 686 an alter und relativ ursprünglicher Stelle steht, so ist auch der Platz der Belagerung und ebenso der der siebenjährigen Hungersnot ganz erklärlich.

---

1) Gegen Benzinger, zu den Büchern der Könige, p. 142.

2) Also einen Nachtrag, der durchaus nicht einer anderen »Quelle«, wie das Vorhergehende, zu entstammen braucht.

Nachdem die Hungersnot ihr Ende erreicht hat, kehrt die Sunamitin also wieder heim. Darnach hören wir, dass Elisa — ganz programmwidrig — nach Damaskus kommt. Dort liegt König Benhadad krank darnieder und schickt Hasael zu Elisa, um ihn nach dem Ausgang seiner Krankheit zu fragen. Elisa weissagt daraufhin dem Hasael, dass Benhadad sterben müsse, und im Anschluss daran, dass er selbst König werden solle[1]).

Diese Geschichte bringt uns zunächst in Verlegenheit. Denn sie ruft uns alsbald die nicht wenigen Parallelgeschichten in's Gedächtnis, unter anderen auch eine, in welcher Elias dem kranken Könige Ahasja den Tod verkündet, eine Geschichte, die wir oben p. 643 ff. besprochen haben. Nun ist ohne jede Frage Elias' Prophezeiung über Ahasja ein originaler Bestandteil der Elisa-Elias-Sage, obwohl sie weit von der Stelle — nämlich einer im Schlussteil der Sage — entfernt steht, an der man sie als einen solchen originalen Bestandteil erwarten dürfte. Andrerseits findet sich aber grade in diesem Schlussteil Elisa's Weissagung über Benhadad und Hasael. Also — Das scheint der einzige Ausweg aus unsrer Verlegenheit zu sein — wäre Elisa's Prophezeiung eine bodenständige Dublette zu der des Elias. Dass Dies möglich ist, will ich nicht absolut bestreiten. Doch weicht — Dies zunächst — die Episode in Damaskus in mehreren Punkten so stark vom Schema ab, dass diese Möglichkeit nur gering erscheint: Derjenige, welcher nach Tod und Leben fragt und dem eine Antwort auf seine Frage wird, ist in der Ursage *Gilgamesch*, und demgemäss die ihm entsprechende Persönlichkeit in der israelitischen Sage sonst fast stets noch ein *Gilgamesch*, und sonst stets noch als ein Solcher erkennbar, wenn sie ein König ist (Saul, David, Jerobeam, Ahab und Ahasja; s. zuletzt o. p. 632 f. u. p. 643 ff.). Der König Benhadad aber, dem Elisa den Tod weissagt, ist in keiner Weise ein *Gilgamesch*. Hasael ferner, welchem selbst Elisa das Königtum ver-

1) II Kön. 8.

kündet, entspricht Männern, denen nach dem Tode eines *Gilgamesch* später Dessen Tron zufällt oder doch zufallen müsste (David, Salomo, Baesa und Jehu; s. zuletzt o. p. 641 f.). Aber Keiner von Diesen wird etwa, wie Hasael, von einem kranken *Gilgamesch* zu einem weissagenden Propheten hingeschickt und erfährt dann zugleich, was ihm selbst alsbald bestimmt ist. Weiter ist wenigstens in allen bisher erörterten Parallelen der Schicksalsverkünder nicht ein Xisuthros schlechthin, sondern ein Xisuthros und ein *Eabani* (Joseph, Samuel, Ahia, Nathan und Elias; s. zuletzt o. p. 632 f. und p. 646); Elisa aber ist ein *Gilgamesch* und dazu im Reflex der Xisuthros-Episode ein Xisuthros, nicht aber auch ein *Eabani*. Indes wäre es ja, da der Schicksalsverkündiger als ein Solcher nur ein Xisuthros ist, an sich nicht unmöglich, dass der Schicksalsverkündiger Elisa einen — noch — nicht mit dem *Eabani* verschmolzenen Xisuthros darstellt[1]); und wir würden daher kein grosses Gewicht auf das letzte Argument legen, wenn Elisa's Schicksalsverkündigung in Damaskus sich nicht im Schlussteil der Elisa-Sage fände und wir nicht grade deshalb geglaubt hätten, in ihr vielleicht eine Dublette zu Elias' Schicksalsverkündigung sehen zu müssen. Denn an dieser Stelle wäre nach den Parallelen wohl eine kombinierte Xisuthros-*Eabani*-Episode am Platz, weil dort der Platz der in einer solchen enthaltenen Totenzitierungsszene ist, nicht aber eine reine Xisuthros-Episode. Somit scheint es schon jetzt recht zweifelhaft, dass die Episode in Damaskus zum alten Bestande der Elisa-Elias-Sage gehört, es wäre denn etwa, dass in ihr für Elias-*Eabani*-Xisuthros Elisa und für einen *Gilgamesch* Benhadad eingesetzt wäre.

Nun hat sie mit der Ahasja-Episode u. A. den Zug gemein, dass einem kranken Könige der Tod verkündet wird; und dieser Zug ist in der Ahasja-Episode in der Art sekundär, dass für Ahab, dem das Schicksal des kranken

1) Wie ihn uns die Jesus-Sage in Johannes 21, 18 ff., wie auch in einer synoptischen Parallele hierzu, deutlich zeigt! S. unten die Jesus-Sage.

Sohnes prophezeit wird, Dieser selbst, der kranke Ahasja, eingetreten ist (o. p. 643 f.). Diese Umbiegung hat sich aber wohl erst an der neuen Stelle der Ahasja-Episode (s. dazu oben p. 649 f.) vollziehen können. Denn zur Zeit ihrer Einfügung an dieser neuen Stelle dürfte noch so gut in ihr, wie in einer auf sie folgenden, jetzt mit ihr verknüpften Episode statt des Ahasja Ahab mitgewirkt haben (s. o. p. 651). Vor der Einfügung der Schicksalsverkündigung an der neuen Stelle wäre also in der Episode mit der Schicksalsverkündigung dem Könige Ahab das Schicksal seines kranken Sohnes, nicht aber einem kranken Könige sein eigenes Schicksal geweissagt worden. Wenn somit dies letztere Motiv auch in der Damaskus-Episode, an ganz anderer Stelle der Sage, erscheint, so dürfte es nachgeahmt sein, und darum nun wohl auch die ganze Episode als eine Nachahmung erwiesen sein. Dann käme aber als Vorlage für sie eine ältere Form der anderen Episode oder ausser dieser noch eine Parallele zu ihr in einer anderen Sage in Betracht. Denn Elisa's Schicksalsverkündigung schliesst ja auch ein, dass Jemandem ein Königstron verheissen wird; und Dgl. gehört zum Schema (vgl. zuletzt o. p. 517 f. und p 632), fehlt aber in Elias' Schicksalsverkündigung über Ahasja.

Es wären also die Weissagungen Elisa's über die Syrer Benhadad und Hasael vermutlich ebenso gut sekundär, wie es ein Novum ist, dass der Mann, der zu Elisa als einem Xisuthros hinzieht und sich auf sein Geheiss im Jordan badet (o. p. 675), ein Syrer ist. Vermutlich ist somit die Nationalität der zwei erstgenannten Männer durch die des dritten bedingt oder umgekehrt. Dass von den Geschichten von Naeman und von Benhadad und Hasael die eine auf die andere abgefärbt hat, ersieht man ja daraus, dass, so gut wie Naeman, auch Hasael, im Unterschiede von der Ursage und, bezw.: oder jedenfalls den Parallelen, mit gewaltigen Schätzen zu Elisa hinzieht[1]).

1) II Kön. 5, 5 und 8, 9.

Es folgen im zweiten Königsbuch[1]) allerlei Notizen über die Könige Joram und Ahasja von Juda, die uns Nichts angehn, darauf eine über die zweite Schlacht gegen die Syrer bei Ramoth in Gilead, an welcher Ahasja von Juda — als Vasall Joram's von Israel — teilnimmt, und in welcher der Letztere verwundet wird. Dass diese Geschichte eine sagenhafte Dublette zu der von Ahab's sagenhafter Syrer-Schlacht bei demselben Ramoth in Gilead ist, an der Josaphat von Juda als Ahab's Vasall teilnimmt und Ahab als ein König *Gilgamesch* tödlich verwundet wird, haben wir oben p. 640 f. geglaubt schliessen zu dürfen.

Darauf erfolgt Das, was man hinter dieser Schlacht bei Ramoth, Ahab's Tod und einer zweijährigen Regierung eines Königs von Israel erwarten konnte (s. o. p. 641 ff.), nämlich die Ermordung Joram's von Israel durch seinen Nachfolger Jehu, Jehu's Tronbesteigung und die Ausrottung des Hauses Ahab's[2]). Von diesen Begebenheiten gehört Nichts zu der, soweit bis jetzt festgestellt werden konnte, eigentlichen *Gilgamesch*-Sage[3]), wohl aber sind sie, wie aus oben p. 632 und p. 641 f. hervorgeht, wesentliche Teile des Dynastiewechsel-Schemas, und somit dringend verdächtig, bezw. überführt, der Sage und nicht der Geschichte anzugehören.

Kapitel 9 und 10 von II Kön. berichten dazu noch von allerlei Begebenheiten, die in keinem, oder doch keinem direkten Zusammenhang mit Stoffen der *Gilgamesch*-Sage stehn, Kapitel 11, 12 und 13 von Athalja und Joas von Juda, sowie von Joahas von Israel. Aber das über Diese Berichtete steht in gar keiner Beziehung zur *Gilgamesch*-Sage. In Kapitel 13 stirbt dann endlich auch Elisa-*Gilgamesch*.

Eine seltsame Geschichte wird uns von den Gebeinen des Elisa berichtet. Man will einen Mann begraben. Da erscheint plötzlich eine moabitische Bande, und man wirft

---

1) Kap. 8, 16 ff. 2) II Kön. 9 und 10.

3) Vgl. aber unten die Jesus-Sage.

den Toten deshalb eiligst in Elisa's Grab hinein; und sowie nun der Mann mit den Gebeinen Elisa's in Berührung kommt, wird er wieder lebendig[1]). Also nicht nur der lebende, sondern sogar der tote Elisa macht einen Toten lebendig. Damit mag angedeutet sein, wie diese Geschichte entstanden ist[2]). Merkwürdig, dass grade auch Elisa-*Gilgamesch*'s Grab geöffnet wird. Denn Dasselbe wird uns ja auch von Saul-*Gilgamesch*'s Grab erzählt (o. p. 471), dessen Sage sich in so manchen Punkten eng mit der Elisa-Elias-Sage berührt, zumal insofern, als ihr *Gilgamesch*, nämlich Saul, ebenso von Einem aus seinem *Chumbaba*-Volk getötet wird, wie der unglückliche *Gilgamesch* Ahab in der Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 637 ff.). Und ebenso, wie die Gebeine des unglücklichen *Gilgamesch* Saul, wird ja die Leiche des unglücklichen *Gilgamesch* Simson, der im Lande seines *Chumbaba*-Volks sein Leben verliert, wieder ausgegraben, ehe sie in seiner Heimat beigesetzt wird (o. p. 471). Doch ist auf diese Analogien nicht allzu Viel zu geben, da die Oeffnung von Elisa's Grab zu der Elisa-*Gilgamesch*-Sage gehört, jedenfalls aber ihr nicht abgestritten werden kann, die Ausgrabung von Saul's Gebeinen aber, welche sich mit der Oeffnung von Elisa's Grab besonders nahe berührt, nach oben p. 505 vielleicht nicht von Anfang an zu seiner Sage gehört hat, sondern erst durch deren Verknüpfung mit einer David-*Gilgamesch*-Sage notwendig geworden zu sein scheint: Nach der Saul-*Gilgamesch*-Sage ward Saul bei oder in Jabes begraben, nach der David-*Gilgamesch*-Sage aber, als ein Gegenstück zu Adonizedek, später bei Gibeon. Also musste er vorher in oder bei Jabes wieder ausgegraben werden[3]).

In einer Reihe von *Gilgamesch*-Sagen fanden wir an

1) II Kön. 13, 21.

2) Tiefsinnigere Spekulationen werden durch Jesu Auferstehung nahegelegt, aber ohne hinreichenden Grund.

3) Vgl. unten die Jesus-Sage.

ihrem Ende mehr oder weniger deutlich erkennbare Stücke einer Sintflutbergepisode, die in ihrer Gesamtheit darauf schliessen lassen, dass in einer älteren Gestalt aller dieser Sagen der *Gilgamesch* am Schluss seines Lebens noch einmal als ein Xisuthros seinen Sintflutberg bestiegen hat, nämlich in den Sagen von Moses, Josua I, Jakob und Saul (s. zuletzt o. p. 471 f.). Dass Dgl. auch die Elisa-Elias-Sage einmal geboten haben, ja dass Elisa am Schluss seiner Sage einmal als ein Xisuthros gen Himmel gefahren sein könnte, haben wir oben (p. 610) aussprechen dürfen. Vielleicht findet sich nun in dem Ausgang der Elisa-Geschichte noch eine Spur von einem derartigen ursprünglichen Sachverhalt. Als Elias im feurigen Wagen, von feurigen Rossen gezogen, gen Himmel fährt, da ruft Elisa aus: »Mein Vater, mein Vater, ein Wagen Israel's und dessen Rosse[1])«, oder auch: »ein Wagen und Rosse Israel's«. Mit diesem Wagen und diesen Rossen kann der Erzähler unmöglich etwas Anderes gemeint haben, als den — wie ein israelitischer Wagen aussehenden[2]) — Wagen und die Rosse, welche Elias entführen, also nicht etwa Elias selbst. Wie nun Elisa tiefbetrübt den Elias auf seinem letzten Wege zu dem Orte hin begleitet, von dem aus er gen Himmel fährt, so befindet sich Joas, der König von Israel, weinend bei dem totkranken Elisa, und sagt jetzt, wie vor ihm Elisa: »Mein Vater, mein Vater, ein Wagen Israel's und dessen Rosse«[3]). Ist bei der Himmelfahrt mit dem Wagen und den Rossen nicht Elias gemeint, so liegt kein Grund zu einer Annahme vor, dass hier damit Elisa gemeint sei. Die Worte sind im Munde des Königs Joas am Krankenbette des Elisa an sich gänzlich unverständlich und würden ewig unverständlich bleiben, wenn sie nicht auch bei der Himmelfahrt des Elias gefallen wären. Dadurch aber wird

1) Statt »Rosse« ist an sich ebenso gut »Reiter« möglich.

2) Oder ist ein Wagen Israel's ein Wagen des mythischen Stammvaters dieses Namens?

3) II Kön. 13.

es nun vielleicht nahegelegt, dass Joas damit sagen soll: »Du wirst mir nun, ach, in feurigem Wagen gen Himmel fahren, wie einst Elias«. Indes, ist wirklich die Himmelfahrt des Elias auch für eine des Elisa am Ende seiner Sage eingetreten, Was scheint da einwandfreier, als dass die Worte nicht etwa die des Elisa bei Elias' Himmelfahrt voraussetzen, sondern vielmehr an ihrer alten und ältesten Stelle stehn und ursprünglich gefallen sind bei einer Himmelfahrt des Elisa am Ende seiner Sage; und andrerseits Zeugnis davon ablegen, dass an der Stelle, oder ungefähr an der Stelle, an der sie am Ende der Elisa-Sage stehn, Elisa einmal gen Himmel gefahren ist. Vielleicht hätte dann diese Himmelfahrt einmal nach Dessen Tode stattgefunden, vielleicht aber wäre er ursprünglich garnicht gestorben und sein Tod erst notwendig geworden, nachdem seine Himmelfahrt auf Elias übergegangen war. Für das Erstere spricht aber die Anekdote von der Oeffnung des Grabes des Elisa (o. p. 696 f.)[1]).

Aus unsern obigen Darlegungen erhellt, dass auch die Elisa-Ahab-Elias-Geschichte so gut wie durchweg eine reine israelitische *Gilgamesch*-Sage ist[2]); und dass von

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

2) Durch unsre Analyse der Elisa-Ahab-Elias-Sage wird es also vollkommen fraglos, dass sie eine fast durchweg einheitliche Sage darstellt. Wenn darum die alttestamentliche Kritik es als ihren gesicherten Erwerb und Besitz betrachtet, dass die Elias-Geschichten in der Hauptsache einen anderen Verfasser haben, wie die Elisa-Geschichten; dass ferner beide wieder aus mehreren Himmelsrichtungen zusammengeholte Steine eines Mosaikwerks sind; dass wir dabei aber doch »in der Eliageschichte eine einheitliche Beschreibung des Wirkens Elias haben«, während die Elisa-Geschichte lediglich »eine Anekdotensammlung ist«; und dass endlich Ahab's Syrer-Kriege nach einer noch anderen Quelle erzählt werden, wie das Gros der Elias- und das der Elisa-Geschichten (vgl. o. p. 599 Anm. 2 und p. 601 Anm. 1), so werden solche Annahmen nunmehr ungeheuerlich, und werden so lange ungeheuerlich bleiben, als ihre absolute Notwendigkeit nicht erwiesen ist. Zur Literarkritik an den Elisa-Elias-Geschichten s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 129 f. u. s. w.

ihr fast nur ein paar Anekdoten übrig bleiben, deren sagenhafter Ursprung noch nicht nachgewiesen werden konnte, die aber deshalb noch nicht historisch sind. Das niederdrückendste Ergebnis aber ist, dass, wie man sieht, auch die politischen Ereignisse im Zeitalter Ahab's in der Elisa-Elias-Sage zum mindesten eine gründliche Uebermalung mit Farben der Sage erlitten haben, und uns jedenfalls so stark gefärbt vor Augen treten, dass der Historiker auf eine Verwertung der alttestamentlichen Geschichten von Ahab, Joram und Jehu gänzlich verzichten muss. Wären uns Ahab und Jehu nicht durch Inschriften von Königen von Assyrien als historische Persönlichkeiten bezeugt, so hätten wir keine Ursache, an ihre Geschichtlichkeit zu glauben.

Anhang.

Keilinschriften, Mesa-Inschrift und Ahab-Sage.

Auf Grund unsrer Analyse der Elisa-Ahab-Elias-Sage dürfen wir behaupten, dass die alttestamentlichen Nachrichten über die Syrer-Kriege zu Elias' und Elisa's Zeit durch keinen Zug verraten, dass sie irgendwie historisch sind, durch keinen Zug, dass sie ausser einem Schlangen- und- Löwenkampf und zwei *Chumbaba*-Kämpfen auch noch Geschichte wiederspiegeln (vgl. o. p. 688 f.); dürfen wir ferner behaupten, dass König Joram's Zug gegen Mesa von Moab nicht schlechthin geschichtlich ist (s. o. p. 652 ff.); und schliesslich auch, dass das Verhältnis der Könige Ahab, Ahasja, Joram und Jehu zu einander jedenfalls auch schon durch das Dynastiewechsel-Schema bestimmt (s. o. p. 641 ff.), also sicherlich in der Hauptsache ungeschichtlich ist. Und für all' Dies liefern nun gleichzeitige oder fast gleichzeitige ausserbiblische Urkunden erfreuliche Bestätigungen:

Salmanassar II erzählt uns von siegreichen vier, bezw. drei Kriegen gegen (jedenfalls in der Hauptsache immer wieder dieselben) 11, 12, 13 oder 14 Könige des Westlandes, an denen allen ein Hadadeser von Damaskus als einer und zwar der mächtigste der Gegner beteiligt war, und in deren erstem wenigstens auch Truppen Ahab's mitkämpften (s. o. p. 553 ff.). Dass diese Siege zum mindesten nicht ganz und gar erdichtet und dass die Resultate der vier Kämpfe in Wirklichkeit nicht unzweifelhafte Niederlagen des Assyrer-Königs gewesen sind, erweist wohl die David-Sage, in der sich diese Kämpfe als siegreiche Kämpfe gegen einen Hadadeser und seine Verbündeten darstellen dürften (o. p. 551 ff.). Denn dass die Sagen von David's Syrer-Kriegen nur auf assyrische Berichte, und nicht zum mindesten auch auf eine nicht-assyrische vorderasiatische Tradition zurückgehen würden, ist doch

unwahrscheinlich. Zu eben der Zeit nun, zu der die mit einander verbündeten vorderasiatischen Könige in gewiss nicht allzu glorreichem und keineswegs entscheidendem Ringen immer wieder ihre Unabhängigkeit gegen den Assyrer-König zu verteidigen hatten, sollten zwei von ihnen, der König von Damaskus und Ahab, wirklich, wie das erste Königsbuch will, drei Kriege gegen einander geführt haben? Das wäre doch eine immerhin bedenkliche Annahme.

Wieviel Vertrauen darf man nun aber wohl den Nachrichten über die syrischen Kriege Ahab's entgegenbringen, wenn in ihnen als König von Damaskus genannt wird ein Benhadad, dessen Nachfolger Hasael ist, während wir mit Sicherheit wissen, dass zu Ahab's Zeit als Vorgänger Hasael's ein Hadadeser-*(H)adad-idri* regierte! Denn wenn noch Winckler, um der israelitischen Ueberlieferung den Vorwurf absoluter Unzuverlässigkeit zu ersparen, den Namen des viermal gegen Salmanassar kämpfenden Königs von Damaskus *Bir-idri*, statt *(H)adad-idri*, liest[1]), so verteidigt er einen rettungslos verlorenen Posten[2]).

---

1) S. *Keilinschriften und d. Alte Testament*³, p. 42 u. s. w.

2) Wie aus dem Hadadeser-*(H)adadidri* (*Hadad-ᶜiδr-*) ein Benhadad (= syrischem **Bir-Hadad*) geworden ist, brauchen wir nicht zu wissen. Vielleicht darf man aber den Anlass zu diesem Quidproquo in folgenden Tatsachen finden: Hadadeser's Nachfolger heisst Hasael *(Chazāʾil(u))*. Nun tritt zu *Aschschurbānaplu*-Sardanapal's Zeit (668—626) als einer seiner Gegner ein König von »Arabien« *U(a)jateʾ*, Sohn wohl eines Hasael *(Cha-za-il(u))*, falls nicht etwa *Chazan (Cha-za-an)*, auf, zu gleicher Zeit aber sein Vetter, falls nicht der Vetter seines Vaters *U(a)jateʾ*, Sohn des *Bir-Hadad* (*Bir-Dadda* in assyrischer Wiedergabe) und gleichfalls König von »Arabien«. S. die »Annalen« *Aschschurbānaplu*'s Col. VII, Z. 82 ff. und dazu *Keilinschr. Bibl.* II, p. 214 ff., 82 ff. Sollte darum durch den Einfluss dieser »syrischen« Namen *Bir-Hadad* und *Chazāil* (?!) aus dem syrischen Namen *Hadad-ᶜiδr(i)*-Hadadeser für den Vorgänger eines *Chazāʾil*-Hasael ein **Bir-Hadad*-Benhadad geworden sein? Diese Vermutung ist weniger kühn, als sie erscheint. Denn ein assyrischer Bericht grade über den Feldzug gegen die oben genannten Söhne der beiden in Rede stehenden »Araber« dürfte wenigstens dem Deuteronomiker bekannt gewesen sein (s. o. p. 543 Anm. 2). Ja, wie wir o. p. 690 Anm. 1 bemerkten, erinnert die Schilderung der Hungersnot zur Zeit der Belagerung von Samaria durch den Syrer Benhadad grade an die in *Aschschurbānaplu*'s Annalen gegebene Schilderung der Hungersnot zur Zeit seines Feldzuges gegen *U(a)jateʾ*, Sohn des *Bir-Hadad*!

Kommen wir zu König Joram's Zug gegen Mesa. Diesen nach unsrer Analyse im Kern gewiss historischen Kriegszug soll also Joram unternommen haben. Die Mesa-Inschrift (s. o. p. 655) kennt nun einen Krieg zwischen einem Sohne Omri's und einem Könige Mesa von Moab; Omri's Sohn ist aber nach dem alten Testamente Ahab; allein einen Krieg zwischen Diesem und Mesa kennt das alte Testament nicht. Nun könnte man vermuten, dass der von Mesa erwähnte Krieg zwischen dem Sohne Omri's und Mesa deshalb im alten Testament nicht berührt wird, weil er, in Uebereinstimmung mit der Mesa-Inschrift, mit einem Misserfolge des israelitischen Königs endete. Indes Joram's Feldzug gegen Mesa war gewiss kein Blatt in einem Ruhmeskranz und wird dennoch, freilich mit der nötigen Retouchierung, erzählt. Folglich möchte man vermuten, dass mit Joram's Krieg gegen den unbotmässig gewordenen Mesa der zwischen dem Sohne Omri's und dem unbotmässig gewordenen Mesa gemeint ist. Nun haben wir o. p. 640 f. nachgewiesen, dass Ahab's Tod ursprünglich am Ende seiner *Gilgamesch*-Sage, also hinter der Stelle erzählt worden ist, an der jetzt der Krieg gegen Mesa steht; und der Bericht über diesen, so wie er sich uns jetzt darstellt, steht an ursprünglicher Stelle, da er an der Stelle des Skorpionriesenabenteuers steht und gewisse Beziehungen zu diesem hat. Also ist in der Elisa-Elias-Sage der Krieg gegen Mesa einmal von Ahab, dem Sohne des Omri, und nicht von Ahab's Sohn Joram unternommen und verloren worden — in Uebereinstimmung mit der Mesa-Inschrift.

Schliesslich ein Wort über Jehu. Dieser soll nach dem alten Testament ein Usurpator aus anderem Hause, wie dem Ahab's, sein; in Uebereinstimmung aber mit dem Dynastiewechsel-Schema; und darum wird seine Usurpatoren-Qualität zweifelhaft. Derselbe Jehu wird von Salmanassar II. ein Sohn Omri's (*Chumrî*'s) genannt[1]. Nun

1) Vgl. *Keilinschriftl. Bibl.* I, p. 150 f. und Rasmussen, *Salmanasser den II's Indskrifter* II, p. 58 f., 25 f.

wird das Reich Samaria in assyrischen Inschriften »Land des Omri« und »Haus des Omri« oder »Land des Hauses des Omri« genannt[1]), Ist es daher sicher, dass Omri ein König von Samaria war — und Das bestätigt die Mesa-Inschrift (s. o. p. 703) —, und hat dieser Omri wirklich, in Uebereinstimmung mit einer Angabe des alten Testaments, eine neue Dynastie begründet[2]), dann bezeichnen »Land des Omri« und »Haus des« oder »Land des Hauses des Omri« das Reich Samaria fraglos nach dem Begründer einer Dynastie von Samaria. Folglich haben wir kein Recht zu der Annahme, dass ein Ausdruck wie »Sohn Omri's«, statt auf eine Abstammung von Omri, ganz allgemein auf eine Zugehörigkeit zum Volk des Omri hinweise. Dann steht aber die zweimalige Angabe, dass Jehu ein »Sohn Omri's« ist, wohl sicher im Widerspruch mit dem alten Testament, das in Jehu gewiss keinen Nachkommen Omri's sieht. Da wir nun keinen Grund zu einem Misstrauen gegen die in Rede stehende Angabe in assyrischen, gleichzeitigen Inschriften haben, so wäre also Jehu so gut ein Sohn oder Nachkomme Omri's gewesen, wie Ahab, der Sohn des Omri. Und somit wäre unser Bedenken gegen Jehu's Usurpatorentum, zu dem uns der Umstand zwingen musste, dass das Schema es verlangt, in der Tat berechtigt gewesen.

Die von uns verdächtigten Nachrichten über israelitische Könige innerhalb der Elisa-Elias-Sage werden also auch durch das Zeugnis assyrischer Inschriften und der Mesa-Inschrift als gänzlich unzuverlässig erwiesen.

---

1) Vgl. *Keilinschriftl. Bibl.* I, p. 190 f., 12, Rost, *Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III.*, Band I, p. 78 f., 6 und Winckler, *Keilschrifttexte Sargons*, Band I, p. 82 f., 15 und p. 148 f., 32. 2) I Kön. 16.

Gideon-Jerubbaal und Abimelech.

Die *Gilgamesch*-Sage in Manasse.

II[1]).

Midianiter — bezw. Midianiter, Amalekiter und »Ostleute«[2]) — drangsalieren Israel und haben das Land bis Gaza hin verwüstet. Da erscheint dem Gideon-Jerubbaal, in Ophra (in West-Manasse), als er grade Weizen ausklopft, unter dem Gottesbaum seines Vaters der Engel des Herrn und beruft ihn zum Retter Israel's. Zaghaft, wie Moses am Horeb bei ähnlicher Gelegenheit (s. unten p. 712), bittet Gideon nun den Engel um ein Zeichen dafür, dass er (der Engel Jahve's) es sei, der mit ihm rede. Jetzt holt Gideon als *minchā* für den Engel das Fleisch von einem Ziegenböckchen, die Brühe davon und ungesäuertes Brot heraus, und Dieser befiehlt ihm, das Fleisch und das ungesäuerte Brot auf einen Felsen hinzulegen, die Brühe aber — vielleicht darüber — auszugiessen. Das geschieht. Da berührt der Engel mit dem Ende seines Stabes das Fleisch und das Brot, und alsbald schiesst eine Flamme aus dem Felsen hervor und verzehrt (trotz der darauf gegossenen Flüssigkeit?) das Opfer; zugleich aber wird der Engel unsichtbar. So erkennt Gideon, dass es der Engel Jahve's ist, der

1) Vgl. oben p. 579 ff.

2) Wörtlich »Söhne des Ostens«.

mit ihm geredet hat. Er fürchtet deshalb, dass er sterben müsse. Aber Jahve heisst ihn unbesorgt sein. In der Nacht darauf befiehlt ihm Jahve, einen Stier und einen zweiten, siebenjährigen Stier zu nehmen, den Baal-Altar seines Vaters zu zerstören und die Aschere daneben umzuhauen, darnach Jahve auf dem Gipfel der (Berg)feste von Ophra einen Altar zu errichten und ihm den »zweiten« Stier mit dem Holz von der Aschere zu opfern. Gideon tut dann, wie ihm befohlen worden ist. Der erste Stier aber verschwindet in der Geschichte, ohne dass man erfährt, was mit ihm geschieht[1]).

Die Elemente dieser Sage finden sich zunächst mit nicht allzu starken Abweichungen grossenteils in der Elisa-Elias-Sage wieder (vgl. schon oben p. 605 Anm. 2): Elias lässt sich auf dem Berge Karmel zwei Stiere geben und gibt einen davon den 450 Baal-Priestern zu einem Opfer auf einem Altare Baal's. Den zweiten nimmt er für sich selbst, stellt einen zerstörten Altar Jahve's wieder her, zerstückelt darnach seinen Stier und legt die Stücke auf einen von ihm neu erbauten Altar seines Gottes. Um den Altar ist von ihm ein breiter Graben gezogen, und dieser füllt sich mit Wasser, nachdem man auf Elias' Befehl dreimal vier Eimer Wasser auf das Opfer und das Opferholz gegossen hat. Und nun bittet Elias Jahve, dem Volke zu zeigen, dass er Gott in Israel sei. Da fällt Feuer von Jahve[2]) (oder ein Feuer Jahve's[3])) herab und verzehrt Opfer, Opferholz uud Altar, dazu das Wasser im Graben, und das Volk erkennt, dass Jahve »der Gott« ist[4]). S. dazu oben p. 604 ff.

Dass Das eine Variante zu dem Hauptteil der oben erzählten Gideon-Geschichte ist, wird man wohl nicht gut leugnen können[5]); und dass dieser grade in der Elisa-

---

1) Richter 6. 2) So die Septuaginta.

3) So der hebräische Text. 4) I Kön. 18.

5) Auch BUDDE (zum Buch der Richter, p. 55) stellt die beiden

Elias-Sage wiederkehrt, kann ja garnicht befremden: sind doch Elisa, Elias und Gideon alle drei von demselben Stamme, nämlich Manasse.

Elias opfert nun sein Rind und schlachtet die Baal-Priester als ein Xisuthros in der Sintflutbergepisode (o. p. 604 ff.). Also gehören auch Gideon's zweites Opfer und die vorherige Zerstörung des Baal-Altars gewiss zu einer solchen Episode. Dieser letztere Akt und das Abhauen der Aschere stellen demnach sicher eine neue Variante zu der Abschaffung der fremden Götter dar, deren Schauplätze Sintflutberge sind (s. o. p. 251 ff., p. 432 und p. 606).

In der Gideon-Erzählung wird also, wie wir sahen, ein zweiter Stier auf dem Altare Jahve's geopfert, während ein anderer, vorher erwähnter, meteorartig verschwindet, ohne dass man erfährt, was aus ihm geworden ist. Ihn aber deshalb aus der Geschichte zu streichen, wie die alttestamentliche Kritik gebietet[1]), verwehrt uns jetzt allein schon die Elisa-Elias-Geschichte, in der an entsprechender Stelle zwei Stiere geopfert werden[2]). Nachdem wir nun aber erkannt haben, dass die zwei Stiere Gideon's zu einer Sintflutbergepisode gehören, erkennen wir auch alsbald, dass deren Zwei-Zahl in wenigstens äusserlicher Uebereinstimmung mit mehreren Parallelgeschichten steht, in denen grade auch zwei Rinder, und in Uebereinstimmung mit anderen Parallelgeschichten, in denen wenigstens auch Rinder, wenngleich von unbekannter Anzahl, geopfert

---

Feuerwunder zusammen, erinnert aber in einem Atemzuge auch noch an Leviticus 9, 24, Numeri 16, 35 und II Chron. 7, 1, wo indes die Umrahmung eine ganz andere ist.

1) S. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 56.

2) STADE (*Geschichte des Volkes Israel* I, p. 184 f.) hält gar — mit Anderen — den ganzen Passus von Richter, Kap. 6, Vers 25 bis 32 (mit der Zerstörung des Baal-Altars und dem Opfer des einen Rindes) für einen späten Zusatz; wie man sieht, gegen das Zeugnis der Parallelgeschichten. Aber freilich hat er zu unsrer Freude darin Recht, dass er das in den Versen Erzählte für unhistorisch hält.

bezw. nur geschlachtet werden (s. o. p. 148 f., p. 182 und p. 184, p. 428 und p. 487). In der Elias-Geschichte wird ein Rind dem Gotte Israel's geopfert und soll das andre dem Baal geopfert werden, in den Parallelsagen opfert man zwei, bezw. alle Rinder, dem Gotte Israel's. Wem das zweite, oder besser: erste Rind in der Gideon-Sage ursprünglich dargebracht ward, muss unentschieden bleiben.

Gideon opfert zuerst auf einem Felsen, darnach auf einem Altar, und mit dem ersten Opfer ist ein Feuerwunder verknüpft. In der Elias-Sage hören wir aber an entsprechender, bezw. anscheinend entsprechender Stelle nur von einem Opfer des Elias, und zwar einem, das mit dem zweiten Opfer Gideon's zu korrespondieren scheint, und mit diesem Opfer ist das entsprechende Feuerwunder verknüpft. Was ist das Ursprüngliche? Die Simson-Sage weist uns den Weg zur Beantwortung unsrer Frage. Diese Sage bietet nämlich, wie bekannt[1]), eine weitere Teilparallele zu dem Anfangsstück der Gideon-Sage: Simson's Geburt wird seiner Mutter durch einen Engel angekündigt, und dabei zugleich, dass ihr Sohn anfangen werde, Israel aus der Hand der Philister zu erretten. Darnach erscheint der Engel aber ein zweites Mal, und diesmal sehn ihn Simson's Mutter und sein Vater Manoah. Nachdem dann noch einmal von dem in Aussicht gestellten Sohn geredet worden ist, bietet Manoah dem Engel eine Mahlzeit an; aber Dieser schlägt sie aus und rät ihm, vielmehr Jahve ein Opfer darzubringen. Nun fragt Manoah den Engel nach seinem Namen, erfährt ihn aber nicht, und darnach opfert er auf einem Felsen ein Ziegenböckchen und ein *minchā*-Opfer, vielleicht in Brot bestehend. Und jetzt begibt sich für Simson's Eltern ein »Feuerwunder«: Im Augenblick, da die Flamme aufsteigt, fährt der Engel in ihr auf und verschwindet. Da erkennt Manoah, dass es der Engel Jahve's gewesen ist, und fürchtet, dass er und

---

1) S. Budde, zum Buch der Richter, p. 53.

sein Weib sterben müssen, weil sie ihn gesehn hätten. Aber sein Weib redet ihm seine Furcht aus[1]).

Auf die Berührungspunkte zwischen dieser Geschichte und der ähnlichen in der Gideon-Sage haben wir oben durch Sperrdruck hingewiesen. Es ist klar, dass die beiden Geschichten mit einander verwandt sind. Wüssten wir darum, wohin die Episode der Simson-Sage gehört, so bestände Hoffnung, auch das Feuerwunder in der Gideon- und in der Elias-Sage richtig unterzubringen und auf seine Wurzel zurückzuführen. Nun haben wir oben p. 385 ff. festgestellt, dass die eigentliche Ankündigung von Simson's Geburt durch einen Engel darauf zurückgeht, dass im Anfang des *Gilgamesch*-Epos die Götter der *Aruru* gebieten, ein Ebenbild des *Gilgamesch* zu erschaffen, einen Helden nämlich, durch den die Leute von Erech von dem auf ihnen lastenden harten Drucke befreit werden sollen; ferner aber, dass die Geburt Simson's, welche sofort hinter der zweiten Engelerscheinung erzählt wird, der Erschaffung dieses Ebenbildes, des *Eabani*, entspricht. Da nun diese unmittelbar auf den Befehl dazu folgt, so scheint sich die Engelerscheinung vor Simson's Eltern, und deshalb auch das mit einem Opfer verknüpfte Feuerwunder zunächst der Simson-Sage, aus dem Befehl der Götter an *Eabani*'s Schöpferin *Aruru* heraus entwickelt zu haben. Und Das wird durch die Saul-Samuel-Sage bestätigt, in welcher zwischen der Ankündigung Samuel-*Eabani*'s an seine Mutter und seiner Geburt noch davon berichtet wird, dass Samuel's Eltern vor Jahve anbeten (vgl. o. p. 412). Bedenkt man, dass Simson's — und Samuel's — Erzeugung, so gut wie *Eabani*'s Erschaffung aus Erde, ein Wunder ist, so versteht man gar wohl, wie die Sage auf den Einfall kommen konnte, durch ein Wunder den Glauben an dessen wirkliches Eintreten hervorrufen zu lassen. Und dass dieses Wunder grade mit einem Opfer verknüpft ist, begreift

1) Richter 13.

sich alsbald aus der Ursage: *Eabani*'s Erschaffung wird ja, scheint es, infolge von Gebeten befohlen, und solche wären vermutlich durch Opfer (oder éin Opfer) unterstützt worden. Wird doch Hanna ihr Sohn Samuel verheissen, nachdem sie im Tempel zu Silo gebetet und nachdem ihr Gatte geopfert hat[1]).

Ein bestätigendes Feuerzeichen bei einem Opfer treffen wir nun erfreulicher Weise auch in der Abraham-Sage: Abraham klagt vor Jahve darüber, dass er keinen Nachkommen habe. Da verheisst ihm Dieser zum ersten Mal einen Leibeserben. Darnach spricht er zu ihm: »Ich bin Jahve (oder: Ich, Jahve, bin es??), der dich aus Ur in Chaldäa herausgeführt hat, um dir dies Land zu eigen zu geben«, worauf Abraham antwortet: »Mein Herr Jahve, woran soll ich erkennen, dass ich es zu eigen erhalten werde?« Deshalb befiehlt Jahve ihm, Opfertiere zu holen, und Abraham legt sie für Jahve hin. Und wie dann die Sonne untergegangen und es finster geworden ist, da entsteht Rauch und eine Feuerfackel geht zwischen den Opferstücken hindurch, und verzehrt sie natürlich auch[2]).

Die erste Sohnesankündigung und das Feuerwunder in der Abraham-Sage gehn nun aber der Verheiratung Abraham's mit der Hagar unmittelbar vorher, und diese entspricht nach oben p. 294 f. *Eabani*'s Vermischung mit der Hierodule in der Hierodulenepisode. Andrerseits ist der angekündigte Sohn Isaak, und Dieser in der Abraham-*Gilgamesch*-Sage ein *Eabani* (s. nicht nur oben p. 315 f., sondern auch oben p. 413 f., sowie p. 526 ff. und p. 537 ff.). Endlich folgt im Epos die Hierodulenepisode fast unmittelbar auf den Befehl zu *Eabani*'s Erschaffung, und diese und Das, was zwischen ihr und *Eabani*'s Vermischung

1) I Sam 1.

2) Genesis 15. Was ich von dessen Inhalt oben berücksichtigt habe, wird von der Kritik mehreren Quellen zugewiesen. Mit welchem Recht, wird das Folgende dartun.

mit der Hierodule erzählt wird, erscheint nachher in der Abraham-Sage wieder als die Geburt Isaak's nämlich und in Stücken von Genesis 16 und 21 (s. o. p. 315, p. 295 und p. 297, sowie p. 312 f.). Demnach steht die erste Ankündigung Isaak-*Eabani*'s an der Spitze der eigentlichen Abraham-*Gilgamesch*-Sage (vgl. o. p. 339 ff.), also genau an derselben Stelle, an der in der Simson-Sage die Ankündigung Simson's als seines *Eabani* erzählt wird, steht folglich auch das mit der Ankündigung verknüpfte Feuerwunder in der Abraham-Sage an gleicher Stelle, wie das in der Simson-Sage[1]). Somit scheint dieses Wunder in der Tat von vornherein zu einer Sohnesankündigung gehört zu haben, die dem im Anfang des Epos an *Aruru* ergehenden Befehl, *Eabani* zu erschaffen, entspricht. Und hiermit harmoniert in gewisser Weise die Gideon-Sage, insofern ja die Engelerscheinung und das Feuerwunder gleich im Anfang dieser Sage erzählt werden.

Allein hierbei können wir uns nicht beruhigen. Denn wenn man auch zwischen dem Anfang der Gideon- und dem der Simson-Sage noch die weitere — wenigstens äusserliche — Beziehung bemerken muss, dass in jenem ein Retter berufen, und in diesem verheissen wird, so darf man doch nicht übersehen, dass es sich dabei in jenem um den Mann selbst handelt, dem der Engel erscheint, in diesem aber um den noch nicht erzeugten Sohn der Frau, bezw. der Eltern, denen der Engel sich zeigt. Dieser

1) Der wesentliche Inhalt von Genesis 15 ist also ein bodenwüchsiger Bestandteil der Abraham-Sage, und somit kann keine Rede davon sein, dass das Kapitel »sagengeschichtlich spät ist« (gegen GUNKEL, zur Genesis², p. LXXX und 161). Und auch deshalb kann ferner keine Rede davon sein, dass der Besuch in Hebron in Genesis 18 im »Sagenkranze« die unmittelbare Fortsetzung von Genesis 13, 18 ist, wie GUNKEL (l. c. p. 170) meint. Genesis 16 und 17 gehören ja übrigens zu demselben »Sagenkranz«, und ihr Inhalt hat, so gut wie der von Genesis 15, nach dem Schema vor Genesis 18 zu erscheinen (s. o. p. 294 ff., p. 344 f. und p. 584 f.), während nach o. p. 339 ff. Genesis 13 zu einem anderen »Sagenkranze« gehört, nämlich aus der Jakob-Sage entlehnt ist. U. s. w.

Unterschied wiegt um so schwerer, als die Szene zwischen Gideon und dem Engel auch Parallelen hat, die mit dem Anfang des *Gilgamesch*-Epos, und überhaupt mit dem *Gilgamesch*-Epos, Nichts zu tun haben.

Wie wir schon oben p. 705 andeuteten, hat die Szene — Dies zunächst — eine gewisse Aehnlichkeit mit der ersten Szene zwischen Gott und Moses am Horeb: Gott erscheint dem Moses in einem flammenden Busch und befiehlt ihm, die Kinder Israel aus der Knechtschaft der Aegypter zu befreien; und der Engel erscheint dem Gideon unter einem Gottesbaume und befiehlt ihm, die Kinder Israel von den Midianitern zu befreien. Moses aber zeigt sich kleinmütig; und ebenso Gideon. Und Gott nennt Moses ein Zeichen, woran er erkennen werde, dass er, Jahve, ihn sende — und also er es sei, der mit ihm rede —; und der Engel gibt Gideon ein Zeichen, woran er erkennt, dass er, der Engel Jahve's, es ist, der mit ihm redet. Und das Zeichen in der Moses-Sage soll sein, dass die Israeliten Jahve, der jetzt dem Moses in einem flammenden Busch erscheint, auf dem Berge der Gotteserscheinung dienen, also auch opfern[1]; das Zeichen in der Gideon-Sage aber ist, dass ein Feuer aufschiesst, und das (nasse?) Opfer verzehrt.

Mosis Gotteserscheinung im Busche ist nun ein Reflex auch davon, dass der Sonnengott *Schamasch* sich dem *Eabani* in der Wüste kundgibt, indem er ihm vom Himmel her Worte der Ermutigung zuruft (o. p. 134), also vielleicht ebenso die Engelerscheinung vor Gideon, und somit diese vielleicht auch ein Pendant zu der Gottesoffenbarung vor dem verzweifelnden Elias am Horeb und zu den vielen anderen Parallelen hierzu (s. o. p. 586 f.). Besonders hervorheben möchten wir deshalb, dass auch in der Gideon-Sage wieder ein Baum erscheint (s. dazu oben p. 587): Wie Gott dem Moses in einem flammen-

---

1) Exodus 3.

den Busch, so erscheint der Engel dem Gideon unter einem Gottesbaum.

Dass Moses am Horeb von seinen Herden weg berufen wird, und sein Kleinmut, sollen aber auch noch eine andere Szene reflektieren, nämlich die Szene, in der *Bēl* dem grade in seinem Berufe tätigen Gotte *Tischchu* befiehlt, den Kampf mit dem Löwen aufzunehmen, und dieser Gott sich wenigstens zuerst dem Befehl zu entziehen sucht und dem Götterherrn eine kleinlaute Antwort gibt (o. p. 139 und p. 423). Eben diese Szene fanden wir in Saul's Auslosung zum Könige wieder und darin, dass er sich darnach versteckt (s. o. p. 421 f.), sowie darin, dass er, grade mit seinen Rindern vom Pflügen(?!) heimgekommen ist, als er in seinen Löwenkampf zieht (o. p. 423); und in der Elisa-Elias-Sage auch darin, dass Elias den Elisa zu seinem Nachfolger ernennt, als Dieser mit Pflügen beschäftigt ist (s. o. p. 592 f.). Dass nun dieselbe Szene auch im Anfang der Gideon-Sage vertreten ist, scheint unleugbar zu sein: Gideon, der aus seiner gewohnten Tätigkeit heraus zum Kampf gegen die Bedrücker seines Volks berufen wird, und dem der Engel Jahve's (bezw. Jahve selbst) gebietet: »Geh' hin . . ., so errettest du Israel . . .«, ist jedenfalls auch der aus seiner Berufstätigkeit heraus zum Kampf gegen den Löwen berufene Gott *Tischchu*, dem *Bēl* gebietet: »Geh' hin . . . [und] errett[e] das weite Land . . .!«. Wäre dann in der Szene mit der Engelerscheinung vor Gideon zugleich die Episode mit *Eabani*'s Wüstenflucht enthalten, so wären in ihr, wie in der Moses-Sage, zwei nicht ganz unähnliche Episoden zusammengefallen, die ursprünglich unmittelbar auf einander gefolgt sind. Denn die eine gehört ja zur Geschichte von der ersten Plage, der Schlangen- und - Löwen-Plage, und diese ist ja hinter *Eabani*'s Wüstenflucht eingeschoben (vgl. zuletzt o. p. 586 ff. und p. 589 ff.).

In jedem Falle aber wäre in Gideon's Berufung durch den Engel die des Löwentöters durch *Bēl* wiederzuerkennen.

Und da nun mit reinen Reflexen dieser Berufung in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ein Feuerwunder nicht verbunden ist (s. o. p. 421 f., p. 590 ff. und p. 597 f.)[1]), so braucht ein solches in der Gideon-Sage ursprünglich nicht zu Gideon's Berufung gehört zu haben, und kann folglich erst sekundär damit verknüpft worden sein, also dass die Gideon-Sage nicht gegen den aus der Simson- und der Abraham-Sage gezogenen Schluss protestiert, dass das Feuerwunder eigentlich zu einer Szene mit einer Sohnesankündigung gehört[2]). Eine solche Szene, die im Anfang der Gideon-Sage gesucht werden kann (s. o. p. 708 ff.), scheint also in dieser Sage mit einer »Berufung des Löwentöters« vereinigt worden zu sein, und nach oben p. 712 f. vielleicht auch noch mit einem Reflex davon, dass der Sonnengott in der Wüste zu *Eabani* redet. Einer solchen Ansicht gereicht nun wohl zur Bestätigung, dass die Gideon-Sage von allen Episoden der israelitischen *Gilgamesch*-Sage bis zur Berufung des Löwentöters hin sonst keine Spur enthält. Allem Anscheine nach sind bei der Heranrückung der zwei oder drei Episoden an einander alle zwischen ihnen stehenden Stücke herausgedrängt worden[3]).

Durch diese Analyse fällt nun vielleicht auch auf die Moses-Sage etwas neues Licht. Denn wenn diese in ihrer ersten Horeb-Episode sicherlich 1. einen Reflex von der Szene zwischen *Eabani* und dem Sonnengotte in der Wüste und 2. einen von der Szene zwischen dem Löwentöter und *Bēl* darbietet; andrerseits aber das wunderbare Flammen des Busch's anscheinend so gut zu der Ankündigung eines *Eabani* gehört, wie das in Aussicht gestellte Zeichen, das Jahve als den Redenden erweisen soll (o. p. 712), so scheint

---

1) Vgl. unten die Jephthah- und die Jesus-Sage.

2) Vgl. unten die Jesus-Sage.

3) Aus den obigen Erörterungen ergibt sich, dass der Anfang der Gideon-Sage, so gut wie z. B. der der Simson-Sage, zu deren Urbestand gehört und nicht etwa »später entstanden ist, als die folgenden Kernstücke«; gegen Budde, zum Buch der Richter, p. XIV.

die Horeb-Szene, wie der Anfang der Gideon-Sage, ausser Reflexen der genannten zwei Szenen wenigstens auch noch einen Reflex der ersten Episode des Epos zu repräsentieren. Deshalb also würde ein solcher in der relativ so gut erhaltenen Moses-Sage dort fehlen, wo man ihn zunächst suchen müsste, nämlich in ihrem Anfang[1]).

Gideon weiss nicht, dass es ein Engel, Manoah, Simson's Vater, an entsprechender Stelle nicht, dass es ein Engel, bezw. Jahve ist, der mit ihm redet. Beide glauben mit irgend einem unbekannten Manne zu reden, und Manoah fragt den Engel darum nach seinem Namen, und Dies zwar in einer Episode, die nur ein Reflex der ersten Episode des *Gilgamesch*-Epos ist (o. p. 708 ff.). Wenn darum die eben besprochene Horeb-Episode in der Moses-Sage wirklich auch diese Episode des Epos enthält, so wissen wir jetzt wohl, was in der Moses-Sage das Pendant dazu ist, dass Manoah den Engel nach seinem Namen fragt: Moses fragt am Horeb Gott nach seinem Namen. Diese so berühmt gewordene Frage mit der ebenso berühmten Antwort »Ich bin, der ich bin«[2]) scheint also in der Episode zu wurzeln, in welcher der *Aruru* die Erschaffung *Eabani*'s befohlen wird!

Vielleicht ergibt sich aus unsrer Analyse auch noch etwas Weiteres für die der Abraham-Sage. Wie Gideon dem Engel unter dem Gottesbaume das Ziegenböckchen und die Brote zum Essen vorsetzt, so setzt Abraham Gott und zwei Engeln, die bei ihm Station machen, eine Mahlzeit unter einem Gottesbaume vor. Was diesem Besuch und dieser Mahlzeit jedenfalls auch zu Grunde liegt, nämlich etwas ganz Anderes, wie der ihm äusserlich

---

1) Die Feuererscheinung vor Moses am Horeb wäre also vielleicht auch ein Gegenstück zu der, von welcher Genesis 15 erzählt (vgl. o. p. 710). Das vermutet interessanter Weise auch GUNKEL (zur Genesis², p. 160); nur glaubt er fälschlicher Weise (s. o. p. 708 ff.), dass u. A. auch die Feuererscheinung am Horeb das Muster für die letztgenannte gewesen sein könne.

2) Exodus 3, 13 f.

so ähnlichen Episode in der Gideon-Sage[1]), haben wir oben erkannt (s. o. p. 307 f.). Bei Gelegenheit dieses Besuches nun kündet Gott dem Abraham von neuem seinen Sohn Isaak-*Eabani* an (s. dazu o. p. 660 f.); und Das ist, so weit bis jetzt ersichtlich, ohne ein Vorbild in der Ursage. Nun soll die ähnliche Episode in der Gideon-Sage, infolge eines eigenartigen Verschmelzungsprozesses, auch eine Episode in sich enthalten, zu der die Ankündigung eines Sohnes, und zwar eines *Eabani*, gehört (o. p. 714), eine Episode, die in der Abraham-Sage noch an ihrer ursprünglichen Stelle vorhanden ist (o. p. 710 f.). Darum die Frage: Hat auch die Gideon-Sage einmal diese Sohnesankündigung, und zwar mit dem Engelbesuch verbunden, gehabt, und hat die Aehnlichkeit dieses Besuchs mit einem, dem Ursprunge nach anderen, bei Abraham bewirkt, dass auch mit diesem Besuch bei Abraham eine Sohnesankündigung verknüpft, und dieser Besuch auch sonst noch dem bei Gideon angeglichen wurde? In diesem Falle könnte z. B. der Gottesbaum, unter dem Gott und die Engel speisen, aus der Gideon-Sage stammen. Und in diesem Falle wären die Sohnesankündigung bei Gelegenheit des Besuchs und die vor dem Feuerwunder schliesslich auf dieselbe Vorlage zurückzuführen, nur dass die letztgenannte Ankündigung bodenständig, die erstere aber ein Fremdling wäre. Und ferner wäre die Sohnesankündigung in Elisa's Sunem-Episode, die wir oben p. 661 für eine Nachahmung der Sohnesankündigung bei Gelegenheit von Gottes Besuch in Hebron erklären mussten, damit noch nicht bis zu ihrer Urquelle zurückverfolgt: Aus dem Befehl der Götter an *Aruru*, *Eabani* zu erschaffen, entwickelte sich eine Sohnesankündigung, die auch einmal in der Gideon-Sage vorhanden war, aber ihr jetzt abhanden gekommen ist. Aus der Gideon-Sage wäre diese in die

---

1) Die Aehnlichkeit dieser beiden Stücke ist natürlich auch längst bemerkt worden. S. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 53.

Abraham-Sage eingedrungen, und aus dieser, zugleich mit dem Zuge, dass die nachmalige Mutter das ihr Angekündigte nicht glaubt, in die Elisa-Elias-Sage.

Gehört also nach oben p. 714 — damit kehren wir endlich zu dem Ausgangspunkt unsrer Untersuchungen zurück — das Feuerwunder in der Gideon-Sage u. s. w. zu einem Reflex der ersten Episode des *Gilgamesch*-Epos, so steht es in der Elias-Sage an falscher Stelle. Es hat somit entweder eine Dislozierung innerhalb dieser Sage erlitten oder ist ein Fremdkörper in ihr und stammt dann aus der Gideon oder einer damit nächstverwandten Sage. Für die erstere Ansicht kann man anführen, dass jene erste Episode in der Elisa-Elias-Sage sonst nicht vertreten ist; für die letztere, dass das Opfer, mit dem das Feuerwunder zusammengehört, infolge einer Schrumpfung, die der Elisa-Elias-Sage fremd ist, in der Gideon-Sage unmittelbar an das Opfer herangerückt ist, mit dessen Gegenstück es in der anderen Sage verknüpft ist.

Mit den obigen Erörterungen ist nun schon in der Hauptsache eine reinliche Scheidung zwischen Solchem erzielt worden, das zu Gideon's Sintflutbergepisode, und Solchem, das anderswohin gehört. Es bleibt jetzt noch Etwas zu besprechen, was gleichfalls seiner Sintflutbergepisode zuzuweisen ist. Unten p. 720 und weiter unten werden wir feststellen können, dass zu der Gideon-Sage grade auch die Saul-Sage intime Beziehungen hat. Darum darf auf Folgendes aufmerksam gemacht werden:

Das Schlachten der Tiere und die Errichtung des Altars nach Saul's siegreicher Philister-Schlacht stellen Saul's Sintflutbergopfer dar (o. p. 427), entsprechen also dem Opfer Gideon's auf der Höhe der (Berg)feste von Ophra (o. p. 706 f.). Nachdem Saul den Altar errichtet hat, soll nun sein Sohn Jonathan wegen einer unwissentlich von ihm begangenen Sünde auf seines Vaters Saul Befehl getötet werden, wird aber vom Volk gelöst (s. o. p. 428), als ein »Kind des Sintfluthelden, das auf dem Sintflutberge

geopfert werden soll, aber mit einem stellvertretenden Opfer gelöst wird« (o. p. 428 f.). Gideon aber —, den Opferer, also den Xisuthros selbst, und somit allerdings nicht Dessen Sohn — wollen die Leute seiner Stadt töten, weil er den Baal-Altar zerstört und nachdem er als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge Jahve einen Altar errichtet und ihm geopfert hat; doch seinem Vater gelingt es, sie davon abzubringen und ihn zu retten[1]). Ist Das eine neue Variante zu der beabsichtigten, aber nicht zur Ausführung gebrachten Opferung des Sohnes »auf dem Sintflutberge«? Zu einer dann anzunehmenden Vertauschung dieses Sohnes — dem also in der Saul-Sage Jonathan entsprechen würde — mit dem Xisuthros-*Gilgamesch* selber, könnte man zunächst daran erinnern, dass Gideon in einer nächtlichen Lagerszene jedenfalls mit Jonathan in einer Parallelszene der Saul-Sage wechselt (unten p. 722 f.), und andrerseits, dass Gideon-*Gilgamesch* im Anfang seiner Sage dasselbe Feuerwunder erlebt, wie zwar auch Abraham-*Gilgamesch*, aber in der Simson-*Gilgamesch*-Sage der Vater des Helden (o. p. 708 f.). Vgl. unten p. 736. Zu Gideon als einem neuen *Gilgamesch* und Xisuthros s. übrigens unten p. 735 f.

Nachdem Gideon zum Befreier seines Volks berufen worden ist, zieht er gegen dessen midianitische Bedrücker und jagt sie über den Jordan nach dem Osten hin zurück[2]). Erkannten wir mit Recht in Gideon's Berufung die Berufung des nachmaligen Siegers im Schlangen- und- Löwen-Kampf durch den Gott *Bēl* wieder, so sind die Midianiter Gideon's »Schlangen- und- Löwen-Volk«. Dieses erscheint nun in der Saul-Samuel- und vielleicht in gewisser Weise auch in der Jerobeam-Sage als das Volk der Ammoniter östlich vom Jordan (s. o. p. 420 f., p. 422 f. und p. 623 f.), in der Elisa-Elias-Sage als das der Syrer im Nordosten (s. o. p. 596 f. und p. 620 ff.), und als das Land der Schlange liess sich auch für die Jakob- und die David-Absalom-,

---

1) Richter 6. 2) Richter 7 f.

und wohl auch die David-Seba-Sage Syrien erschliessen (s. o. p. 622 f.)[1]). Es ist daher gewiss nicht zufällig, dass auch Gideon's »Schlangenvolk« aus dem Osten gekommen ist und dorthin zurückgetrieben wird[2]).

Damit, dass die Midianiter in der Gideon-Sage das Volk der Schlange sind, mag nun zunächst die Vier-Zahl ihrer Fürsten[3]) zusammenhängen. Denn aus dem geflügelten Löwen der Schlangen- und- Löwenplage sind ja bei Daniel vier Tiere geworden, darunter eines (das zuerst erscheint) wie ein Löwe, mit Adlerflügeln, ein zweites wie ein Bär, und eines wie ein Panther (o. p. 200 f.); und die vier Könige, denen die Könige von Sodom, Gomorra u. s. w. zwölf Jahre untertan gewesen und von denen wenigstens zwei aus dem Osten gekommen sind, diese vier Könige könnten ja nach o. p. 330 f. vielleicht ebenfalls jenem mythischen Löwen entsprechen. Es verdient darum auch immerhin Erwähnung, dass von den zwei zuerst getöteten Midianiter-Fürsten der zuerst genannte Oreb, d. i. »Rabe«, und der zweite Seeb, d. i. »Wolf« heisst. Und wenn darum die vier Fürsten insgesamt getötet werden[4]), während in den anderen bisher besprochenen Reflexen des Schlangen- und -Löwenkampfes die feindlichen Könige zwar geschlagen werden, oder doch fliehen, aber stets mit dem Leben davon kommen (s. o. p. 212 ff., p. 420 f. und p. 596), so liegt Das wohl einfach daran, dass sie nicht, oder nicht nur, wie diese Könige, der Schlange, sondern, oder sondern auch, dem Löwen der Plage entsprechen. Sie würden somit vor Allem viel-

---

1) Im Anschluss an das oben p. 622 f. Gesagte mache ich hier darauf aufmerksam, dass der Name des Königs Thalmai von Gesur in Syrien, zu dem Absalom flieht, vielleicht noch darauf hindeutet, dass das Ziel von Absalom's Flucht in einer älteren Gestalt der Sage im südlichen Palästina oder südlich von Palästina lag. Denn Thalmai heisst ja auch einer der Riesen in Hebron (s. o. p. 674). Es fällt daher auf, dass Maacha, der Name von des Königs Thalmai Tochter und Absalom's Mutter, u. A. auch ein Kebsweib des nach Josua 15, 13 in Hebron ansässigen Kaleb bezeichnet (I Chron. 2, 48).

2) Vgl. unten die Jephthah-Sage.

3) Richter 7 f. 4) Richter 7, 25 und 8, 21.

leicht Seitenstücke zu den sterbenden Fröschen der zweiten ägyptischen Plage, und bestimmt zu dem getöteten Fronmeister Adoniram in der Jerobeam-Sage bilden (vgl. o. p. 141 und p. 212). Dass der Name des an zweiter Stelle genannten Midianiter-Fürsten, nämlich Seeb, d. i. »Wolf«, auch an das Tier der zweiten babylonischen Plage, den *barbaru*, erinnert, verdient indes auch Beachtung (vgl. o. p. 67 Anm.). In der Gideon-Sage hätte sich also wenigstens in dem Fürstennamen »Rabe« noch ebenso eine besonders deutliche Spur von dem einen Tier der ersten Plage erhalten, wie in der Saul-Sage in dem Königsnamen »Schlange« eine von dem andern Tier (s. hierzu o. p. 420 f.).

Nach den und infolge der gegen die Midianiter gewonnenen zwei Schlachten will man Gideon zum König machen[1]). Das ist Das, was man nach dem Schema erwarten muss. Denn der Kampf gegen die Midianiter ist ja ein Löwenkampf und nach der Bezwingung des Löwen wird sein Bezwinger König. Darum wird ja Jerobeam König nach der Steinigung von Rehabeam's Fronmeister Adoniram (s. dazu oben) und Rehabeam's Flucht nach Jerusalem (o. p. 215), und Saul König nach Besiegung des Ammoniter-Königs »Schlange« (o. p. 421 f.). Freilich nimmt nun Gideon, im Gegensatz zu Jerobeam und Saul, die Königswürde nicht an[2]); eine Tatsache, die uns zunächst seltsam berühren muss[3]). Doch wird sie sich weiter unten erklären lassen.

Auf den Löwenkampf folgen nach der mythischen Chronologie der Babylonier sechs Plagen und darnach die Sintflut. Diese Chronologie lässt die Moses-Sage noch erkennen (o. p. 137 ff.). Dieselbe Sage lässt aber die sämtlichen Plagen und die Sintflut in die Zeit eines und desselben Pharao fallen, welcher auch der Schlange entspricht,

1) Richter 8, 22. 2) Richter 8, 23.

3) In Uebereinstimmung hiermit schliesst STADE (*Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 190 f.) aus Richter 9, 1 ff., dass in einer älteren Ueberlieferung Gideon die Königswürde nicht ausgeschlagen, sondern angenommen habe.

und rückt so die Sintflut unmittelbar an die erste Plage heran. Ein ganz ähnlicher Tatbestand zeigte sich nun in einer langen Reihe israelitischer *Gilgamesch*-Sagen, ein Tatbestand, der den weiteren zur Folge gehabt hat, dass in ihnen die anderen Plagen fast gänzlich oder gar ganz verschwunden sind, und die Löwen- und Schlangenplage öfters innig mit der Sintflutepisode verschmolzen ist (vgl. o. p. 425 und p. 439 ff.). Eine derartige Folge zeigte sich auch in der manassischen *Gilgamesch*-Sage von Elisa und Elias, insofern in ihr die »Sintflutkatastrophe« — nämlich die Katastrophe von Aphek (s. o. p. 598 f.) — dem »Siege über die Schlange« — nämlich dem Siege über Benhadad bei Samaria (s. o. p. 596 f.) — unmittelbar folgt, und das Sintflutvolk mit dem Schlangenvolk vereinerleit worden ist (s. o. p. 620 ff.). Dies muss man berücksichtigen, um in eine weitere Analyse der, gleichfalls manassischen, Gideon-Sage eintreten zu können; und dazu auch, dass in einer Reihe von israelitischen Sagen sich aus der Sintflutepisode ein Krieg gegen einen Landesfeind entwickelt hat (s. o. p. 426 ff., p. 432 f. und p. 598 f.).

Hiernach ist nun zunächst nur vielleicht zu verstehen, dass Gideon's Sintflutbergepisode (s. o. p. 707) zwischen seiner Berufung zum Kampf gegen den Löwen (s. o. p. 713) und dem Kampfe selbst (s. o. p. 718) steht. Denn diese sekundäre Anordnung mag darauf zurückzuführen sein, dass zu Gideon's Berufung so gut, wie zu seiner Sintflut-episode, ein Opfer gehört (o. p. 706 ff.). Wohl aber scheint sich aus den oben berührten Tatsachen zu erklären oder erklärt sich aus ihnen, dass dem eigentlichen Kampfe Gideon's gegen die Midianiter eine Reihe von Geschehnissen unmittelbar vorhergeht, die vielleicht oder fraglos zu seiner Sintflutepisode gehören.

In der Saul-Sage spiegelt sich, wie wir sahen, die Sintflut in einem Kampf mit den Philistern wieder (o. p. 426 ff.). Vor diesen Philistern haben nun die Israeliten sich in Höhlen und Gruben und »in« Felsen ver-

steckt[1]); in der Gideon-Sage aber vor den Midianitern in Höhlen und Bergfesten Schutz gesucht[2]).

Dieser Parallelismus besagt an und für sich natürlich Garnichts, so wenig wie für sich allein der folgende: Vor Saul's Philister-Schlacht wird erzählt, wie ihm alle seine Leute bis auf 600, d. i. 2×300 Mann in ihrer Angst davonlaufen *(chārdū)*[3]); grade vor der Midianiter-Schlacht aber heisst es, dass Gideon von allen seinen Leuten die, welche ängstlich *(chārēd)* sind, und die übrigen bis auf 300 Mann nach Hause gehn lässt[4])[5]).

Aber die Gideon-Sage geht noch eine weitere, und wichtigere Strecke mit der Saul-Sage zusammen, was um so mehr Bedeutung hat, als ja grade von einer anderen *Gilgamesch*-Sage aus Manasse, der Elisa-Elias-Sage, nachgewiesen werden konnte, dass sie in einem besonders engen Verhältnis zur Saul-Sage steht (s. o. p. 587, p. 587 f., p. 590 f., p. 591, p. 592, p. 617 f., p. 637, p. 644 f., und vgl. p. 697). Jonathan und sein Waffenträger begeben sich in Saul's erstem Philister-Kriege, also in seiner Sintflutepisode (s. o. p. 426 ff.), allein zu den Philistern hinaus. Ein von Jenem günstig gedeutetes Omen, nämlich ein Zuruf eines

1) I Sam. 13, 6. 2) Richter 6, 2.

3) I Sam. 13, 7 (LXX) und 15. 4) Richter 7.

5) Bei der Quelle (von) Harod *(Chārōd)* darf umkehren, wer immer Angst hat, wer *chārēd* ist. Also ein Wortspiel. Was ist nun das Prius in der Geschichte, die Quelle (von) Harod, oder die Angst? Da die Parallelgeschichte in der Saul-Sage auch die Angst, aber nicht die Quelle Harod hat, wohl die Angst. Deshalb kann es aber doch eine Quelle von Harod wirklich gegeben haben: II Sam. 23, 25. Die Szene mit den ängstlichen Kriegern wäre dann wegen der vermeintlichen Etymologie von *Chārōd* an die Quelle von *Chārōd* verlegt worden. Während die Israeliten an der Quelle von Harod lagern, lagern nun die Midianiter »vom Hügel (des) More *(Mōrā)* an« (Richter 7, 1). An der Quelle darf aber umkehren, wer *chārōd* und *jārē'*, d. i. gleichfalls »furchtsam«, ist. Also anscheinend ein zweites Wortspiel, welches übrigens vielleicht auch berücksichtigt, dass *mōrī'* »fürchten machend« bedeuten würde. Lagern doch die Furcht erweckenden Midianiter vom Hügel (des) More an, die Israeliten, die zumeist *jārē'* und *chārēd* sind, aber bei der Quelle (von) Harod-*Chārōd*.

feindlichen Wachtpostens ermutigt sie, zu ihm hinaufzuklettern, und nun hauen sie etwa 20 Mann nieder. Da erhebt sich eine grosse Verwirrung im Philister-Lager, und die Israeliten kommen herbei und stossen auf die Philister, wie ein Jeder von ihnen das Schwert gegen den Andern erhoben hat. Mit einem grossen Siege Israel's schliesst die Aktion ab[1]). Gideon andrerseits begibt sich, nur von seinem Diener Pura begleitet, zum feindlichen Lager hin, belauscht eine ihm günstige und ihn ermutigende Traumdeutung, teilt darnach seine 300 Mann in drei gleiche Haufen und stellt sich dann mit ihnen rings um das feindliche Lager auf. Auf ein gegebenes Zeichen stossen Alle in ihre Posaunen und schreien das Losungswort. Da entsteht eine grosse Verwirrung im feindlichen Lager, sodass Jeder sein Schwert gegen den Anderen erhebt. Ein grosser Sieg ist der Erfolg des Unternehmens[2]).

Man wird nicht leugnen können, dass hier zwei mit einander verwandte Erzählungen vorliegen. Darnach wäre das oben skizzierte Stück der Gideon-Sage ebenso ein Stück einer Sintflutepisode, wie das ihm entsprechende Stück der Saul-Sage. Ein solches Stück sind nun aber auch ein Teil der Aphek-Episode in der Elisa-Elias-Sage (wie die Gideon-Sage, aus Manasse) und die Jericho-Episode in der Sage von Josua I (o. p. 160 ff. und p. 598 f., sowie p. 618 ff.). In diesen Stücken stürzt die Stadtmauer von Aphek durch ein Wunder ein, und ebenso die von Jericho, und diese zwar durch das Posaunenblasen und das Feldgeschrei der um Jericho herumziehenden Israeliten. Das Posaunenblasen und das Feldgeschrei der um das Lager herum aufgestellten Israeliten haben aber andrerseits in der Gideon-Sage das Wunder zur Folge, dass die Midianiter ihre Waffen gegen einander richten und so ihren Tod ohne die Waffen der Feinde finden. Damit dürfte

---

1) I Sam. 14. 2) Richter 7 f.

ein weiteres Motiv einer Sintflutepisode ermittelt sein[1]). Es ist interessant zu sehn, in wie verschiedenen Wundern sich die wunderbare Errettung und der wunderbare Untergang in der Sintflut in der israelitischen Sage erhalten haben. Vgl. oben p. 159 f., p. 305, p. 397 und p. 601.

Die Posaunenstösse und das Feldgeschrei, womit die Israeliten die wunderbare Katastrophe von Jericho herbeiführen, sind vermutlich ein Echo von dem Blasen des Sturmwinds, der die Sintflutkatastrophe bewirkt, und wohl auch von Donnerschlägen (o. p. 161), folglich auch die Posaunenstösse und das Feldgeschrei von Gideon's Leuten. Gideon's Mannen halten die Posaunen in der Rechten, in der Linken aber Fackeln, die sie bis dahin in Krügen versteckt gehalten haben und nun, indem sie diese zerschmettern, plötzlich scheinen lassen[2]). Ob also darin, wie wohl auch in dem Feuer- und dem Schwefelregen während der Sintflutkatastrophe von Sodom (s. o. p. 305), die Blitze der Sintflut wiederzuerkennen sind? Um so mehr, als auch grade diese Fackeln genannt werden?[3]) In Exodus 20, 18 sind nun mit Fackeln gewiss Blitze gemeint, und nach eben dieser Stelle offenbart sich Jahve auf dem Sinai, wie durch Getöse und Fackeln, d. i. Blitze, so auch durch Posaunenstösse. Dadurch dürfte wenigstens Das gesichert werden, dass die Posaunenstösse, der durch die Zerschmetterung der Krüge hervorgerufene Lärm und der Fackelschein, womit Gideon's Angriff eröffnet wird, wirklich die Donner-

---

1) Die Posaunen in der Gideon-Sage für eine Entlehnung aus der Jericho-Episode zu halten, lag bisher kein Grund vor — denn dass sie für eine klare Vorstellung ein Zuviel bedeuten, wäre kein Grund (gegen BUDDE, zum Buch der Richter, p. 60) —, und wird in Zukunft unerlaubt sein. Uebrigens bin ich überhaupt ausser Stande, in der Erzählung von dem Ueberfall irgend einen Anhalt für eine Textscheidung zu entdecken, auch im Gegensatz zu der alttestamentlichen Kritik (s. BUDDE, zum Buch der Richter, l. c.). 2) Richter 7, 20.

3) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 236 f., 104 (wo mit den Fackeln, welche die *Anunnaki* erheben, Blitze gemeint sind, falls nicht etwa nur Wetterleuchten am Horizonte).

schläge und die Blitze sind, welche die Sintflut einleiten[1]). Vgl. oben p. 607.

Der Mauereinsturz und die Eroberung von Jericho durch Posaunenblasen und Feldgeschrei sollen also ein Gegenstück zu dem Sieg über die Midianiter durch das gleiche Mittel sein. Dieser Eroberung von Jericho geht nun der nächtliche Besuch von zwei Kundschaftern vorher (o. p. 172). Also ist Gideon's und seines Dieners nächtlicher Aufenthalt bei dem Midianiter-Lager zum Zweck der Belauschung ein Pendant zu dem nächtlichen Besuch in Jericho; und wenn Gideon hört, wie einer der Midianiter zu einem anderen sagt, dass Gott die Midianiter und ihr Lager in Gideon's Hand gegeben habe[2]), so ist Das im letzten Grunde nichts Anderes, wie wenn die Hure Rahab in Jericho den zwei Kundschaftern gegenüber es als ihre Ueberzeugung ausspricht, dass Gott ihr Land den Israeliten gegeben habe[3]). Wenn darum der Besuch der zwei Männer in Jericho auf einen Besuch *Gilgamesch*'s in Begleitung des Schiffers des Xisuthros bei Diesem nach der Flut zurückgeht, obwohl jener Besuch unmittelbar vor einer Sintflutkatastrophe stattfindet (s. o. p. 172 und vgl. zu genauen Parallelen hierzu oben p. 300 ff., p. 367 f. und p. 397), so gilt Dasselbe auch von Gideon's und seines Dieners Aufenthalt bei dem feindlichen Lager[4]). Und damit wäre dann auch Jonathan's und seines Waffenträgers Ueberfall auf den Wachtposten der Philister (o. p. 722 f.) untergebracht: Er wäre ein sechster, und zwar besonders stark entstellter, vor die »Sintflutkatastrophe« eingeordneter »Besuch *Gilgamesch*'s in Begleitung des Schiffers bei Xisuthros« nach »der Flut«.

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 236 f., 99 und 104 f.

2) Richter 7, 14. 3) Josua 2, 9.

4) Es ergibt sich also, dass die Gideon-Sage wenigstens bis zu der Flucht der Midianiter in der Hauptsache eine einheitliche *Gilgamesch*-Sage ist, und dass wir natürlich die Gründe nicht zu würdigen vermögen, weshalb dieses Stück viele Fugen und Nähte verraten soll (s. dagegen BUDDE, zum Buch der Richter, p. 50).

Nun könnte man mir freilich einwenden, dass dieser Besuch in der Saul-Sage ja bereits durch David's Aufenthalt im Philister-Land und Saul's Besuch bei der Frau in Endor repräsentiert werde (s. o. p. 448 ff. und p. 454 ff.). Allein ein solcher Einwand wäre unberechtigt. Denn dem Besuch bei Xisuthros entspricht ja in der Jakob-Sage 1. Jakob's Aufenthalt in Aegypten, sowie zum Teil der zweite Aufenthalt seiner Söhne ebendort, 2. zum Teil Das, was sich im Gefängnis zwischen dem Bäcker, dem Mundschenk und Joseph abspielt, 3. aber Juda's und Hira's Aufenthalt bei Enaim (o. p. 269 ff., p. 275 ff. und p. 266). Und dieser Aufenthalt der zwei Freunde bei Enaim ist ein Seitenstück zu dem Besuch der Kundschafter in Jericho (s. o. p. 267), zu dem wiederum nach o. p. 722 f. und p. 725 Jonathan's und seines Waffenträger's Ueberfall eine Parallele sein müsste. Und in ganz ähnlicher Weise, wie in der Jakob-Sage, wird ja in der Abraham-Sage *Gilgamesch*'s und des Schiffers Aufenthalt bei Xisuthros 1. repräsentiert durch Abraham's Aufenthalt in Aegypten bezw. im Philister-Land und 2. durch den Besuch der zwei Engel bei Lot, ein weiteres Seitenstück zu dem Besuch der zwei Kundschafter in Jericho (s. o. p. 288, p. 311 und p. 448 ff.; p. 300 ff.). Diese Parallelen genügen, um unsre Deutung von Jonathan's Ueberfall wenigstens sturmfrei erscheinen zu lassen.

Eine ganz ähnliche Geschichte wie die von den zwei Männern in der Gideon-Sage, nämlich Gideon und seinem Diener, die sich Nachts an das Lager der Midianiter heranschleichen, wird uns nun von David und seinem Feldherrn Abisai erzählt: David schleicht sich mit Diesem Nachts in Saul's Lager ein[1][2]. Die Midianiter, an deren Lager Gideon sich heranschleicht, stellen als Solche das Sintflutvolk, bezw. das Volk der Sintflutstadt dar (s. o. p. 725), David aber hält sich an Saul's Hofe auch als ein

1) I Sam. 26.

2) An die Aehnlichkeit der beiden Geschichten erinnert auch BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 170.

Xisuthros in der Sintflutstadt auf, und flieht dann als ein Xisuthros, der von dieser in seinem Schiffe fortgetrieben wird (p. 440 f.). Es erscheint daher nicht unmöglich, dass die beiden nächtlichen Lagerbesuche, statt dass etwa der eine ein Abklatsch von dem anderen, also der David's einer von dem fraglos an alter Stelle stehenden Gideon's wäre, urverwandte Seitenstücke zu einander sind. Dann wäre auch David's nächtlicher Lagerbesuch mit einem Begleiter zusammen ein direkter Reflex von *Gilgamesch*'s und seines Reisegefährten Ankunft und Aufenthalt bei Xisuthros nach der Flut, der zunächst vor »die Flut« eingeschoben worden wäre; und, da David's Aufenthalt bei Saul ursprünglich zur David-Nathan-Jonathan-Sage gehört hat (s. o. p. 442 f. und p. 474 ff.), so hätten wir in David's Lagerbesuch ein neues Stück, das aus dieser Sage in die Saul-Samuel-Sage eingedrungen wäre (vgl. o. p. 438, p. 439 ff., p. 476 ff., p. 482 ff. und p. 508). Da nun in der David-Sage Abisag von Sunem die Tochter des Xisuthros darstellt (s. o. p. 515 ff.), wie z. B. in der Sage von Josua I die Rahab in Jericho (s. o. p. 160 f. und p. 172), so würden der Einkehr der zwei Kundschafter bei der Rahab in Jericho — und Analoges würde von den Parallelen hierzu gelten — in der David-Sage vielleicht zwei bodenständige Stücke entsprechen, nämlich 1. David's und seines Begleiters Aufenthalt in Saul's Lager, und 2., dass er bei der Abisag liegt. Indes ist Dies sehr unsicher, und ist es zum mindesten ebenso wahrscheinlich, dass das Motiv des nächtlichen Lagerbesuchs in der Saul-Sage etwa aus der Gideon-Sage entlehnt ist (vgl. o. p. 715 ff. und weiter unten). Ja, das Motiv braucht gar nicht grade in einer *Gilgamesch*-Sage gewachsen zu sein. Ist es doch sehr wohl möglich, dass es als ein fertiges Motiv in der Gideon-Sage an die Stelle eines ähnlichen darin bodenständigen Motivs getreten ist[1]).

Aus dem Vorstehenden ergibt sich jetzt unter allen Umständen mit vollkommener Sicherheit, dass in der

1) Vgl. die Dolonie in der Ilias.

Gideon-Sage das Midianiter-Heer auch die in der Sintflut zugrunde gehende Menschheit, und dass das Lager der Midianiter, der Aufenthaltsort eines »Sintflutvolks«, die Sintflutstadt repräsentiert. Dieses Lager befindet sich nun in der Ebene Jesreel[1]). Also berührt sich die Gideon-Sage aus Manasse wohl in einem nicht unwichtigen Punkte grade mit der Elisa-Elias-Sage, auch aus Manasse. Denn deren Sintflutstadt ist Aphek (s. o. p. 598 f. und p. 618 ff.), und ein Aphek liegt nach I Sam. 29, 1 und I Sam. 28, 4 entweder in der Ebene Jesreel oder doch ganz in ihrer Nähe.

Nach der Ueberrumpelung des Lagers der Midianiter in einer Sintflutepisode jagen die Israeliten Diesen nach, und die Ephraimiten besetzen die Jordan-Furten bis Beth-Bara hin. So fangen sie zwei Fürsten der Midianiter ab. Gideon aber zieht darnach[2]) über den Jordan und jagt die Midianiter nach dem Osten zurück[3]).

Zu einer Sintflutepisode gehört es nun, dass die Israeliten unter Moses trocknen Fusses durch das Schilfmeer ziehn, Aegypter aber in demselben Meere ertrinken (o. p. 146), dass die Israeliten unter Josua I trocknen Fusses durch den Jordan ziehn (o. p. 159 f.), dass Elias das Gleiche tut (o. p. 601). Vielleicht mag darum auch das Abfangen der zwei Fürsten bei einer Jordan-Furt und dass Gideon darnach durch den Jordan zieht, einen Teil des Midianiter-Kampfes als ein Stück einer Sintflutepisode kennzeichnen[4]). Und wenn sich in einer langen Reihe von Fällen eine Sintflutbergepisode im Ost-Jordan-Lande abspielt oder östlich vom toten Meere (s. zuletzt o. p. 601), so könnte schliesslich Gideon's Zug in's Ost-Jordan-Land auch ein Rest einer solchen Episode sein, also ein Komplement zu seinem Opfer auf dem Gipfel der Bergfeste bei Ophra (o. p. 707). Bemerkenswert ist darum vielleicht, dass Moses vor seinem

1) Richter 6, 33.

2) So wenigstens nach dem uns jetzt vorliegenden Text.

3) Richter 7 f.

4) S. unten die Jephthah-Sage und vgl. die Ehud-Geschichte.

Zuge durch das Schilfmeer in seiner Sintflutepisode, Jakob zwischen seiner Sintflutbergepisode in Gilead und seiner Rückkehr nach dem West-Jordan-Lande durch den Jordan (s. o. p. 240f.), Gideon aber nach seinem Zuge durch den Jordan und vor seiner Rückkehr durch den Jordan nach einem Sukkoth gelangt[1]). Dabei fordert aber das Schema andrerseits, dass Gideon als der Löwentöter die Midianiter bis in das israelitische Ost-Jordan-Land hinein verfolgt und hieraus herausjagt. Denn Diese sind ja aus dem Osten gekommen, und müssen nun, als ein Schlangen- und- Löwen-Volk, aus dem Gebiet der Israeliten herausgejagt werden[2]).

Nach der uns vorliegenden Darstellung zerlegt sich der Kampf gegen die Midianiter in zwei Aktionen: Zunächst werden sie über den Jordan zurückgeschlagen. Dann sammeln sich die von ihnen Uebriggebliebenen in Karkor-*Qarqor*-*Καρκαρ* im Ost-Jordan-Lande, werden jedoch abermals in einer Schlacht gegen Gideon von Diesem geschlagen[3]). Die genaue Lage dieser — sonst nicht genannten — Ortschaft ist unbekannt; doch soll sie nach Richter 8, 11 östlich von Nobah und Jogbeha, also gewiss nicht allzuweit von der Ammoniter-Hauptstadt Rabbath-Ammon liegen. Bei letzterer Stadt nun — nach I Chron. 19, 7 allerdings bei Medeba, südlich davon — soll nach II Sam. 10 eine Schlacht zwischen David's Truppen und einem Syrer- sowie einem Ammoniter-Heer stattgefunden haben; und diese Schlacht scheint nach o. p. 551 ff.

---

1) Richter 8.

2) Der Zug Gideon's in's Ost-Jordan-Land hinein würde also durchaus mit der übrigen bisher erörterten Gideon-Sage harmonieren. Die alttestamentliche Kritik aber weist ihn als Stück einer alten und guten (!) Ueberlieferung einer anderen Quelle zu, wie das Vorhergehende (s. WELLHAUSEN in BLEEK's *Einleitung*[4], p. 190 ff.; STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 190; BUDDE, zum Buch der Richter p. 50). Wie mir scheinen muss, ohne jeden Grund. Denn, dass in diesem Stück z. B. Gideon plötzlich auch als Bluträcher auftritt, genügt denn doch wahrhaftig nicht als Scheidungsgrund.

3) Richter 8, 10 ff.

ein Reflex auch der Schlacht bei *Qarqar* in Syrien zu sein, die Salmanassar II gegen syrische, phönizische und andere Könige, darunter auch einen König von Ammon, geschlagen hat. Darum die Frage: Ist Gideon's Schlacht bei Karkor-*Καρκαρ* (auf, oder in der Nähe von ammonitischem Gebiet) ein weiteres Echo von Salmanassar's Schlacht bei *Qarqar*, und ist das Karkor des Richterbuchs aus Syrien nach dem südlichen Ost-Jordan-Lande versetzt, und dann zwar deshalb, weil an dieser Schlacht auch ein König der dort ansässigen Ammoniter teilnahm? Und, so dürfen wir ferner fragen, tönt dieses Echo etwa deshalb auch in der Gideon-Sage nach, weil seine Sage von ihm einen Zug in's Ost-Jordan-Land oder doch einen Kampf gegen ein Heer aus dem Ost-Jordan-Lande verlangt? Vgl. o. p. 559.

Wie die Kinder Israel als die Archenleute in der Sintflutepisode aus Aegypten ziehn, da geben ihnen die Aegypter goldene und silberne »Geräte« mit, die Geräte, denen u. A. die goldenen Weihgeschenke der Philister-Könige in der Sage von Josua II entsprechen (s. o. p. 183), wie auch die goldenen und silbernen Geräte, welche aus Babylonien zurückwandernde Juden als Geschenke der Babylonier mitgenommen haben sollen (o. p. 189 ff.). Beim Sintflutberge Sinai tun dann die Israeliten auf Mosis Befehl ihren Schmuck ab (o. p. 252); und bei Sichem als bei einem Sintflutberge übergibt Jakob's Familie ihm ihre Ohrringe (o. p. 251). Aus goldenen Ohrringen, welche die Israeliten sich abgerissen haben, macht Aaron nach dem Abschluss einer Sintflutbergepisode ein Götzenbild, und zwar ein »goldenes«, aber zugleich verbrennbares Kalb, somit ein goldenes Ueberzugsbild mit hölzernem Kern, errichtet davor einen Altar und opfert (s. o. p. 217 f.); nach einem Stück einer Sintflutepisode stellt ferner Jerobeam in Bethel (und in Dan) ein goldenes Kalb auf, errichtet einen Altar in Bethel und will opfern (s. o. p. 218); an gleicher Stelle seiner Sage errichtet Jakob in Bethel einen Altar und opfert natürlich auch

(o. p. 254), oder hat doch wenigstens einmal darauf geopfert; einem der zwei von Jerobeam aufgestellten goldenen Kälber in der Jerobeam-Sage soll auch das Ueberzugsbild, ein Ephod, in der Sage vom Leviten entsprechen (s. o. p. 382 f.), und in der gleichen Sage opfern endlich die Israeliten wohl im Grunde an derselben Stelle der Erzählung in Bethel, an der Jakob in Bethel den Altar errichtet, u. s. w. (o. p. 375). Gideon aber erbittet sich, nach seiner Rückkehr aus dem Ost-Jordan-Lande, also nach seiner Sintflutbergepisode (s. o. p. 707 und p. 728 f.), die goldenen Ringe, welche die Israeliten den Midianitern abgenommen haben, macht daraus ein Ueberzugsbild, ein Ephod, und stellt es in seiner Stadt Ophra auf[1]). Es kann daher nicht zweifelhaft sein, dass dies Bild ein Gegenstück zu dem von Aaron hergestellten goldenen Kalbe u. s. w. ist, und dass somit auch die Gideon-Sage als ein altes Stück der israelitischen *Gilgamesch*-Sage erkennen lässt: die Anfertigung und Aufstellung eines goldenen Ueberzugsbildes durch den *Gilgamech*-Xisuthros nach der »Sintflut«[2]); und allem Anscheine nach ferner: dass es hergestellt wird aus goldenen Schmucksachen, und speziell goldenen Ohrringen, die dem »Sintflutvolk« abgenommen sind. Denn die Midianiter stellen ja in der Gideon-Sage auch das Sintflutvolk dar, ebenso aber in der Moses-Sage die Aegypter, von denen sich die Israeliten bei ihrem Auszuge aus Deren Lande goldene und silberne Geräte schenken lassen (o. p. 146), und ebenso darum die Philister, aus deren Lande die Lade als Repräsentantin der Arche mit Geschenken der Philister herausgefahren wird, und die Babylonier, aus deren Lande und mit deren goldenen

1) Richter 8.

2) Die Errichtung des Ephods steht also an ursprünglicher Stelle, und die Parallelsagen protestieren gegen eine m. E. ganz unmotivierte Annahme, wonach »D2« die Errichtung beseitigt, »Rp« sie aber wieder herzugetragen haben soll, wie BUDDE, zum Buch der Richter, p. 67, im Anschluss an HOLZINGER meint.

und silbernen Geräten die Juden nach Palästina aus- und zurückwandern.

Nachdem sich so herausgestellt hat, dass die Errichtung des Ueberzugsbildes in Ophra in einer Sage aus Manasse ein Gegenstück zu der Errichtung des goldenen Kalbes in Bethel in der Jerobeam-Sage aus dem Bruderstamme Ephraim ist, und dass beide einen Vorgang innerhalb einer Sintflutepisode darstellen, scheint sich damit Zusammengehöriges auch in der Elisa-Elias-Sage aus Manasse zu zeigen: Von Gilgal aus begibt sich Elias mit Elisa über Bethel und Jericho in das Ost-Jordan-Land, um dort als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge gen Himmel zu fahren (s. o. p. 601), und von dort kehrt Elisa zunächst nach Jericho zurück und gelangt dann wieder nach Bethel[1]). Indes Wer sagt uns, dass Bethel hier nicht nur infolge seiner geographischen Lage erscheint? Doch ist es bemerkenswert, dass es dort, wo es in der Elisa-Ahab-Elias-Geschichte noch einmal genannt wird, mit der Sintflutstadt Jericho (s. o. p. 612 f.) in Verbindung gebracht wird: Hiel aus Bethel soll die Stadt wieder aufgebaut haben[2]). S. aber dazu oben p. 653.

Es mag von Interesse sein, hier zusammenzustellen, wie sich die spätere Zeit mit der, ursprünglich offenbar ganz unverfänglichen, Sage von der Errichtung eines Ueberzugsidols durch einen israelitischen Stammes- und Volksheros abgefunden hat: Die Gideon-Sage notiert das Faktum als eine Handlung ihres *Gilgamesch*-Xisuthros und tadelt es[3]). Ebenso die Jerobeam-Sage, die auch noch die Errichtung eines Altars vor dem Kalbe in Bethel durch ihren *Gilgamesch*-Xisuthros Jerobeam erwähnt, es aber wenigstens nicht alsbald darnach zu einem Opfer Jerobeam's kommen lässt, indem nämlich der Altar vor seinen Augen zerbirst[4]). Die Moses-Sage entlastet ihren

---

1) II Kön. 2. 2) I Kön. 16, 34.

3) Richter 8, 27. 4) I Kön. 12 f.

Gilgamesch-Xisuthros von dem Frevel, das Kalb beim Sinai angefertigt, einen Altar davor errichtet und auf ihm geopfert zu haben, und bürdet den Frevel Aaron-*Eabani* auf[1]). Die Sage vom Leviten kennt gleichfalls noch das Ueberzugsbild, aber weder ein *Gilgamesch*, noch ein *Eabani* hat es gemacht[2]); andrerseits kennt dieselbe Sage noch ein Opfer zu Bethel. Jakob-*Gilgamesch*-Xisuthros endlich vergräbt die goldenen Ringe, aus denen Aaron und Gideon ihr Ueberzugsbild machen, und stellt kein solches in Bethel auf; aber den Altar, dessen Errichtung die Aufstellung des Bildes voraussetzt, errichtet auch er in Bethel, und opfert sicherlich auch auf ihm, oder hat doch wenigstens einmal darauf geopfert; und wie Jakob, so errichtet natürlich auch Abraham (s. o. p. 287) in einem Abklatsch von der Jakob-Sage (s. o. p. 339 ff.) wohl einen Altar in Bethel, aber stellt dort kein Ueberzugsbild auf.

Wir haben oben p. 253 und p. 254 f. aus der Tatsache, dass Jakob in einem Stück einer Sintflutbergepisode in Sichem den Befehl erhält, nach Bethel zu ziehn und dort einen Altar zu errichten, und aus anderen Tatsachen den Wahrscheinlichkeitsschluss gezogen, dass Bethel in einer der Jakob-Sage zu Grunde liegenden Sage die Heimat ihres Xisuthros war. Deshalb nämlich vor Allem, weil der Befehl Jakob's an seine Familie, von Sichem nach Bethel zu ziehn, dem des Xisuthros an seine Archengenossen entspricht, vom Sintflutberge nach Babylonien, ihrer Heimat, zurückzukehren. Nun soll Jakob's Altarerrichtung in Bethel eine einstmalige Aufstellung eines Idols in Bethel voraussetzen (s. o. p. 632 f.), und der Aufstellung dieses Idols soll die Aufstellung des von Gideon verfertigten Ueberzugsbildes in seinem Heimatsorte Ophra entsprechen. Also dürfte es nunmehr wohl gesichert sein: Jakob errichtet im ephraimitischen Bethel einen Altar, Jerobeam aus Ephraim ebendort einen Altar und stellt

1) Exodus 32. 2) Richter 17.

dort ein goldenes Kalb auf, und Gideon stellt in Ophra ein Ueberzugsbild auf: als ein Xisuthros, der — weil zugleich ein *Gilgamesch* (s. o. p. 151 ff.) — gegen die Ursage vom Sintflutberge in seine Heimat zurückgekehrt ist! Wenn dann in der Moses-Sage das entsprechende goldene Kalb beim Sintflutberge Sinai aufgestellt wird, so gibt es dafür eine doppelte Erklärung: Entweder liegt hier eine Neuerung vor, oder — ist in der Nähe des Sinai die eigentliche Heimat des *Gilgamesch*-Xisuthros Moses zu suchen, also die Heimat des Stammes Levi[1]).

Damit ist nun aber wohl unmittelbar gegeben, worauf die Aufstellung des Bildes und des Altars zurückzuführen ist: Die Sage berichtet ausdrücklich, dass die Archengenossen, nach Babylonien zurückgekehrt, die Tempel — mit Götterbildern und Altären — errichtet hätten[2])[3]).

Der israelitische Xisuthros der Flut ist zugleich ein *Gilgamesch*. Sind somit Bethel in der Jakob- und in der Jerobeam- und Ophra in der Gideon-Sage die Heimat eines Xisuthros, so fragt sich's, ob sie nicht etwa, statt die Heimat des Sintfluthelden, urspr. die des *Gilgamesch* darstellen. Und da lässt sich wohl mit Bestimmtheit das Letztere behaupten. Denn die Heimat eines Xisuthros ist als solche eine Sintflutstadt; aber Bethel und Ophra dokumentieren sich nicht als Sintflutstädte. Vielmehr war für die Jakob-Sage so gut, wie für die Jerobeam-Sage, mit Bethel als einstmaliger Heimat ihres Xisuthros oder ihres *Gilgamesch*, Jericho einmal die Sintflutstadt (s. o. p. 267, p. 160 f., p. 172, p. 219 f. und p. 612 f.); und Ophra ist zwar Gideon's Wohnsitz, aber die »Sintflutkatastrophe« seiner Sage ereignet sich in der Ebene Jesreel (o. p. 723 ff.). Und andrerseits ist in keiner israelitischen Sage, soweit bis jetzt erkennbar, der Wohn-

---

1) Hierüber wird ausführlicher in Band II zu reden sein.

2) Dies liegt also vermutlich u. A. auch der Errichtung der goldenen Kälber durch Jerobeam zu Grunde. Damit vergleiche man STADE's geschichtsphilosophische Spekulationen in seiner *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 352.

3) S. Berosus in der Chronik des Eusebius, hsg. von SCHOENE, I, Sp. 24.

sitz oder die Heimat des *Gilgamesch*-Xisuthros, also in erster Linie des *Gilgamesch*, eine Sintflutstadt[1]).

Bethel wäre somit aller Wahrscheinlichkeit nach, wie Ophra in der Gideon-Sage, in einer Reihe israelitischer *Gilgamesch*-Sagen eigentlich eine *Gilgamesch*-Stadt, also eine Repräsentantin von Erech-*Uruk-Ark*-. Man hat daher Veranlassung, sich über ein hübsches Spiel des Zufalls zu freuen: Der Name Bethel bedeutet: »Haus Gottes«, und dieser Name bezeichnet gewiss ursprünglich ein Heiligtum in Bethel, der Name des Stadttempels von Erech bedeutet aber: »Haus des *Anu*«, des Himmelsherrn (vgl. o. p. 353 Anm. 1); und in unmittelbarer Nähe von Bethel wohnen Arkiter[2]). Es besteht indes eine ganz entfernte Möglichkeit, dass hier nicht lediglich ein Zufall obwaltet. Sind doch die ausserhalb Palästina's ansässigen Amoriter und Hittiter aller Wahrscheinlichkeit nach durch die *Gilgamesch*-Sage nach Palästina versetzt worden; und liegt es wohl ähnlich mit den Kanaanäern und vielleicht auch mit den Hevitern[3]).

Oben haben wir nach Möglichkeit von einander geschieden, was in der Gideon-Sage zu einem »Schlangen- und- Löwenkampf« und was zu einer »Sintflutepisode« gehört, und auch erkannt, dass diese Sage ausser diesen beiden Episoden wenigstens noch ein Stück der babylonischen *Gilgamesch*-Sage aufweist. So geringfügig dies ist, so geht doch aus allen unsern Erörterungen natürlich vollkommen klar hervor, dass die Gideon-Sage eine neue israelitische *Gilgamesch*-Sage ist. Denn 1. zeigt sie die spezifisch israelitische Verschmelzung des Mythus vom Schlangen- und- Löwenkampf und der Sintflutgeschichte mit der *Gilgamesch*-Sage, und 2. reflektiert sie alle drei ganz nach Art der israelitischen, aus der babylonischen weiterentwickelten *Gilgamesch*-Sage. Ist also Gideon

---

1) S. aber unten die Tobit-Sage.

2) Josua 16, 2. 3) S. hierzu Band II.

sicher ein Löwentöter und sicher ein Xisuthros, wie sonst der israelitische *Gilgamesch*, so dürfte er ebenso ohne jede Frage ein israelitischer *Gilgamesch* sein.

Ein Solcher kämpft nun (s. zuletzt o. p. 616 ff.) nach dem Schema hinter seinem Schlangen- und- Löwenkampf und seiner Sintflutepisode einen *Chumbaba*-Kampf. Nicht aber Gideon. Vielmehr zieht er sich, nachdem er — gegen die babylonische Vorlage (s. o. p. 720) — die Königswürde ausgeschlagen hat, in's Privatleben zurück und stirbt später als einfacher Bauer.

Gleichwohl wird aber unmittelbar hinter der oben analysierten Gideon-Sage von einem *Chumbaba*-Kampf berichtet. Nur spielt er sich nicht zu Gideon's Zeit ab, sondern erst nach seinem Tode; und dieser Kampf entbrennt zwischen den Sichemiten unter Gaal's Führung und dem Könige Abimelech, einem Sohne Gideon's: Die Sichemiten machen Diesen zum König, nachdem er seine 70 Stiefbrüder bis auf Jotham ermordet hat. Dieser allein entgeht dem Blutbad und entflieht. Darnach aber lehnen sich die Sichemiten unter Gaal's Führung gegen ihren König auf, und nach mehreren Kämpfen wird er tödlich durch einen Mahlstein verwundet, den ihm ein Weib auf den Kopf wirft. Sein Waffenträger gibt ihm den Todesstoss, und damit ist die Geschichte aus[1]).

Das hat nun eigentlich, so scheint es, kein besonderes Charakteristikum mit der *Chumbaba*-Episode gemein. Und wenn nicht der Zusammenhang mit der Gideon-Sage durch die Verwandtschaft des Abimelech mit Gideon hergestellt würde, und wenn die Abimelech-Geschichte nicht an der Stelle für eine *Chumbaba*-Episode stände, würden wir auch sicher nicht so leicht auf unsre Identifikation verfallen sein. Nachdem Das nun aber einmal geschehen ist, finden wir in unsrer Episode allerdings sofort eine Reihe von Einzelheiten, die für die *Chumbaba*-Episode charakteristisch sind.

---

1) Richter 9.

Um sie aber mit Sicherheit herauszufinden, wird erst eine Vorfrage erledigt sein müssen, nämlich die: Wer wäre der *Chumbaba*, wer der *Gilgamesch* in der Abimelech-Geschichte?

Gideon ist vorher der *Gilgamesch*, Abimelech aber ist sein Sohn. Diese Umstände plädieren für einen »*Gilgamesch*« Abimelech, sodass also Gaal, sein Gegner, der *Chumbaba* wäre. Das könnte einerseits dazu stimmen, dass Gideon aus Manasse ist, Sichem aber, dessen Bewohner sich gegen Abimelech empören, nicht in Manasse, sondern in Ephraim liegt, andrerseits jedoch anscheinend dazu, dass Sichem in der Jakob-Sage ohne jeden Zweifel die *Chumbaba*-Stadt ist (s. o. p. 237 f.). Und dass in einer *Chumbaba*-Episode der eigentliche *Gilgamesch* nicht mitwirkt, sondern ein Anderer (auch einmal zwei seiner Söhne) statt seiner den Kampf leitet (oder auskämpft), ist uns ja durchaus nicht neu (s. zuletzt oben p. 531). Ja grade gegen Sichem als eine *Chumbaba*-Stadt kämpft nicht Jakob-*Gilgamesch*, sondern streiten seine Söhne Simeon und Levi. Darnach wäre Abimelech wenigstens zunächst am ehesten als der *Gilgamesch* oder Dessen Vertreter, Gaal somit als der *Chumbaba* anzusehn.

Innerhalb einer *Gilgamesch*-Sage wird nun sonst mehrfach von dem *Gilgamesch* eine Schlacht durch einen Hinterhalt gewonnen, Dies aber stets in einer *Chumbaba*-Episode (s. o. p. 369 f. und p. 435; vgl. auch oben p. 467), und zweimal wird dieser Hinterhalt in der Nähe der *Chumbaba*-Stadt gelegt (s. o. p. 369 f.). Durch einen Hinterhalt aber, den er bei Sichem legt, gewinnt Abimelech eine Schlacht gegen die Sichemiten; und darnach, wieder durch einen Hinterhalt, noch eine zweite Schlacht; anscheinend eine Dublette zu der ersten[1]. Indes, ist Abimelech's Kampf gegen Sichem wirklich ein *Chumbaba*-Kampf, dann findet sich ein Gegenstück zu diesen zwei Schlachten in zwei glücklichen *Chumbaba*-Kämpfen der Saul-Sage, die sich

1) Richter 9, 34 ff.

wenigstens nicht mehr als Dubletten zu einander dokumentieren (o. p. 435 und p. 466 f.), und folglich dafür sprechen, dass auch die zwei Schlachten gegen die Sichemiten in unsrer Gideon-Abimelech-Sage beide schon alteingesessen sind[1]). Denn in der Saul-Sage kämpft ja zuerst Saul-*Gilgamesch* in einer Schlacht mit einem Hinterhalt siegreich gegen sein *Chumbaba*-Volk, die Amalekiter (o. p. 435), und darnach schlägt in derselben Saul-Sage David die Amalekiter, und zwar auf einem Streifzuge, von dem eine Einzelheit Saul's Hinterhalt ähnlich sieht (o. p. 467). Diese Analogie ist um so beachtenswerter, als sie wieder von der Saul-Sage geboten wird (s. o. p. 717 f., p. 720, p. 721 ff. und vgl. sofort unten).

Nach éinem Schema, wohl dem Grundschema, kämpft der *Gilgamesch* im ganzen zweimal gegen seinen *Chumbaba*, einmal, und zwar zuerst, mit Misserfolg, das andere Mal mit Erfolg (s. o. p. 163 und p. 531, und vgl. p. 369 f.). In zwei von anderen Fällen, in denen der unglückliche *Chumbaba*-Kampf an zweiter Stelle steht — was bisher in drei Fällen festgestellt wurde (s. o. p. 163, p. 468 ff. sowie p. 616 ff., p. 633 ff. und p. 688 f.) —, findet der *Gilgamesch* in ihm seinen Tod (Saul und Ahab; s. o. p. 468 ff. und p. 636 ff.); und speziell in der Saul-Sage findet der *Gilgamesch* seinen Tod in einer unglücklichen *Chumbaba*-Schlacht nach zwei vorangegangenen glücklichen *Chumbaba*-Kämpfen (o. p. 435, 466 ff., p. 468 ff. und p. 637 ff.). Abimelech kämpft aber nach seinen zwei siegreichen Kämpfen gegen Sichem einen dritten Kampf, und zwar gegen Thebez, und in diesem Kampfe findet er seinen Tod[2])[3]). Und wie Saul nach éiner Tradition seinen Waffenträger bittet, ihn zu töten, und nach einer zweiten Tradition ihm von einem Amalekiter auf seine eigene Bitte der Todesstoss gegeben wird (o. p. 468 ff.), so gibt dem

1) Lediglich auf Grund der Doppelheit von einer literarischen Dublette zu reden, wäre also vollends höchst voreilig.

2) Richter 9, 50 ff. 3) Vgl. unten die Jesus-Sage.

Abimelech auf seine eigene Bitte sein Waffenträger den Todesstoss. Wie in der Midianiter-Episode (s. o. p. 720 ff.), so geht also auch in der Abimelech-Geschichte eine *Gilgamesch*-Sage aus Manasse, ähnlich wie eine andere, die von Elisa und Elias (o. p. 587, p. 587 f., p. 590, p. 591, p. 592, p. 617, p. 637, p. 642, p. 644 f., p. 647 f.; vgl. p. 697), in auffallender Weise grade mit der Saul-Sage!

Die Gideon-Abimelech-Sage dürfte es uns nun ermöglichen, das Verhältnis zwischen den beiden Berichten über Saul's Tod näher zu präzisieren (vgl. o. p. 470 Anm. 3). Nach der einen Tradition bittet Saul-*Gilgamesch* seinen Waffenträger, ihn zu töten, nach der anderen wird ihm auf seine Bitte der Todesstoss von einem Angehörigen seines *Chumbaba*-Volks versetzt; Abimelech-*Gilgamesch* aber — denn so dürfen wir Abimelech nunmehr gewiss bezeichnen — wird tödlich verletzt von einer Angehörigen seines *Chumbaba*-Volks, und erhält den Todesstoss von seinem Waffenträger; während Ahab-*Gilgamesch* von einem Angehörigen seines *Chumbaba*-Volks tödlich getroffen wird (o. p. 636 ff.). Also könnten die beiden Traditionen der Saul-Sage jede ein Stück des ursprünglichen Tatbestandes gerettet haben: Saul wäre etwa ursprünglich von einem Amalekiter, Einem aus seinem *Chumbaba*-Volk, tödlich verwundet und darnach auf seine Bitte von seinem Waffenträger vollends getötet worden. Aus einer solchen Urform lassen sich beide Traditionen über Saul's Tod sehr wohl ableiten, wenn man annehmen darf, dass die eine Tradition durch eine starke Kontamination mit einer typischen Geschichte oder gar einer Erzählung von einem Ereignis aus der assyrisch-babylonischen Geschichte zustande gekommen ist (s. o. p. 468 ff.).

Aus diesen Ausführungen dürfte sich nun mit Sicherheit ergeben, dass Abimelech's Kämpfe gegen die Sichemiten und gegen Thebez eine *Chumbaba*-Episode darstellen, in der *Gilgamesch* durch Abimelech repräsentiert wird, und dass sie als eine unmittelbare Fortsetzung der Gideon-

Gilgamesch-Sage anzusehn sind; zugleich aber auch von neuem, dass Saul's letzte Philister-Schlacht, die Schlacht, während der er seinen Tod findet, wirklich eine *Chumbaba*-Schlacht ist.

Mit Saul-*Gilgamesch*'s Tod in einer *Chumbaba*-Schlacht ist die eigentliche Saul-Sage zu Ende; und damit harmoniert nun wieder die Gideon-Abimelech-Sage: nach Abimelech's Tod in einem *Chumbaba*-Kampf fällt der Vorhang. Ganz so, wie es nach oben p. 640 f. einmal in der Elisa-Ahab-Elias-Sage gewesen sein soll: Ahab-*Gilgamesch* soll einmal erst im Schlussteil seiner Sage in einem *Chumbaba*-Kampf gefallen sein. Während aber die letztere und die Saul-Samuel-Sage die Episoden der *Gilgamesch*-Sage von der *Chumbaba*-Episode an bis zum Schluss wenigstens verhältnismässig vollständig erhalten haben, hat die Gideon-Abimelech-Sage ausgerechnet keine Spur mehr davon. Wie Das gekommen ist, scheinen uns manche Analogien zu zeigen: Auch die Gideon-Abimelech-Sage brachte einmal die letzte unglückliche *Chumbaba*-Schlacht im Schlussteil der ganzen Sage, zwei glückliche *Chumbaba*-Schlachten aber an der ursprünglichen Stelle für die *Chumbaba*-Episode, und darnach drückten ihre zwei Teile Alles zwischen ihnen Befindliche heraus. Eine ganz genaue Analogie zu einem derartigen Vorgang scheint ja grade die Gideon-Sage erschliessen zu lassen (s. o. p. 714).

Zu den vorstehenden Ergebnissen gelangt, können wir aber noch nicht am Ziel sein. Dass Abimelech, ein Sohn Gideon-*Gilgamesch*'s, statt seines Vaters einen *Chumbaba*-Krieg führt, ist nach o. p. 737 durchaus nicht analogielos, dass aber nur e r, und nicht wenigstens áuch sein Vater, in einem *Chumbaba*-Kampfe fällt, ist völlig ohne Parallele. Andrerseits aber spielt sich Abimelech's Kampf auch sonst nicht ganz nach dem Schema ab. Nach diesem müsste e r, als ein *Gilgamesch*, den Kampf mit Gaal, weil seinem anscheinenden *Chumbaba*, veranlassen. Das tut er aber nicht, sondern die Sichemiten empören sich gegen ihn, und zwar unter

Führung Gaal's. Empören sich gegen ihn, einen Sohn eines *Gilgamesch*, und in dem nun folgenden Kriege wird er dann getötet. Eine Empörung gegen einen Sohn eines *Gilgamesch*, die Jenes Tötung zur Folge hat, gehört ja aber zu dem Dynastiewechsel-Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sage (s. o. p. 460 f., p. 464 f., p. 522 ff. und p. 641 ff.)! Und dieser Sohn darf nach dem Schema nur zwei Jahre regieren (s. o. p. 460 f., p. 464 f.); und er, bezw. ein Ersatzmann für ihn, regiert demgemäss auch in vier Fällen nur diese zwei Jahre (s. o. p. 460 f., p. 464 f., p. 641 ff. und unten die Baesa-Sage), während er in einem fünften Falle doch wenigstens nur ganz kurze Zeit König ist, und bald, nachdem er sich zum Könige erklärt hat und wieder ein einfacher Prinz geworden ist, ermordet wird (s. o. p. 522). Abimelech aber, der Sohn Gideon-*Gilgamesch*'s, hat nur drei Jahre regiert[1]). Wer bedenkt, dass »nach zwei Jahren«, gleichbedeutend ist mit »im dritten Jahre«, Der wird schon jetzt gerne zugeben, dass die drei Jahre Abimelech's die zwei eines *Gilgamesch*-Sohnes repräsentieren können[2]).

Damit scheint nun alles geklärt zu sein: Abimelech, und nicht sein Vater, ein *Gilgamesch*, kämpft die *Chumbaba*-Kämpfe; er, und nicht sein Vater, findet darin seinen Tod; nicht er veranlasst einen *Chumbaba*-Kampf zwischen ihm und den Sichemiten, sondern Diese empören sich gegen ihn, weil: Abimelech eigentlich gar kein *Gilgamesch*, sondern Nichts wie ein Sohn eines *Gilgamesch* ist, und weil in der Sage von ihm die schemagemässe Sage von einer Empörung oder Verschwörung gegen einen Solchen,

---

1) Richter 9, 22.

2) Dass Abimelech's 3 Jahre in der Tat aus zwei Jahren geworden sind, dürfte sich daraus ergeben, dass der nach unserm Richterbuch auf ihn folgende Richter Thola 23 Jahre lang Richter ist, während die dem Abimelech und dem Thola entsprechenden (!) Könige Nadab und Baesa (s. unten p. 746 f. und p. 752) 2, bezw. 24 Jahre regieren. Da nämlich Nadab's zwei Jahre fraglos aus dem Schema stammen (o. p. 460 f., p. 464 f. und p. 641 ff.), so hat Abimelech offenbar grade ein Jahr zu viel, das Thola zu wenig hat, und ursprünglich auch zwei Jahre regiert.

infolge welcher Dieser ermordet werden muss, mit der schemagemässen Sage von einem *Chumbaba*-Kampf eines *Gilgamesch* (nämlich Gideon's), der mit Dessen Tötung abschliessen muss, innigst verschmolzen ist.

Wenn darum die Sichemiten jetzt 1. das *Chumbaba*-Volk, 2. aber die Empörer gegen den *Gilgamesch*-Sohn der Gideon-*Gilgamesch*-Sage sind, so darf nun die Frage erhoben werden, ob sie nicht etwa ursprünglich nur entweder das *Chumbaba*-Volk oder die Empörer gegen den *Gilgamesch*-Sohn gewesen sind. Da die Sage Abimelech's Mutter eine Sichemitin sein lässt[1]), niemals aber in anderen *Gilgamesch*-Sagen die Mutter des dem *Gilgamesch* nachfolgenden *Gilgamesch*-Sohnes aus dem *Chumbaba*-Volke stammt, so scheint die erstere Annahme bedenklich zu sein, scheinen also die Sichemiten nicht das eigentliche *Chumbaba*-Volk der Gideon-Abimelech-Sage, sondern nur die Leute sein zu können, die sich gegen den *Gilgamesch*-Sohn empören. Andrerseits aber ist Gaal, Abimelech's Widersacher, selbst kein Sichemit, sondern vor dem Kampfe gegen Abimelech anderswoher nach Sichem gekommen[2]). Folglich könnte dieser Gaal recht wohl der *Chumbaba* der Gideon-Abimelech-Sage sein.

Daraus, dass der König und *Gilgamesch*-Sohn Abimelech im Schlussteil seiner Sage in einer *Chumbaba*-Episode seinen Vater Gideon absorbiert hat, erklärt es sich nun wohl, dass Dieser gegen das Schema (s. o. p. 720) nach seinem Midianiter-Kampf die ihm angebotene Königswürde nicht annimmt: Indem die Führerschaft in der *Chumbaba*-Episode der Gideon-Abimelech-Sage auf Abimelech übertragen ward, ward sie natürlich zugleich dem Gideon-*Gilgamesch* genommen, damit aber die Führerschaft überhaupt nach seinem Midianiter-Kampf. Denn auf diesen folgt ja als nächstes Stück einer *Gilgamesch*-Sage jene *Chumbaba*-Episode, und mit dieser schliesst die Gideon-Abimelech-

---

1) Richter 8, 31. 2) Richter 9, 26.

Sage zugleich ab. Eine Spur von einer längeren Herrschaft Gideon's hat sich übrigens ausser in Richter 9, 1 ff. (s. o. p. 720 Anm. 3) auch noch in der Angabe erhalten, dass das Land nach Gideon's Waffentat 40 Jahre lang Ruhe gehabt und er noch so lange gelebt hat. S. u. p. 748.

Wir sind aber immer noch nicht fertig. Die Abimelech-Sage zeigt auch eine weitere bemerkenswerte Einzelheit, durch die sie sich von den übrigen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen abhebt: Abimelech, ein *Gilgamesch*-Sohn, wird König, nachdem er von seinen 70 Halbbrüdern 69 umgebracht hat; anders wie die schon jetzt bekannten *Gilgamesch*-Söhne, die dem Abimelech entsprechen (Is-Boseth, Adonia, Nadab, Ela, Ahasja und Joram; vgl. Sacharja und Pekahja, und s. zu allen acht unten p. 749 f.). Denn Diese werden insgesamt ohne ein solches Blutbad König. Ein Blutbad bei Gelegenheit eines Tronwechsels ist aber andrerseits dreimal mit dem Dynastiewechsel-Schema verknüpft, das wir für eine Reihe von *Gilgamesch*-Sagen nachweisen konnten: Baesa tötet den *Gilgamesch*-Sohn Nadab (s. u. p. 750) und rottet das Haus Jerobeam-*Gilgamesch*'s aus[1]), Simri tötet den *Gilgamesch*-Sohn Ela (s. u. p. 750) und rottet das Haus Baesa-*Gilgamesch*'s aus[2]), Jehu tötet den *Gilgamesch*-Sohn Joram (s. u. p. 750) und rottet das Haus Ahab-*Gilgamesch*'s aus (o. p. 696)[3]). Und ebenso, wie in der Elisa-Ahab-Elias-Sage aus Manasse **70** »Söhne« des *Gilgamesch* Ahab hingemordet werden[4]), ebenso sind es in der Gideon-Sage aus Manasse **70** Söhne des *Gilgamesch* Gideon, die hingemordet werden sollen, wenn freilich Dies nur mit 69 geschieht und Jotham, der jüngste von den 70, entkommt[5]). Unter diesen Umständen wage ich die Vermutung, dass die Hinmordung der Söhne Gideon's ursprünglich nicht eine Tat eines *Gilgamesch*-Sohnes gewesen ist, durch die er sich den Tron

1) I Kön. 15, 29. 2) I Kön. 16, 12. 3) II Kön. 10.

4) II Kön. 10, 1 ff. Zu den 70 bei einem Dynastiewechsel zu Tötenden s. die Panammu-Inschrift aus Sendjirli Z. 3 (Lidzbarski, *Handbuch der nordsem. Epigraphik* I, p. 442 und II, Taf. XXIII). 5) Richter 9, 1 ff.

verschafft hat, sondern mit der Tötung des *Gilgamesch*-Sohnes im Zusammenhang gestanden hat. Ist Abimelech also von Anfang an dieser *Gilgamesch*-Sohn gewesen, dann wären seine 69 Brüder einmal seinem Mörder zum Opfer gefallen.

Dieser Schluss findet nun seine Bestätigung durch einen weiteren Zug, der grade wieder der Gideon- und der Elisa-Ahab-Elias-Sage aus Manasse gemein ist: Von den 70 Brüdern des Abimelech entrinnt nur der jüngste dem Verderben; in ganz analoger Weise wird aber von allen Königssöhnen, denen Athalja nach dem Leben trachtet, nur Joas, gewiss der jüngste von ihnen, gerettet[1]); und das von Athalja angerichtete Blutbad steht in innigstem Zusammenhang mit Jehu's Blutbad.

Nach dem Vorstehenden dürfte die Abimelech-Geschichte einmal ungefähr so ausgesehn haben: Nachdem Gideon die Midianiter besiegt hat und König geworden ist (s. o. p. 720 und p. 742 f.), kämpft er gegen Gaal, besiegt er ihn zuerst, wird er aber schliesslich in einem Kampfe gegen ihn verwundet und von seinem Waffenträger vollends getötet (s. o. p. 737 ff.). Auf Gideon folgt, ohne sich durch ein Blutbad die Herrschaft zu sichern (s. o. p. 743 f.), sein Sohn Abimelech, der aber schon nach 2-jähriger Regierung (s. o. p. 741 Anm. 2) infolge einer Empörung der Sichemiten getötet wird, zugleich mit 69 seiner Brüder (s. o. p. 743 f.), von denen nur einer sich rettet.

Abimelech hat also eine Sichemitin zur Mutter und residiert in Sichem. Das erinnert uns an einen anderen Abimelech, nämlich den der Abraham- und der Isaak-Sage, der ursprünglich ein Repräsentant, entweder der Schlange der ersten Plage und des *Bēl* der Sintflut, oder des *Chumbaba*, oder des Xisuthros nach der Flut war (o. p. 309 ff. und p. 355, sowie p. 292); erinnert uns deshalb besonders stark an diesen Abimelech, weil in der

1) II Kön. 11, 1 f. Natürlich hat man Richter 9, 1 ff., schon längst mit II Kön. 10 und 11, 1 f. verglichen. S. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 72.

Jakob-Sage Sichem die *Chumbaba*-Stadt und der in Sichem wohnende Sichem der *Chumbaba* ist (o. p. 236 ff.), diese Sage aber, ebenso wie die Abraham- und die Isaak-Sage, in Süd-Juda zu Hause ist. Man darf daher mit der Möglichkeit rechnen, dass Abimelech in den letzten beiden Sagen ursprünglich nur ihren *Chumbaba* bezeichnete.

Auch dies Kapitel muss nach den Ausführungen darin mit dem gewohnten Refrain abschliessen: Mythus und Sage, aber keine Geschichte, wenigstens keine als solche erkennbare, und allerhöchstens Geschichte in homöopathischen Dosen.

Ob Stade darnach sein Urteil berichtigen sollte, dass das von Gideon Erzählte den Charakter geschichtlicher Ueberlieferung trage, und dass Erzählungen wie Richter 9 den Charakter der Zeit und der Begebenheiten, von welchen sie berichten, verhältnismässig treu wiedergeben[1])? Stade wohl schwerlich, aber vielleicht der Eine oder Andere, der es nicht gewagt hat, eine »Geschichte des Volkes Israel« zu schreiben.

---

1) *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 67 und p. 196.

Anhang.

Gideon-Jerubbaal, Jerobeam I. und Jerobeam II.

Jerubbaal-*Gilgamesch* und Jerobeam I.-*Gilgamesch* (s. o. p. 209 ff.) sind Beide von einem Joseph-Stamm, nämlich vom Stamm Manasse bezw. vom Nachbarstamme Ephraim. Es ist deshalb immerhin merkwürdig, dass die Namen Jerubbaal-*Jerub-Baʿal*-*Ιεροβααλ* und Jerobeam-*Jārob-ʿām*-*Ιεροβοαμ* gleicher Bildung, ja, wohl Synonyma sind. Denn *ʿām* in letzterem Namen kann so gut, wie *Baʿal* in ersterem, einen Gott oder gar den Gott *Baʿal* bezeichnen; und die Septuaginta wenigstens lässt den ersten Teil der zwei Namen als vollkommen identisch erscheinen, indem sie ihn doch wohl in beiden durch *Ιεροβ* wiedergibt. Und dass Gideon's Nebenname eigentlich *Jerū-baʿal* lautete, wie WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 31, meint, ist jedenfalls eine unnötige Annahme. Es scheint daher möglich, dass die zwei Namen nur Varianten von einander sind und ursprünglich ein und dieselbe, übrigens deshalb nicht notwendiger Weise rein mythische, doch aber bereits mythifizierte Person bezeichnet haben. Eine derartige Auffassung wird nun aber besonders stark durch den Umstand empfohlen, dass von den Trägern einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage Jerubbaal-Gideon als der erste einem Joseph-Stamme angehörige Führer Nord-Israel's, Jerobeam I. aber als der erste einem Joseph-Stamme angehörige König von Nord-Israel gilt!

Darum ist es weiter bemerkenswert, dass auf Jerubbaal-Gideon's, nach dreijähriger Regierung getöteten Sohn Abimelech als Richter ein Isascharit folgt, nämlich Thola, und dass Dieser 23 Jahre lang Richter ist[1]);

1) Richter 10, 1 f.

auf Jerobeam's, nach zweijähriger Regierung ermordeten Sohn, den König Nadab, aber auch ein Isascharit folgt, nämlich Baesa, und dass Dieser 24 Jahre regiert[1]). Denn 3 + 23 = 2 + 24! Vgl. oben p. 741 Anm. 2.

Und ferner muss es uns auffallen, dass Gideon-Jerubbaal so gut ein Sohn eines Joas ist, wie zwar nicht Jerobeam I.-*Gilgamesch*, wohl aber Jerobeam II. von Israel[2]); und da Dieser als ein besonders erfolgreicher Kriegsmann und Retter Israel's geschildert wird, der gar eine alte Nordgrenze und eine alte Ostgrenze wiederhergestellt haben soll[3]), so darf man wohl schon jetzt fragen, ob einerseits die Namen der *Gilgamesch*-Gestalten Jerubbaal und Jerobeam I. und der Name Jerobeam's II., und andrerseits die Namen von Jerubbaal's Vater und von dem Jerobeam's II. im letzten Grunde dieselbe Persönlichkeit bezeichnen, ob also auch Jerobeam II. irgendwie als eine *Gilgamesch*-Gestalt anzusehen ist.

Nun haben wir für die Sage von Jerobeam I. und ebenso für die von Jerubbaal-Gideon das Dynastiewechsel-Schema nachgewiesen, nach welchem ihr Sohn nach zweijähriger Regierung ermordet werden müsste; und ganz nach diesem Schema wird der Sohn Jerobeam's I. nach zweijähriger Regierung ermordet (o. p. 460 f.); und, mit einer leichten Modifikation und einer zweiten, die durch eine Schrumpfung der Sage hervorgerufen ist, wird Gideon-Jerubbaal's Sohn nach nur dreijähriger Regierung im Kampfe gegen Empörer getötet (o. p. 741). Ganz Aehnliches aber wird von dem Sohne und Nachfolger Jerobeam's II. erzählt: Dieser wird, nachdem er König geworden, zwar nicht nach zwei Jahren, doch aber auch nach kurzer Zeit, nämlich schon nach einem halben Jahre, ermordet[4])! Somit scheint auch mit Jerobeam II. das Dynastiewechsel-Schema verknüpft zu sein, und ein Grund mehr uns zu

1) I Kön. 15, 25, 28 und 33.

2) II Kön. 14, 23. 3) II Kön. 14. Vgl. unten die Baesa-Sage.

4) II Kön. 15, 8 und 10.

der Annahme zu berechtigen, dass in der Tat Gideon-Jerubbaal und die zwei Jerobeams im Grunde ein und dieselbe Persönlichkeit sind.

Wir dürfen aber gewiss eine noch bestimmtere Behauptung wagen. Da sich nämlich eine ursprüngliche Identität von Jerubbaal und Jerobeam II. aufzudrängen scheint, so ist es immerhin merkwürdig, dass Gideon, nachdem er die Midianiter besiegt hat, also nachdem er nach dem Schema hätte König werden müssen (o. p. 720), noch **40** Jahre lebt, Jerobeam II aber **41** Jahre lang regiert; ja, sehr merkwürdig, trotz der Differenz von einem Jahre. Denn diese Differenz hängt offenbar grade mit der eben besprochenen in der Art zusammen, dass die beiden sich gegenseitig bedingen: Jerubbaal's Sohn müsste eigentlich nur **2** Jahre regieren (o. p. 744), und somit könnten sein Vater und er zusammen einmal $40 + 2 = 42$ Jahre regiert haben, Jerobeam II. und sein Sohn, der anscheinend zwei Jahre regieren müsste, regieren aber zusammen $41 + \frac{1}{2}$, also, roh gerechnet, ebenfalls zusammen **42** Jahre. Demnach hat offenbar Jerobeam II. deshalb ein Jahr über die runde Zahl 40 hinaus, weil sein Sohn ein Jahr zu wenig hat, oder umgekehrt; ganz ähnlich wie im Falle Abimelech-Thola (s. o. p. 741 Anm. 2). Damit dürfte es fraglos geworden sein: Jerobeam II. und sein Sohn sind wirklich Doppelgänger von Jerubbaal-*Gilgamesch* und seinem Sohne und von Jerobeam I. und seinem Sohne, und regieren und sterben deshalb nach dem Dynastiewechsel-Schema, oder genauer: nach einer Modifikation davon.

Wir hätten nunmehr das Dynastiewechsel-Schema in der sogenannten Geschichte Israel's nicht weniger als achtmal nachgewiesen[1]), d. h. nachgewiesen, dass so gut

1) Auch in der speziell judäischen Geschichte kommt Dgl. einmal vor: Der gottlose Manasse legt sich, wie der unter Gottes Zorn stehende Jerobeam-*Gilgamesch* etc., in Ruhe zu seinen Vätern; sein Sohn Amon aber wird nach zweijähriger Regierung ermordet (II Kön. 21, 18 f. und 23), wie Jerobeam's Sohn Nadab etc. Ist Das Zufall oder eine Wirkung des Schemas?

wie die ganze israelitische Königsreihe, von Saul, dem angeblichen ersten Könige von Gesamt-Israel, an, bis auf den vorletzten König von Nord-Israel, Pekah, welcher Pekahja, des Dynastie-Begründers Menahem Sohn, nach zweijähriger Regierung ermordet, ja anscheinend bis auf den letzten König, Hosea, der wieder Pekah enttront, unter dem despotischen Gesetze des Schemas steht, und zwar auch dann, wenn sie sonst nicht von der *Gilgamesch*-Sage ergriffen zu sein scheint. Hierunter eine Tabelle, die Das den Unentwegten zur Stärkung ihres Glaubens an die Geschichte Israel's veranschaulichen soll[1]).

Väter eines *Gilgamesch*	*Gilgamesche*	Dynastie-Begründer	Deren Söhne	Deren Mörder	Deren Söhne
[Joas][2]) ↓	Jerubbaal-Gideon[2])		Abimelech. Regiert 3 Jahre und wird getötet[2])	?	
	Saul[3])		Is-Boseth. Regiert 2 Jahre und wird ermordet[3]).	[Baena und Rechab][4])	

1) Die Träger der in der Tabelle eingeklammerten Namen sind nach der Ueberlieferung weder Richter noch Könige gewesen.

2) S. o. p. 705 ff. und speziell p. 741 ff.

3) S. o. p. 406 ff. und speziell p. 460.

4) II Sam. 4. Da Rechab nach oben p. 642 dem Jonadab, dem Sohne des Rechab, zu entsprechen scheint, der es mit Jehu, dem Mörder eines *Gilgamesch*-Sohnes hält, und andrerseits nach dem Schema der Mörder eines Sohnes und Nachfolgers eines *Gilgamesch* auf Dessen Tron gelangt, so dürfte einst, wenigstens in der Sage, 1. nur Baena Is-Boseth's Mörder, 2. aber Ebenderselbe sein unmittelbarer Nachfolger gewesen sein; ehe nämlich die David-*Gilgamesch*-Sage an die Saul-*Gilgamesch*-Sage angeschlossen ward. Vgl. oben p. 560 ff. Folglich hat — d. h. in der Sage — David den Baena wohl ursprünglich als den König ermordet oder ermorden lassen, ohne dessen Beseitigung sein Königtum unmöglich war.

<table>
<tr><th>Väter eines Gilgamesch</th><th>Gilgamesche</th><th>Dynastie-Begründer</th><th>Deren Söhne</th><th>Deren Mörder</th><th>Deren Söhne</th></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">David[1])</td><td>Adonia. Ist kurze Zeit König und wird bald darnach ermordet[1]).</td><td>Salomo[1])</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">Jerobeam I.[2])</td><td>Nadab. Regiert 2 Jahre und wird ermordet[2]).</td><td>[2]) Ba-</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">- esa[3])</td><td>Ela. Regiert 2 Jahre und wird ermordet[3]).</td><td>Simri[3])</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>Omri (und Thibni)[4]).</td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">Ahab, ein Sohn Omri's[5])</td><td>Ahasja. Regiert 2 Jahre.</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>↑</td><td></td><td></td><td>Joram. Wird ermordet[5]).</td><td>Jehu[5])</td><td>Joahas[6])</td></tr>
<tr><td>Joas[7]), Sohn des Joahas[9])</td><td>Jerobeam II.[7])</td><td></td><td>Sacharja. Regiert ½ Jahr[8]) und wird ermordet[7]).</td><td>Sallum[7])</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>Menahem[10])</td><td>Pekahja. Regiert 2 Jahre und wird ermordet[10]).</td><td>Pekah[10])</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>Hosea, der letzte König von Nord-Israel[11])</td><td></td><td></td><td></td></tr>
</table>

1) S. oben p. 474 ff. und speziell p. 522 ff.

2) S. oben p. 209 ff. und p. 460 f.

3) S. oben p. 464 f. und unten die Baesa-Sage. Es muss zweifelhaft bleiben, ob der eine Baesa von Anfang an 1. der Mörder Nadab's und 2. ein *Gilgamesch* und der Vater des *Gilgamesch*-Sohnes Ela gewesen ist, oder ob dieser Mörder ursprünglich von diesem *Gilgamesch* verschieden war und somit der Name Baesa ursprünglich nur einen von den zwei bezeichnete.

4) I Kön. 16, 16 ff. 5) S. oben p. 596 f., p. 616 ff., p. 626 ff., p. 633 ff., p. 641 ff. und p. 701 ff. 6) II Kön. 13, 1. 7) S. oben p. 747 f.

8) Zu dem halben Jahre statt zweier Jahre s. o. p. 748. 9) II Kön. 13, 10.

10) S. oben p. 464. 11) II Kön. 15, 30 und 17, 1 ff.

Jeder noch so tiefgründige Kommentar zu dieser Tabelle würde weniger Eindruck machen, als sie selbst auf den Einen oder Anderen machen dürfte, den religiöser oder wissenschaftlicher Fanatismus, Starrköpfigkeit, Hochmut oder Eitelkeit noch nicht mit unheilbarer Blindheit geschlagen haben. Darum hier nur ein paar Bemerkungen zu der Tabelle. Dem Zwange des Schemas fügen sich von allen gesamt- oder speziell nordisraelitischen Königen bis auf Pekah nur nicht Omri und Ahab einerseits und die drei Könige zwischen Jehu und Sacharja andrerseits: Nicht Ahab, ein *Gilgamesch* und der Vater eines zwei Jahre regierenden und eines ermordeten Königs, ist ein Dynastie-Begründer, sondern sein Vater, und neben diesem Vater herrscht eine Zeitlang ein Nebenkönig; Dies wohl sicher deshalb, weil eine lebenskräftige Ueberlieferung von einem, fraglos historischen, Dynastie-Begründer Omri (s. o. p. 703 f.) und einem Nebenbuhler Omri's eine vollständige Schematisierung verhinderte. Was aber den zweiten Fall anbetrifft, so ist an ihm vor Allem bemerkenswert, dass Jerobeam II. kein Dynastie-Begründer ist, sondern dass er durch zwei Könige, Joahas, seinen Grossvater, und Joas, seinen Vater, von Jehu, einem Königsmörder (und zwar Mörder eines *Gilgamesch*-Sohnes), abstammt. Auch Das mag geschichtlichen Tatsachen entsprechen und durch solche bedingt sein. Doch fällt es auf, dass Jerobeam's Vater grade Joas heisst, nämlich ebenso, wie der seines einen Doppelgängers Jerubbaal-Gideon (s. o. p. 747), und andrerseits, dass sein Grossvater und Jehu's Sohn den Namen Jo-ahas (d. i. »Jahve hat ergriffen«) führt, also einen Namen gleicher Bedeutung und mit gleichen Elementen, wie der, den Ahas-ja, der Sohn Ahab's, führt, dessen Haus Jehu ausgerottet haben soll.

Indes — hier mag ein Zufall obwalten. Anders aber ist über Folgendes zu urteilen: Mein Schüler, Herr stud. Manitius, macht mich auf die höchst merkwürdige Tatsache aufmerksam, dass, von der — sagenhaften — Reichsteilung an gerechnet, im Südreiche und im Nordreiche

gleich viele, nämlich 19 Könige geherrscht haben, und dass im Südreiche bis zur Eroberung und Zerstörung Samaria's durch die Assyrer grade 12 Könige, nach diesen 12 also noch 7[1]) geherrscht haben. Eine ganz genau entsprechende Caesur weist nun aber die Liste der Könige des Nordreichs auf: 12 Könige herrschen im Nordreich bis zur Eroberung Jerusalem's durch Joas von Israel, nach ihm also noch 7. Und diese zweite Reihe beginnt, wie die erste, mit einem Jerobeam!

Wer sich auch durch diese Tatsachen und die oben dargebotene Tabelle nicht aus seiner Seelenruhe aufstören lassen sollte, für Den bringen wir zu noch wirksamerer Einlullung in Behaglichkeit hierunter zwei weitere Parallelreihen, die der witzige Gott des Zufalls geschaffen hat. In der linken Reihe stehn, wie man sieht, in chronologischer Reihenfolge alle Richter — ganz grosse und ganz kleine einträchtiglich hinter einander — von Ehud bis Jair. In der rechten aber stehn, gleichfalls in chronologischer Reihenfolge, alle Könige von Gesamt-, bezw. von Nord-Israel allein, die in *Gilgamesch*-Sagen *Gilgamesch* repräsentieren;

Richter	Könige von Nord-Israel und *Gilgamesch*e	Richter	Könige von Nord-Israel und *Gilgamesch*e
Ehud. Aus Benjamin[2]).	Saul. Aus Benjamin[3]).	Thola. Aus Isaschar. Richtet 23 Jahre[11]) [12]).	Baesa. Aus Isaschar[10]). Regiert 24 Jahre[13]).
(Samgar)[4])			
Barak. Verschafft dem Lande 40 Jahre der Ruhe[7]).	David[5]). Regiert 40 Jahre[6]).	Jair. Aus Manasse. Richtet 22 Jahre[15]).	Ahab. Neben Elisa-*Gilgamesch* aus Manasse[14]). Regiert 22 Jahre[16]).
Jerubbaal-*Gilgamesch.* Aus einem Joseph-Stamm[8]).	Jerobeam. Aus einem Joseph-Stamm[9]).		

1) 7 ist die Zahl der Wochentage, 12 die der Jahresmonate und 19 die der Jahre eines metonischen Mondzirkels!

2) Richter 3. 3) S. oben p. 406 ff.

mit Ausnahme nur von Jerobeam II., der nach oben p. 748 lediglich ein Doppelgänger des in der Tabelle vertretenen Jerobeam I. ist!

In der Tat, eine wunderbare Geschichte, die Geschichte Israel's!

Auf die aus der vorstehenden Liste zu ziehenden Schlüsse ausdrücklich hinzuweisen, ist hier nicht der Platz[1]).

---

4) Dass Samgar (Richter 3, 31 und 5, 6) in die Reihe der Richter nachträglich eingeschoben ist, ergibt sich aus Richter 4, 1 ff., wonach auf Ehud Barak folgt. Vgl. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 32.

5) S. oben p. 474 ff. 6) II Sam. 5, 4 und I Kön. 2, 11.

7) Richter 4 f. 8) S. oben p. 705 ff.

9) S. oben p. 209 ff. Da nach oben p. 746 ff. Jerobeam II. ein Doppelgänger von Jerubbaal und von Jerobeam I. ist, und Jerobeam II. ebenso wie Jerubbaal ursprünglich 40 Jahre regiert hat, dürften auch Jerubbaal und Jerobeam I. ursprünglich Beide **40** Jahre regiert haben. Zu den 22 Jahren, die Jerobeam I. nach I Kön. 14, 20 regiert, vgl. die 22 Jahre Jair's und Ahab's. 10) S. oben p. 464 und unten die Baesa-Sage.

11) Nach oben p. 741 Anm. 2 dürften die 23 Jahre Thola's aus **24** geworden sein. 12) Richter 10, 1 f. 13) I Kön. 15, 33.

14) S. oben p. 579 ff. 15) Richter 10, 3. 16) I Kön. 16, 29.

1) S. unten Band II.

Jephthah.

Die *Gilgamesch*-Sage in Manasse.

III[1]).

Jephthah, aus dem manassischen Gilead, flieht, von seinen Halbbrüdern vertrieben, nach Tob, östlich vom Oberlauf des Jordan. Darnach wird er von den Aeltesten von Gilead zurückgeholt, um den Kampf gegen die Ammoniter aufzunehmen. Diese sind in Gilead eingefallen, auch über den Jordan gezogen, und bedrücken Israel. Jephthah zieht nun in den Kampf gegen die Ammoniter und bringt ihnen eine schwere Niederlage bei[2]).

In den oben analysierten *Gilgamesch*-Sagen stiessen wir in einer langen Reihe von Fällen auf eine Flucht des Helden oder eines der Hauptrhelden aus seinem bisherigen Wohnsitz, und diese Flucht erwies sich uns entweder als ein Reflex von *Eabani*'s Flucht in die Wüste (s. vor Allem o. p. 134, [p. 195 f.,] p. 210, [p. 222,] p. 225 f., p. 526 f., p. 541 f. und p. 586 ff.) oder als ein Reflex von der Abtrift der Arche (s. o. p. 241 ff., p. 379 ff., p. 439 ff., p. 607; und vgl. auch p. 145 f.). Der fliehende Jephthah könnte also anscheinend ein fliehender *Eabani* oder ein sich rettender Xisuthros sein[3]).

---

1) Vgl. oben p. 579 ff. und p. 705 ff.

2) Richter 10 f.

3) Unsere weiteren Untersuchungen werden zeigen, dass Jephthah's Flucht eine *Eabani*-Flucht ist, also zeigen, dass die Sage ebenso gut Jephthah's Aufenthalt in der Fremde verlangt, wie, dass er nachher wieder

Moses kehrt nun von seiner *Eabani*-Flucht nach Midian zurück, um sein Volk von dem es bedrückenden Pharao, einem Repräsentanten auch der Schlange der ersten Plage, zu befreien; und, nachdem Jerobeam, der als ein *Eabani* nach Aegypten geflohen war, zurückgekehrt ist, reissen sich die 10 Stämme unter seiner Führung von dem harten Rehabeam, einen anderen Repräsentanten der Schlange, los (o. p. 139, p. 210 f., p. 212 ff.); an einen Reflex von *Eabani*'s Flucht in die Wüste schliesst sich in der Saul-Sage unmittelbar ein Reflex des Schlangen- und- Löwen-Mythus, nämlich Saul's Auslosung zum König etc., und sein siegreicher Kampf gegen den grausamen Ammoniter-König »Schlange« an (o. p. 417 ff.); und in der Elisa-Elias-Sage folgen auf Elias' Flucht in die Wüste, eine *Eabani*-Flucht, alsbald die Berufung des Elisa als eines »Löwentöters« und Ahab's erster Syrer-Krieg, ein Reflex von dem Befreiungskampf gegen den Löwen und die Schlange (o. p. 590 ff. und p. 596 ff.) Folglich scheint Jephthah's Kampf gegen die das Volk bedrückenden Ammoniter, nachdem er aus der Fremde zurückgekehrt ist, wohin er vorher geflohen war, ein neuer Reflex des Schlangen- und Löwen-Kampfes, und deshalb seine Flucht eine *Eabani*-Flucht zu sein.

Nun haben wir oben p. 623 f. festgestellt, dass in drei oder vier Fällen die Heimat der Schlange, bezw. des Löwen, in Syrien und nordöstlich von Palästina liegt, und oben p. 718 ff., dass in der Gideon-Sage die Midianiter, östlich vom Jordan, das Schlangen- und- Löwen-Volk sind; ferner sind Saul's Schlangen- und- Löwen-Volk die Ammoniter

---

in seiner Heimat ansässig ist. Man darf darin also nicht etwa (s. schon Reuss, *Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments*[2], p. 132) einander ausschliessende Gegensätze sehn, die zu einer Quellenscheidung, einer Zerlegung in zwei Jephthah-Geschichten, berechtigen. Ich sehe überhaupt, gegen Budde zum Buch der Richter, p. 81 f., keinerlei Veranlassung zur Annahme solcher zwei Quellen, nämlich einer mit einem Ammoniter- und einer mit einem Moabiter-Kampf.

(o. p. 420 ff.), östlich vom Jordan, und grade für die Ammoniter haben wir oben andere, freilich noch nicht durchaus verständliche Beziehungen zum Schlangen- und- Löwen-Volk festgestellt (s. o. p. 423 und p. 623 f.). Also steht es ganz im Einklang mit unsrer Ansicht über Jephthah's Waffentat und seine Rückkehr in die Heimat, dass auch die von ihm besiegten Feinde Ammoniter sind!

Wie nun dem nachherigen Bezwinger des Löwen die Weltherrschaft versprochen und gewiss nach seinem siegreichen Kampfe verliehen wird, so werden Saul-*Gilgamesch* und Jerobeam-*Gilgamesch* gleichermaassen nach ihrem »siegreichen Schlangenkampfe« König, und zwar Saul, nachdem er vor seinem Kampfe zum König ausgelost worden ist (o. p. 421); in ganz analoger Weise soll Gideon-*Gilgamesch* nach seinem entsprechenden Kampfe gegen die Midianiter König werden (o. p. 720); und in Uebereinstimmung hiermit wird Elisa unmittelbar vor dem ersten Syrer-Kriege seiner Sage, einem Gegenstück zu den drei eben erwähnten Kämpfen, zum (zukünftigen) Nachfolger des Elias ernannt (o. p. 590 f.). Ganz Aehnliches bietet nun aber die Jephthah-Sage: Jephthah soll das Haupt von Gilead werden, falls er die Ammoniter besiegt; und nach seinem Siege wird er Richter über Israel[1])!

Es bedarf also wohl keines weiteren Beweises mehr: wir stehn in der Tat wieder in einem Reflex des Schlangen- und- Löwen-Mythus.

Die Jephthah-Sage hat nun auch noch verschiedene Details der Ursage bewahrt, die sonst verloren gegangen sind oder sich doch nicht in gleicher Unversehrtheit erhalten haben, Details, die somit ein weiteres, allerdings entbehrliches, Beweismaterial darstellen.

Die Aeltesten von Gilead bieten dem Jephthah die Fürstenwürde an mit den Worten: »Gehst du mit uns

---

1) Richter (10, 18,) 11, 6 ff. und speziell 9, 12, 7.

und kämpfst gegen die Ammoniter, so sollst du unser Haupt werden, allen Einwohnern von Gilead«. Vorher aber haben die von den Ammonitern drangsalierten Leute (oder die Fürsten) von Gilead einander gefragt: »Wer ist der Mann, der den Kampf mit den Ammonitern beginnt? Der soll das Haupt werden allen Einwohnern von Gilead!«[1]). Da wir uns nun einmal anscheinend fraglos vor einem israelitischen »Löwenkampf« befinden, so werden wir nicht im Zweifel darüber sein können, wie das babylonische Prototyp dieser an sich bedeutungslosen und darum nicht verwertbaren Worte lautet: *Bēl* sagt zu *Tischchu*[2]): »Geh' hin, *Tischchu*, tö[te] den Löwen [und] errett[e so] das weite Land [aus . . .], und übe (dann) auch die Königsherrschaft aus [. . . . . .]!«. Unmittelbar vorher aber fragt er: »Wer wird hingehn und den Löw[en töten und so] das weite Land [aus . . . .] erret[ten] und (dann) auch die Königsherrschaft ausüben [. . . . . . .]?«. Vgl. oben p. 597 f. den Reflex dieser Worte in der, wie die Jephthah-Sage, in Manasse heimischen Elisa-Elias-Sage, und oben p. 713 deren Reflex in der gleichfalls manassischen Gideon-Sage.

Ehe nun aber der nachherige Bezwinger des Löwen von *Bēl* berufen wird, schreien die von dem Löwen — und der Schlange — gequälten Menschen (zu den Göttern) um Hilfe und klagen: »Wer . [. . . . . .], das Meer . [. . . . . . .]?«. Es scheint sich somit in der Frage des Volkes, oder der Fürsten, vor Jephthah's Berufung zugleich die Frage der gequälten Menschen wiederzuspiegeln.

Diese Menschen schreien, derweil Niemand sie erhört(?!), Niemand vor Allem wohl von den Göttern, deren Hilfe ihnen doch in erster Linie nötig wäre, Niemand, obwohl sie unter der grausamen Plage stöhnen. Und gerade so wird nun auch erzählt, dass Jahve Anfangs die Gebete

---

1) Richter 11, 8 und 10, 18.

2) Zu Lesung *Tischchu*, statt *Tischpak*, s. o. p. 139 Anm. 3.

und das Klagegeschrei der Israeliten um Befreiung von den Ammonitern nicht erhört[1]).

Wir werden es daher jetzt mit voller Zuversicht aussprechen dürfen: Was wir bisher von der Jephthah-Sage erörtert haben, ist in der Hauptsache aus der Sage vom Löwen- und- Schlangen-Kampf entlehnt. Der Sieg über die Ammoniter wäre also jedenfalls auch ein Reflex des Siegs über den Löwen und die Schlange der Löwenplage.

Es ist deshalb auch fraglos, dass die Aeltesten, die »Greise«, von Gilead, die Jephthah berufen, ebenso an die Stelle des Götterherrn *Bēl* getreten sind, wie in der Saul-Samuel-Sage der alte Prophet Samuel; und wie innerhalb der Elisa-Elias-Sage (in der Naboth-Episode) die Aeltesten und Vornehmen von Jesreel den Götterherrn *Anu* repräsentieren (s. o. p. 421 f., 590 ff. und p. 629). Die Aeltesten von Gilead erscheinen nun auch in einer zweiten Ammoniter-Episode, und zwar bei ganz ähnlicher Gelegenheit: Abgesandte der Aeltesten von Jabes in Gilead kommen nach Gibea, dem Wohnort Saul's, und bitten um Hilfe gegen die Ammoniter; und als Saul ihre böse Kunde hört, ruft er alsbald sein Volk zum Kampfe gegen die Ammoniter auf und schlägt sie dann in die Flucht (o. p. 420). Da Saul's Ammoniter-Kampf ein Absenker des Löwen- und- Schlangen-Kampfes, also ein Gegenstück zu Jephthah's Ammoniter-Kampf ist (s. o. p. 755 f.), so scheinen auch die Greise von Gilead in den beiden Sagen zu einander in dem Verhältnis von Pendants zu stehn. Allein Das ist ausgeschlossen. Denn in der Jephthah-Sage sind sie die Repräsentanten *Bēl*'s während der Löwen- und- Schlangen-Plage (s. oben), in der Saul-Sage aber wird er durch den alten Samuel repräsentiert (o. p. 421 und p. 590 ff., sowie auf dieser Seite). Also stammen die Boten schickenden Aeltesten von Jabes in Gilead in der Saul-Sage wohl aus der Jephthah-Sage oder einer ihr nahestehenden, uns unbekannten Sage!

---

1) Richter 10, 10 ff.

Durch die Feststellung dieses Sachverhalts dürfte nun wohl endgültig klargestellt sein, warum in der benjaminitischen Saul-Sage das Schlangen- und- Löwen-Volk der Ammoniter, statt ganz Israel oder speziell Saul-*Gilgamesch*'s Stamm Benjamin zu bedrängen, grade eine gileaditische Stadt umlagert (vgl. o. p. 424 ff.): Weil in der Jephthah-Sage aus Gilead, dem Schema entsprechend, die Ammoniter in Gilead lagern[1]), und dem Schema entsprechend aus Gilead vertrieben werden. Also wäre jetzt wohl innerhalb der Saul-Sage eine zweite Entlehnung aus der Jephthah-Sage nachgewiesen. Dabei mag für den Umstand, dass in der Saul-Sage grade Jabes in Gilead umlagert wird, die oben p. 426 dafür vorgeschlagene Erklärung stichhaltig bleiben. Denn dass noch die israelitische *Gilgamesch*-Sage eine Spur davon erhalten hat, dass an der Schlangen- und- Löwen-Plage nicht nur eine Schlange überhaupt und ein anderes Tier (s. o. p. 719 f.), sondern auch speziell eine Wasserschlange und das Meer beteiligt sind (indem diese nämlich das trockne Land umschliessen), könnte man daraus entnehmen, dass grade und nur zu der Hauptstadt der Ammoniter, eines Schlangen- und-Löwen-Volks, nach der israelitischen Ueberlieferung eine »Wasser-Stadt« gehört[2]).

Mit der Erkenntnis, dass Jephthah's Ammoniter-Kampf einen Schlangen- und- Löwen-Kampf repräsentiert, ist nunmehr zugleich die Erkenntnis gesichert, dass in Jephthah's Flucht nach Tob wenigstens áuch eine *Eabani*-Flucht zu sehen ist (vgl. o. p. 754 f.). Es wird daher jetzt, mit festem Boden unter den Füssen, über eine Einzelheit dieser Flucht geredet werden können. Diese Einzelheit ist das Ziel der Flucht. Tob liegt in Syrien, also in dem Gebiet, in dem auch das Ziel der »Wüstenflucht« Jakob's und Absalom's, und vielleicht auch Seba's, liegt (s. o. p. 526 f. und p. 542). Das stimmt also anscheinend vortrefflich zusammen. In

---

1) Richter 10, 17. 2) II Sam. 12, 27.

Wirklichkeit aber doch nicht. Denn Syrien soll nach oben p. 622 f. nur in solchen israelitischen Sagen das Ziel einer *Eabani*-Flucht in die Wüste sein, in welchen das Ziel dieser Flucht mit dem Lande des Xisuthros vor der Sintflut und dem der Schlange und des Löwen zusammengefallen ist; und zwar deshalb nur in solchen Sagen, weil Syrien in ihnen eigentlich nur dieses letztere Land darstellt. Nun ist aber in der Jephthah-Sage das Ziel der Flucht Tob in Syrien, aber das Land der Schlange und des Löwen nicht Tob, sondern das Ammoniter-Land. Folglich ist das oben p. 622 f. über die *Eabani*-Fluchten nach Syrien Gesagte irrig? Ich glaube, dass man diesen Schluss nicht zu ziehen braucht. Liegt doch Tob in der Nachbarschaft von Gilead. Wohin immer Jephthah, oder ein Vorgänger von ihm in seiner Sage, ursprünglich geflohen ist, wie leicht konnte sich aus seiner Flucht eine Flucht grade in ein Grenzland entwickeln! Dabei mag auch die Analogie der Fluchten nach Syrien in anderen israelitischen Sagen mit eingewirkt haben. Ist doch die Veranlassung zu Jephthah's Flucht der zu Jakob's Flucht nach Syrien nicht ganz unähnlich: Jephthah's Halbbrüder wollen ihn nicht miterben lassen; und Jakob hat seinen Bruder Esau um sein Erstgeburtsrecht gebracht. Zudem flieht Absalom nach Syrien, weil er seinen Halbbruder hat töten lassen.

Jephthah tritt somit 1. als *Eabani* und 2. als der Sieger im Löwenkampf auf. Da nun aber die *Eabani*-Flucht in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage auf den *Gilgamesch* übertragen ist (s. zuletzt o. p. 593 und p. 712), ebenso aber der Kampf mit dem Löwen (s. o. p. 590 f., p. 596 f., sowie p. 713 und p. 718 ff.), so dürfte schon der Umstand, dass auch mit Jephthah Beides verknüpft ist, dartun, dass Dieser gleichfalls ein israelitischer *Gilgamesch* ist.

In der Gideon-Sage, die, wie die Jephthah-Sage, in Manasse heimisch ist, fanden wir nun wieder, was wir bereits in einer Reihe von Fällen hatten feststellen können, eine Verquickung nämlich des Mythus vom Löwen-Kampf

mit der Sintflutepisode (s. o. p. 705 ff.). Dasselbe Phänomen bietet nun die Jephthah-Sage dar: Nach der Rückkehr vom Kampf gegen die Ammoniter opfert Jephthah, einem vor dem Kampfe getanen Gelübde gemäss, seine einzige Tochter, die zugleich sein einziges Kind ist. Das geschieht in Mizpa in Gilead[1]), wohl ebendort, wo Jakob als Xisuthros auf dem Sintflutberge sein Opfer darbringt (o. p. 245). Nun haben wir schon in drei Fällen feststellen können, dass sich mit einer Sintflutbergepisode die Absicht verbindet, die Erstgeburt oder doch den Erbsohn zu opfern (nämlich in der Moses-, der Abraham- und der Saul-Sage[2]), womit die Gideon-Sage zu vergleichen ist: s. o. p. 717 f.). Dazu soll auch Saul's Sohn, ebenso wie Jephthah's Tochter, infolge eines unvorsichtigen Schwurs, den der Vater geleistet hat, sterben[3]). Also dürfte wohl auch Jephthah's Absicht, seine Tochter zu opfern, ein Stück einer Sintflutbergepisode sein, und somit die Ammoniter-Episode wenigstens ein Stück einer Sintflutepisode an sich gerissen haben. Freilich wird in der Moses-Sage die dem Tode verfallene Erstgeburt gelöst, ebenso in der Abraham-Sage Isaak und in der Saul-Sage Jonathan; und in Uebereinstimmung hiermit soll Gideon zwar zuerst getötet werden, kommt es jedoch nicht dazu (o. p. 718); Jephthah's Tochter aber wird, in Erfüllung eines Gelübdes, tatsächlich geopfert. Das aber dürfte für die Unterbringung der Episode unerheblich sein. Scheint doch dazu die Lösung der Erstgeburt genau so gut, wie die wirklich erfolgende Opferung, in gewisser Weise ein Reflex der Ursage sein zu können. Denn Wer ist die Tochter Jephthah's? Wenn Dieser, wie Abraham, der Isaak opfern will, u. s. w. (s. oben), ein Xisuthros auf dem Sintflutberge ist, so ist sie die — einzige — Tochter

1) Richter 11.

2) Dass man in der Opferung von Jephthah's Tochter schon längst eine Analogie zu Isaak's Opferung erkannt hat, bedarf wohl kaum einer Erwähnung. Dgl. versteht sich von selbst.

3) I Sam. 14, 24.

des Xisuthros, die vom Sintflutberge weg entrückt wird, also nicht geopfert wird, doch aber für die Lebenden verschwindet und diese Welt verlässt. Haben wir damit nun die Wurzel blossgelegt, aus der das Motiv der Lösung des zur Opferung bestimmten Kindes erwuchs[1])? Vgl. o. p. 429 ff. Sehr wohl möglich wäre es übrigens, dass Jephthah's Tochter deshalb geopfert wird, weil in ihre Sage auch die Legende von einer, ursprünglich von der Xisuthros-Tochter verschiedenen Jungfrau hineinspielt, deren Fest nach Richter 11, 40 alljährlich begangen worden wäre. Diese Jungfrau mag dann von Anfang an auf dem Altare geopfert worden sein.

Vor dem Kampfe gegen die Ammoniter lagern sich die Israeliten bei Mizpa in Gilead[2]), und bei oder in diesem Mizpa opfert Jephthah seine Tochter in einer Sintflutberg-episode (o. p. 761); gewiss bei eben diesem Mizpa spielt sich Jakob's Sintflutbergepisode in Gilead ab (o. p. 245); bei einem anderen Mizpa versammeln sich zu Samuel's Zeit die Israeliten in einer Sintflutbergepisode (o. p. 432); und endlich bei demselben Mizpa in der Sage vom Leviten vor einer Episode, welche eine Sintflutepisode verdrängt hat (o. p. 375). Diese Umstände scheinen auch dafür zu sprechen, dass Jephthah's Kampf Etwas von einer Sintflutepisode einschliesst.

Als ein Stück aus einer Sintflutepisode betrachteten wir es, dass in der Gideon-Sage die Ephraimiten den fliehenden Midianitern den Uebergang über den Jordan abschneiden (o. p. 728 f.). Etwas ganz Aehnliches berichtet uns nun die Jephthah-Sage, nur dass Dies eine Episode für sich bildet und von der Ammoniter-Schlacht, einem Gegenstück zu einem Teil von Gideon's Midianiter-Kampf, ganz getrennt ist: Nach der Schlacht gegen die Ammoniter beklagen sich die Ephraimiten bei Jephthah darüber, dass er sie nicht auch zum Kampfe gerufen habe[3]), ganz ähnlich wie in der Gideon-Sage bei Gideon darüber, dass er sie nicht

---

1) Vgl. in Band II die Menelaus-Agamemnon- und die Jason-Phrixos-Argos-Sage. 2) Richter 10, 17. 3) Richter 12.

gleich anfangs am Kampf gegen die Midianiter habe teilnehmen lassen. Dies geschieht, nachdem sie die zwei Midianiter-Fürsten am Jordan abgefangen haben. Dann lassen sie sich aber von Gideon begütigen[1]). Nicht so in der Jephthah-Sage; vielmehr erhebt sich ein Kampf zwischen ihnen und Jephthah, und sie werden geschlagen, und die Flüchtlinge, die man an ihrem *sibbōlet* als Ephraimiten erkennt, werden an den Jordanfurten abgefangen[2]). Da Jephthah's Ammoniter-Kampf ohne Zweifel eine Parallele zu Gideon's Midianiter-Kampf ist (o. p. 755 f. und p. 758), so wird sich nur schwer leugnen lassen, dass das Furtmotiv in beiden Sagen bodenwüchsig ist[3]). Gehört es aber in der Gideon-Sage wirklich zu einer Sintflutepisode (o. p. 728), dann sind die Ephraimiten, die an den Furten ihr Leben verlieren, das Sintflutvolk der Jephthah-Sage, und sind sie es somit wohl einst auch in der Gideon-Sage gewesen. Die Jephthah-Sage wäre demnach insofern ursprünglicher, wie die Gideon-Sage, als sie 1. ihr Sintflutvolk nicht mit ihrem Schlangen- und- Löwen-Volk identifiziert hätte, und 2. ihre Sintflut nicht in die Schlangen- und Löwen-Episode eingestellt, sondern noch hinter und getrennt von ihr erhalten hätte. Nun ist die Elisa-Elias-Sage so gut im Stamm Manasse zu Hause, wie die Sagen von Gideon und Jephthah, aber die Menschen, die in der Sintflutepisode zu Grunde gehn, werden in der Elisa-Elias-Sage durch ein Syrer-Heer repräsentiert (o. p. 598 f.). Allein die Nationalität dieses Heeres dürfte gewiss durch die Nationalität dés Heeres, eines Syrer-Heeres, bestimmt sein, gegen welches im Schlangen- und- Löwen-Kampf der Elisa-Elias-Sage gekämpft wird (o. p. 620 ff.), und somit war ihr Sintflutvolk einstmals wohl sicher nicht in Syrien heimisch. Nach

1) Richter 8. 2) Richter 12.

3) Wie Das WELLHAUSEN in BLEEK's *Einleitung*[4], p. 195, tut, welcher in Jephthah's Streit mit Ephraim eine Nachahmung von Richter 8, 1—3 sieht. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 62, hält beide Stücke für selbständig.

dem oben p. 625 Vorgebrachten liesse sich nun vermuten, dass es einmal durch die Bewohner von Aphek in Ahab-*Bēl*'s Reich dargestellt ward. Vielleicht können wir aber jetzt einen ähnlichen Schluss ziehn, der eine neue Beziehung zwischen den drei *Gilgamesch*-Sagen aus Manasse herstellen würde: *Bēl*, der Feind des Xisuthros in der Sintflutepisode, wird in der Elisa-Elias-Sage durch den König Ahab dargestellt, dessen Hauptstadt Samaria in Ephraim liegt, und ferner dargestellt durch Dessen, in Samaria residierenden[1]), Sohn Ahasja (o. p. 602 f., p. 606 und p. 650 f.); der *Bēl* der Sintflut, der Herr der Erde, erscheint aber öfters als ein König des Sintflutlandes und Sintflutvolks (o. p. 213 f., p. 241 f., p. 245, p. 249, p. 381, p. 433, p. 441). Also könnte Ahab (und darum auch Ahasja) vor Allem deshalb der *Bēl* der Elisa-Elias-Sage aus Manasse sein, weil Samaria, in Ephraim, seine Residenz ist, und die Ephraimiten einmal das Sintflutvolk dieser Sage waren; und umgekehrt die Tatsache, dass Ahab ihr eigentlicher *Bēl* ist, darauf schliessen lassen, dass ursprünglich die Ephraimiten ihr Sintflutvolk gewesen sind. Somit könnte in allen drei *Gilgamesch*-Sagen aus Manasse, der Elisa-Elias-, der Gideon- und der Jephthah-Sage, Ephraim einmal das Sintflutvolk gewesen sein.

In der Jephthah-Sage wäre also, ebenso wie in zahlreichen anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen (s. o. p. 721 f.), die Sintflut auch durch einen Kampf vertreten. Wir haben für diesen eigenartigen Reflex der Ursage oben keine Erklärung gegeben, weil uns keine dafür eingefallen war, müssen uns aber jetzt darüber wundern, wie uns eine solche bisher entgehen konnte: Das mörderische Wüten und Toben der Sintflutwogen wird ja in der babylonischen Sintfluterzählung mit einem Schlachtsturm und einem Kampf verglichen[2]). Die israelitischen »Sintflut-Kämpfe«

1) II Kön. 1.

2) *Keilinschriftl. Bibl.* VI, 1, p. 236 f., 111 und p. 238 f., 130 f.

wurzeln demnach in der Ursage; und die Israeliten besiegen in solchen Kämpfen immer ein Sintflutvolk, weil sie Xisuthros und seine Archengenossen darstellen, welche den »Sintflut-Schlachtsturm« überstehen, durch den die anderen Menschen hinweggerafft werden!

Aus den obigen Erörterungen geht somit hervor, dass auch die Sintflutepisode in der Jephthah-Sage vertreten und Jephthah in ihrem Reflex der Sintflutheld ist, derselbe Jephthah, der sich durch seine Flucht nach Tob und seinen Sieg über die Ammoniter u. s. w. als ein *Gilgamesch* ausweist. Also ist, in Uebereinstimmung mit den bisher analysierten *Gilgamesch*-Sagen (s. zuletzt o. p. 735 f.), auch in der Jephthah-Sage der *Gilgamesch* in der Sintflutepisode für den Xisuthros eingetreten.

Es ergibt sich demnach, dass auch die Jephthah-Geschichte Nichts enthält, was man nicht der Sage zuweisen dürfte. Allerdings soll nach Budde (zum Buch der Richter, p. 82), »die doppelte Quellenüberlieferung mit so verschiedenem Inhalt ein starkes Gegengewicht gegen die so beliebte rein mythische Erklärung der Person Jephthas bilden«. Allein ich sehe keinen Grund zu der, auch von Budde verteidigten Annahme einer solchen Doppelheit, und halte sie durch meine Analyse für widerlegt. Dabei will ich übrigens gar nicht leugnen, dass Jephthah eine historische Persönlichkeit sein könnte. Aber falls er einmal gelebt haben sollte, wäre uns von ihm kaum noch Mehr, als sein Name bekannt. Sollte Das Jemandem genügen, so würden wir uns über seine Anspruchslosigkeit nur aufrichtig freuen können.

Tobias, Tobit und Asarja.

Die *Gilgamesch*-Sage in Naphthali.

Tobias in Ninive, vom Stamme Naphthali, reist, mit einem Gefährten, Namens Asarja, zusammen, nach Rages in Medien, um zehn Talente Silbers, die sein Vater Tobit dort deponiert hat, zurückzufordern. In Ekbatana kehren die zwei bei Raguel und seiner Gattin Edna ein. Deren Tochter, die schöne Sara, hat bereits sieben Männer gehabt; alle sind aber in der Hochzeitsnacht von dem Dämon Asmodäus, der sie liebt, getötet worden, ehe sie sich ihr genähert haben, sodass Sara von den Mägden ihres Vaters hat beschuldigt werden können, sie getötet zu haben. Tobias vertreibt durch Räucherwerk den bösen Geist, der dann nach Oberägypten flieht und dort gebunden wird, heiratet die Sara, schickt Asarja nach Rages, um allein das Geld zu holen, und kehrt nach 14-tägiger Hochzeit mit Asarja und Sara heim, worauf noch einmal sieben Tage lang Hochzeit gefeiert wird. Darnach, wie Tobit im Beisein des Tobias dem Asarja seinen Lohn für die Teilnahme an der Reise bezahlen will, hält Dieser eine erbauliche Ansprache und ermahnt zur Frömmigkeit, erklärt, er sei der Engel Raphael, und er müsse jetzt wieder hinauf zu Dem, der ihn gesandt habe, befiehlt, Alles, was geschehen sei, in ein Buch zu schreiben, und ist dann plötzlich spurlos verschwunden und gen Himmel gefahren[1]).

---

1) Buch Tobit 4 ff. und 3, 7 ff.

Tobias und Asarja ziehn zusammen nach Medien (im Osten und Südosten von Assyrien), und Tobias holt sich dort sein Weib, ähnlich wie *Gilgamesch* und *Eabani*, die in der *Chumbaba*-Episode zusammen nach Elam (im Osten von Babylonien) ziehn und von dort *Gilgamesch*'s Stadtgöttin *Ischtar* heimbringen. Diese *Ischtar* erscheint noch sehr oft in alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen, und zwar zumeist als Gattin — einmal auch als Kebsweiber — eines *Gilgamesch* (s. o. p. 127, p. 288 ff., p. 309 f., p. 354 f., p. 371 f., p. 474 ff. und p. 531 f.; vgl. o. p. 237 f., p. 391 ff. und p. 466 f.); und diese Repräsentantinnen der *Ischtar* werden in einer längeren Reihe israelitischer *Chumbaba*-Episoden von dem *Gilgamesch* oder einem Ersatzmann für ihn, wenn auch nicht erstmals erworben, so doch, in Uebereinstimmung mit dem Original, von ihm wiedererlangt (o. p. 127, p. 288, p. 310, p. 466 f., p. 475 und II Sam. 20, 3, vgl. mit p. 531 f.; vgl. o. p. 237 und p. 354 f.). Darnach könnte Tobias ein *Gilgamesch*, Sara eine *Ischtar* und Asarja ein *Eabani* des *Gilgamesch*-Epos sein.

In Ekbatana liebt ein gewalttätiger Dämon, mit dem Namen Asmodäus, die Sara, und wird vor der Hochzeit bewältigt, indem er durch Tobias nach Oberägypten vertrieben und dann von dem Engel Raphael gebunden wird. Also könnte der, vermutlich aus dem Parsismus entlehnte[1]) Asmodäus dem furchtbaren *Chumbaba* entsprechen, aus dessen Gewalt *Ischtar* durch *Gilgamesch* befreit und der von Diesem getötet wird, und darum auch Dessen verschiedenen Repräsentanten in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage; Repräsentanten, als deren altisraelitisches Prototyp sich mit Bestimmtheit ein Mann erschliessen lässt, welcher die *Ischtar* mit Gewalt an sich gebracht und vergewaltigt hat und dem Diese wieder entrissen wird (vgl. o. p. 237, p. 288 f., p. 310, p. 354 f., p. 371 f., p. 392 f., p. 466 f., p. 474 f., p. 531 f. und II Sam. 20, 3). Da in der

1) S. Baudissin in Herzog's *Realencyklopädie*[3] II, p. 142 f.

Tobit-Sage der Dämon Asmodäus in Medien sein Wesen treibt, so ist es auffällig, dass sein Name (*Ασ μοδαῖ ος-Asch medai*) eine volksetymologische Verknüpfung mit Medien (im Hebräischen = *Mādai*) gestattet. Ist darum vielleicht grade Asmodäus der *Chumbaba* der Tobit-Sage, weil deren *Chumbaba*-Episode vor Allem in Medien spielt, oder ist etwa Letzteres der Fall, weil ihr *Chumbaba* durch Asmodäus repräsentiert wird? Wie Dem auch sei, jedenfalls scheint die Erzählung von Tobias' und Asarja's Reise nach Medien und die Befreiung der Sara von dem Dämon eine neue israelitische *Chumbaba*-Episode zu sein.

Sara hat sieben Männer gehabt, die aber, ohne sie berührt zu haben, alle in der Hochzeitsnacht getötet worden sind; und die Mägde von Sara's Vater bezichtigen sie der Tötung. Der *Ischtar* aber werden von *Gilgamesch* sechs von ihr Geliebte aufgezählt, die sie alle unglücklich gemacht habe, den sechsten wenigstens, ohne dass er sich ihr genähert habe[1]). Er selber, der, wie Dieser, ihre Gunst verschmäht, ist ein siebenter in der Reihe ihrer Günstlinge. Hier haben wir somit klärlich die Vorlage von Sara's sieben Männern und der gegen Sara erhobenen Beschuldigung[2]). Die Tobit-Sage weicht demnach insofern von der Ursage und oben besprochenen israelitischen Reflexen von ihr ab, als sie die Scheltrede vor die Befreiung der *Ischtar* einordnet; stimmt aber andrerseits wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt mit der Ursage gegen oben analysierte israelitische *Gilgamesch*-Sagen darin überein, dass in ihr eine und dieselbe Frau sowohl der befreiten, als auch der buhlerischen *Ischtar* entspricht (vgl. zuletzt o. p. 493)[3]).

Der Szene mit der *Ischtar*, welche sich an die Heimkehr der zwei Helden *Gilgamesch* und *Eabani* aus Elam

1) Vgl. die 5 + 1 Männer des samaritanischen Weibes. S. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

2) Vgl. schon STUCKEN, *Astralmythen*, p. 16, Anm. *.

3) Vgl. unten die Jesus-Sage: Martha, eine befreite *Ischtar*, neben Herodias, einer buhlerischen *Ischtar*, und dem samaritanischen Weibe, auch einer buhlerischen *Ischtar*.

anschliesst, folgt der Kampf mit dem Stier, der in so vielen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen gänzlich fehlt, darnach der Tod des *Eabani*; und der Heimkehr des Tobias und des Asarja, der dem *Eabani* zu entsprechen scheint (s. o. p. 767), folgt bald darauf das Verschwinden dieses Asarja. Somit scheint es noch deutlicher zu werden, dass Asarja in der Tat der *Eabani* der Sage von Tobias ist. Freilich ist ja nun verschwinden nicht Dasselbe wie sterben. Allein in der einzigen sonstigen alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sage, in der noch Jemand von der Erde entrückt wird, in der Elisa-Elias-Sage, geschieht es ja, dass der *Eabani* an dér Stelle der Sage gen Himmel fährt, an der er im Epos stirbt (o. p. 651 f.), und zwar im Beisein des Elisa-*Gilgamesch*; und in ganz ähnlicher Weise verschwindet Asarja, nachdem er vorher mit Tobias-*Gilgamesch* und Tobit allein zusammengewesen ist. Folglich dürfte Asarja wirklich ein *Eabani* sein.

Von Asarja's Doppelgänger Elias stellten wir nun fest, dass er als ein Xisuthros gen Himmel fährt; ist er doch in der Elisa-Elias-Sage der Held der Sintflutepisode (o. p. 601 ff.). Folglich ist Asarja als der gen Himmel Fahrende gewiss ebenso eigentlich ein Xisuthros, und bewahrt die Tobias-Sage also in seiner Himmelfahrt ein Stück der Flutsage, zeigt demnach auch die oben immer wieder nachgewiesene Verschmelzung der Flutsage mit der eigentlichen *Gilgamesch*-Sage (s. zuletzt o. p. 765).

Der Babylonier Xisuthros wird nun unmittelbar vor seiner Entrückung vergöttlicht. Das dürfte somit Dem zu Grunde liegen, dass Asarja erst unmittelbar vor seiner Entrückung für Tobias und Tobit zum Engel Raphael wird. Dessen Name bedeutet »Gott hat geheilt«, Asarja aber hat durch seine guten Ratschläge Tobit von seiner Blindheit — und Sara von dem Dämon — geheilt[1]). Wird nun Asarja für Tobit und Tobias grade zum

1) Buch Tobit 6, 9 und 11, 7 ff.; 6, 8 und 8, 2 f.

Engel Raphael, weil er vorher geheilt hat, oder heilt er, weil er zum Engel Raphael wird?[1]).

Aber Asarja wird nur für Tobit und Tobias erst kurz vor seiner Entrückung zu einem Engel, einem göttlichen Wesen, einem Gottessohne. In Wirklichkeit ist er jedoch schon vorher ein Engel gewesen. Hängt Das nun damit zusammen, dass sein Urbild, Xisuthros, ein Geschöpf des Gottes *Ea* ist (o. p. 75)?[1]).

Der unsterblich gewordene und verschwundene Xisuthros ermahnt nun, ehe er entführt wird, seine Archengenossen zur Frömmigkeit; denn wegen seiner Frömmigkeit gehe er fort, um bei den Göttern zu wohnen. Darum wird auf dem Sintflutberge Sinai das Gesetz gegeben und von Moses verlesen, und auf dem Sintflutberge Ebal von Josua I wenigstens noch verlesen, das Gesetz, dessen zentrales Gebot den Götzendienst verbietet; darum gebietet Jakob bei Sichem in einer Sintflutbergepisode die Abschaffung der fremden Götter, u. s. w. (s. o. p. 149 f., p. 164 f., p. 251 ff. u. s. w., und zuletzt o. p. 707). Deutlicher als in diesen und allen ihnen parallelen, oben besprochenen Akten hat sich aber die Ermahnung des Xisuthros in der Tobit-Sage erhalten: Asarja ermahnt, ehe er entrückt wird, Tobit und Tobias, fromm zu sein, nämlich Gott zu preisen und zu danken u. s. w., preist die Frömmigkeit, die vom Tode errette und »mit Leben fülle«[2]) u. s. w., und erklärt, er gehe jetzt zu Gott hinauf.

Sehr bemerkenswert ist von der Ansprache des scheidenden Asarja-Raphael an Tobit und Tobias ferner das Folgende: Asarja stellt sich den Beiden vor als ein Engel, der Zutritt zu Gott habe, zu dem er jetzt hinaufgehn will, und der die Gebete der Frommen vor Gott bringe, also bei Gott als ein Freund der Frommen tätig sei[3]). Denn der scheidende Asarja soll ja ein Xisuthros sein, und Xisuthros pflegt ja vertrauten Umgang

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

2) Buch Tobit 12, 9. 3) Buch Tobit 12, 12 und 15.

mit dem Gotte *Ea*, bei dem er wohl auch nach seiner Entrückung wohnt[1]), und Xisuthros ist ja ein Freund und Fürsprecher der Menschen und tritt für sie speziell bei *Ea* ein (vgl. o. p. 144, p. 299 f., p. 309 f., p. 515 und p. 614)[2]).

Berosus lässt den scheidenden Xisuthros zum Schluss auch noch zu den Archengenossen sagen, sie möchten nach Babylonien zurückgehn und die in Sippar vor der Flut vergrabenen Schriften wieder ausgraben und unter die Menschen verteilen. Diese sind vor der Flut wohl ad hoc angefertigt worden und enthalten »Anfang, Mitte und Ende« von Allem[3]): Wer möchte ohne Weiteres bestreiten, dass Das das Prototyp von Asarja's Befehl an Tobit und Tobias ist, womit er seine Ansprache schliesst, nämlich Alles, was geschehen sei, in ein Buch zu schreiben? Und Was hat man nun davon zu denken, dass Moses und Josua I als je ein Xisuthros auf dem Sintflutberge das Gesetz nieder-, bezw. einschreiben (o. p. 164), und dass Moses als ein auf dem Sintflutberge unsichtbar gewordener Xisuthros (o. p. 148 f.) von Gott die von Diesem beschriebenen zwei Gesetzestafeln erhält[4]), oder, nach einer anderen Version, selber Gebote, die Gott erlassen hat, auf zwei Tafeln schreibt[5])?

Es verdient nun hervorgehoben zu werden, dass der

---

1) S. *Keilinschriftliche Bibl.* VI, 1, p. 232 f., 42.

2) Vgl. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

3) S. Berosus nach der Chronik des Eusebius, I, ed. SCHOENE, Sp. 22 und 32. Möglich, dass sich in einer Notiz bei Josephus eine Erinnerung an diese Schriftstücke erhalten hat. Er erzählt nämlich (*Antiquitäten* I, II, 3), dass die Nachkommen Seth's, nachdem Adam eine Zerstörung der Welt durch Feuer und eine durch Wasser vorausgesagt hätte, ihre astronomischen Kenntnisse auf je eine Säule aus (lufttrockenen) Ziegeln und aus Steinen geschrieben hätten, damit jedenfalls die steinerne den Wassermassen trotzen und den Menschen ihre Kenntnisse erhalten könnte. Diese stehe, sagt Josephus, noch heute im »seirischen« Lande; worunter man Seïr im Süden von Palästina zu verstehen haben mag.

4) Exodus 31, 18 und 32, 15 f.; vgl. Exodus 34, 1. 5) Exodus 34, 27 f.

in Rede stehende Befehl des unsichtbar gewordenen Xisuthros wieder nur von Berosus erwähnt wird, nicht aber in dem uns bekannten keilinschriftlichen Sintflutbericht innerhalb des *Gilgamesch*-Epos; ebensowenig, wie die auch von Berosus erwähnte Ermahnung des Xisuthros, von der die israelitische Sage gleichfalls einen Reflex bietet; und ebensowenig erzählen die Keilinschriften davon, dass die Archengenossen den entschwundenen Xisuthros suchen, was sich auch bei Berosus findet und noch in der Elias-Sage erhalten ist (s. o. p. 601 f.)[1]. Abermals steht also die alttestamentliche Sage — wenigstens anscheinend — mit Berosus gegen den uns bekannten, in der Hauptsache vollständig erhaltenen, keilinschriftlichen Sintflutbericht.

In den meisten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen tritt nun, wann immer der Xisuthros durch einen Ersatzmann dargestellt wird, in der Sintflutepisode der *Gilgamesch* an die Stelle des Xisuthros, und im alten Testament nur einmal der *Eabani*, nämlich in der Elisa-Elias-Sage (o. p. 601 ff.). Doch muss dies Letztere, wie wir oben schliessen durften, sekundär sein, und Elias-*Eabani* den Elisa-*Gilgamesch* so gut als einen Xisuthros absorbiert haben, wie zum Teil als einen israelitischen *Gilgamesch* (o. p. 608 ff.). In der ausserbiblischen Sage dürfte, wie wir sahen, Esra als ein Xisuthros auftreten, insofern er, nachdem er die 94 Bücher diktiert hat, entrückt wird (o. p. 194), und dieser Esra scheint allerdings auch ein *Eabani* zu sein (o. p. 189 ff.). Doch hat es mit seiner Entrückung vielleicht eine besondere Bewandtnis und ist für sie eine Erklärung möglich, die sie hier zu ignorieren gestattet (vgl. o. p. 610 f.). Sicher aber ist Asarja auch ein *Eabani* und jedenfalls kein *Gilgamesch*, und sicher wird derselbe Asarja als ein Xisuthros entrückt, also in Uebereinstimmung mit der Elisa-Elias-Sage. Das scheint höchst bemerkenswert und nicht nur zufällig zu sein. Liegt doch das Gebiet von Naphthali, die Heimat von

---

1) Vgl. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

Tobias' Vater, nicht weit vom Gebiet von Manasse, in dem die Elisa-Elias-Sage zu Hause ist. Trifft also unsre Ansicht, dass in dieser Elias-*Eabani* für Elisa-*Gilgamesch* als Xisuthros eingetreten ist, zu — und ich wenigstens wüsste nicht, wie man sich diesem Schluss entziehen könnte —, dann müsste wohl für die Tobit-Sage etwas Analoges angenommen werden; und es würde sich dann nur fragen, ob der gleiche, vom Schema abweichende Tatbestand in den zwei Sagen eine gemeinsame Entwicklung voraussetzt oder etwa eine Kontamination auf Seiten der Tobit-Tobias-Asarja-Sage. Eine Entscheidung hierüber könnte ich indes noch nicht bringen. Vgl. p. 775.

Dass die Tobit-Sage von Tobias' und Asarja's Reise nach Medien an bis zu Asarja's Entrückung ein Stück einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage ist, dürfte nach dem Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein. Es scheint nun aber auch fraglos, dass die eben analysierte Episode noch Mehr enthält, als was wir bisher darin entdecken konnten.

Mit einem Gefährten zusammen macht *Gilgamesch* nicht nur einen Zug nach dem fernen Osten, sondern auch eine Reise nach dem fernen Westen. Dort wird ihm von Xisuthros vermutlich implicite geheissen, in Süsswasser hinabzutauchen, und jedenfalls, daraus ein Kraut, oder irgend ein Zaubermittel herauszuholen, das ihm — so ist gewiss zu ergänzen — die Hand durchbohren werde[1]), wenn er es packe. Er packt dann das »Kraut«, wobei ihm gewiss die Hand durchbohrt wird, das Kraut, das er für ein Heilkraut, oder doch für ein Heilmittel hält, und gibt ihm den Namen: »Als Greis wird der Mensch wieder jung«; und, endlich zufrieden, hofft er, es nach seiner Stadt Erech bringen zu können. Aber auf der Rückreise von Xisuthros nimmt eine Schlange es ihm weg, als er an's Land gegangen ist und sich in einer Grube wäscht, oder badet. Diese Episode fanden wir in der Elisa-Elias-Sage

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 250 f., 285.

in einer sehr abweichenden Gestalt wieder: ein in den Jordan-Fluss gefallenes scharfes Eisen, ein Beil, wird auf Elisa's Befehl wieder herausgeholt (o. p. 679 ff.). Die Gewinnung des Dinges im Wasser folgt hier also dem Verlust und dies verbleibt so dem Besitzer. Nun wird erzählt, dass Tobias auf der mit seinem Gefährten Asarja zusammen ausgeführten Reise nach dem fernen Rages Abends mit seinem Begleiter Rast macht und im Tigris badet, wie dann ein grosser Fisch aus dem Fluss herausspringt und ihn verschlingen will, wie er ihn aber auf Asarja's Befehl packt und ihm Herz, Leber und Galle herausschneidet, und, heimgekehrt, mit der Galle als einem Heilmittel seinen alten erblindeten Vater wieder gesund macht, und dass Dieser dann das hohe Alter von 158 Jahren erreicht[1]). Ist Das die Geschichte von dem Wunderkraut im Epos? Dass die Episode mit dem Fisch an ganz unursprünglicher Stelle stehn würde, wäre belanglos: eine Episode aus der Westreise *Gilgamesch*'s und seines Begleiters wäre in seinen Zug nach dem Osten, den Zug gegen *Chumbaba*, hineingeraten, den er ebenfalls mit einem Begleiter zusammen unternimmt. Jedenfalls bietet keine andere *Gilgamesch*-Sage in ihrer *Chumbaba*-Episode etwas unsrer Geschichte Aehnliches, und andrerseits ist *Gilgamesch*'s Westreise in der Tobit-Sage sonst nicht vertreten. Es ist nicht nötig, hinzuzufügen, dass, falls unsre Zusammenstellung berechtigt sein sollte[2]), Asarja auf seiner Reise nach Rages nicht nur dem *Eabani*, sondern auch 1. — als Begleiter des Tobias — dem Schiffer des Xisuthros, und 2. — aber lediglich als Der, welcher Tobias Weisungen wegen des Fischs erteilt — dem Xisuthros selbst entspricht; und dass ferner die Fisch-Episode, inso-

1) Buch Tobit 6; 11 und 14, 11.

2) Die Jonas-, die Jesus-, die Alexander- und eine im Koran erzählte Sage werden uns bestätigen, dass der Fisch, der Tobias verschlingen will, in der Tat dem von *Gilgamesch* aus dem Wasser herausgeholten spitzigen Wunder»kraut« entspricht. S. unten und Band II.

fern Tobias beim Baden den Fisch packt und das Heilmittel behält, eine ähnliche Modifikation, wie die Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 680), zeigt.

Hiermit wäre eine Möglichkeit gegeben, für die Entrückung grade des Asarja als eines Xisuthros eine Erklärung zu bringen, ohne dass man sich auf eine Analogie in der Elisa-Elias-Sage zu berufen brauchte (vgl. o. p. 772 f.). Der Schiffer des Xisuthros wird, wie Dieser selbst, auf dem Sintflutberge vergöttlicht und entrückt. Ist also die Szene mit Xisuthros' Entrückung deshalb mit Asarja verknüpft worden, weil Dieser auch den Schiffer darstellt[1])? Und noch eine weitere Möglichkeit taucht jetzt auf. Ist Asarja wirklich auch ein Repräsentant des mit Xisuthros zusammen im fernen Westen wohnenden Schiffers, den *Gilgamesch* in Phönizien trifft und nun bittet, ihm den Weg zu Xisuthros, bezw. ihm zu Xisuthros hinzuzeigen, und mit dem er dann zu Diesem hinüberfährt, dann wäre Gabael in Rages, zu dem Tobias mit Asarja hinreist, der eigentliche entrückte Xisuthros der Tobit-Sage; und dann könnte auch Folgendes aus der Ursage stammen: Als Tobias Asarja trifft, fragt er ihn, ob er, Tobias, mit ihm, Asarja, nach Rages reisen könne und ob er die Gegend(en) kenne, und Asarja antwortet ihm, er kenne den Weg und er habe schon bei Gabael übernachtet.

In der Jäger- und- Hierodulen-Episode des Epos begibt sich der Jäger zu seinem Vater und beklagt sich

1) Diese Kombination würde voraussetzen, dass die Tobit-Sage einmal von der Vergöttlichung oder von der Entrückung des Schiffers oder von Beidem noch Etwas gewusst hat. Das ist aber jedenfalls sehr wohl möglich. Denn wenigstens von der Unsterblichkeit des Schiffers finden sich in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage noch ziemlich deutliche Spuren, und die aus der israelitischen *Gilgamesch*-Sage geflossenen Sagen von Odysseus und Elpenor und Odysseus und Eumäus bieten beide für den Schiffer den Gott Hermes. In der, mit der Jesus-*Gilgamesch*-Sage nahe verwandten Alexander-Sage ist der zu einem Meergotte werdende Andreas der Repräsentant des Schiffers. S. unten die Jesus-Sage nach Johannes und Band II.

darüber, dass *Eabani* die Tiere der Steppe in des Vaters Bereich, Tiere also, die dem Vater gehören, vor seinen, des Jägers, Nachstellungen schützt. Der Vater rät ihm darum, zu *Gilgamesch* hinzugehn und dann mit einer Hierodule zu *Eabani* hinauszuziehn. Der Jäger befolgt den Rat, geht zu *Gilgamesch* hin, holt sich auch auf Dessen Befehl eine Hierodule und zieht nun mit ihr in die Steppe hinaus. Dort lässt er sich mit ihr in der Nähe einer Tränke nieder; und als nun am nächsten Tage *Eabani* zur Tränke hinkommt und trinkt, da sagt Jener zur Hierodule, dass »er es sei« (nämlich Der, den an sich zu fesseln sie mit ihm hinausgezogen sei). Nun entblösst die Hierodule alsbald ihre Reize, und *Eabani* entbrennt in brünstiger Liebe für sie. Sieben Tage lang erfreut er sich dann an ihren Wonnen und wird so seinen Tieren entfremdet, die nun natürlich den Nachstellungen des Jägers schutzlos preisgegeben sind.

Diese Episode des Epos fanden und finden wir in der Saul-Samuel-Geschichte in folgender Gestalt wieder (vgl. o. p. 409 f.): Saul-*Gilgamesch*'s Vater sind die Eselinnen davongelaufen. Darum gebietet er seinem Sohne, dem *Gilgamesch* der Saul-*Gilgamesch*-Sage, einen der Knechte (oder Diener) mitzunehmen[1]) und die Eselinnen zu suchen (um sie wiederzubringen). Saul macht sich infolgedessen mit einem Knechte zusammen auf, findet aber selbst die Eselinnen nicht; indes werden diese doch, während er von Hause abwesend ist, wiedergefunden. In diesem Stück der Saul-Sage ist Saul-*Gilgamesch* also vor Allem der Jäger des Epos (s. o. p. 410). In derselben Episode aber, zu der das Stück gehört, stellt derselbe Saul-*Gilgamesch*, insofern er mit dem Knecht, als einem Repräsentanten der Hierodule, zusammen zum Wohnort Samuel's gelangt, dort von Diesem gesalbt wird etc., zugleich, dem Schema gemäss, den *Eabani* dar, der mit der Hierodule nach Erech zu *Gilgamesch*

---

1) I Sam. 9, 3.

hinzieht etc. (s. o. p. 406 ff.); und demnach enthält der Umstand, dass sich dem Saul ein Knecht anschliesst (ein Knecht nämlich, welcher der Hierodule des Epos entspricht), und dass Saul dann mit dem Knechte zusammen ist, auch die Begegnung und das Zusammensein *Eabani*'s mit der Hierodule in sich (s. o. p. 406); die Begegnung und das Zusammensein, deren Reflex einem Reflex von der Reise des Jägers und der Hierodule eigentlich unmittelbar folgen müsste. Nun aber erzählt die Tobit-Sage (vgl. o. p. 766): Um zehn ihm gehörige Talente Silbers wiederzubekommen, befiehlt Tobias-*Gilgamesch*'s Vater Diesem, seinem Sohne, nach Rages zu reisen, sich aber vorher einen Reisegefährten zu suchen. Tobias findet einen Mann, der sich Asarja nennt, und macht sich mit ihm auf den Weg. Wie sie nun in die Nähe von Ekbatana kommen, sagt Asarja dem Tobias, dass in der Stadt eine begehrenswerte, mit ihm verwandte Jungfrau, Namens Sara, wohne, und versichert ihn, dass sie sein Weib werden solle, worauf den Tobias alsbald Liebe für sie erfasst. Im Hause ihres Vaters Raguel, in dem die Beiden dann einkehren, begegnet ihnen zuerst die Sara und führt sie zu ihren Eltern hinein. Sofort nach der ersten Begrüssung wird das Mädchen dann dem Tobias gegeben, und Dieser nach dem Essen zu ihr hineingeführt, und nun wird 14, d. i. zweimal sieben Tage lang Hochzeit gefeiert. Währenddessen reist Asarja auf Tobias' Befehl allein nach Rages weiter, holt das Geld und kehrt nach Ekbatana und dann mit Tobias und Dessen Gattin zusammen nach Ninive zurück.

Es scheint deutlich zu sein: Tobias-*Gilgamesch*'s Vater, der Tobias mit Asarja zusammen auf Reisen schickt, um die zehn Talente wiederzuholen, ist, wie Saul-*Gilgamesch*'s Vater, der Saul mit dem Knechte ausschickt, um die entlaufenen Eselinnen zu suchen, ein Repräsentant des Vaters des Jägers, so gut wie Isaak, der Vater Esau's und Jakob-*Gilgamesch*'s, wie Abraham, der Vater Ismael's und

Isaak-*Gilgamesch*'s, und wie Manoah, der Vater Simson-*Gilgamesch*'s (o. p. 410); Tobias-*Gilgamesch* spielt, wie Saul-*Gilgamesch*, insofern ihn sein Vater aussendet, um Etwas zurückzuholen, die Rolle des Jägers, darnach aber, indem er die Sara als die Hierodule des Epos heiratet, die Rolle des *Eabani*, Dies also in Uebereinstimmung mit dem Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sage (vgl. zuletzt o. p. 760); Asarja ist in der in Rede stehenden Episode zuerst, als Tobias' Begleiter, wie Saul's Knecht, ein Repräsentant der Hierodule, darnach aber, als Der, welcher das Geld zurückbringt, das für die jagdbaren Tiere eingetreten ist, ein Repräsentant des Jägers; Sara entspricht, als die von Tobias Geheiratete, auch der Hierodule; das Geld des Tobit ist aus den Tieren des Epos geworden; und endlich sind die Verheiratung der Sara mit Tobias und die 14-, d. i. 2×7-tägige Hochzeit auch ein Echo von dem siebentägigen Verkehr *Eabani*'s mit der Hierodule (vgl. o. p. 391). Damit ist zugleich gesagt, dass Tobias' erste Begegnung und seine fast unmittelbar darauf erfolgende Vereinigung mit der Sara Gegenstücke u. A. auch zu ähnlichen Vorgängen in Midian, in Haran, noch einmal in Haran und beim Brunnen *Be'ēr-lachai-rō'ī* in der Moses-, der Jakob- und der Isaak-*Gilgamesch*-Sage sind (s. dazu o. p. 133, p. 225 f. und p. 346 ff.). Möglich, dass die zwei Züge der Tobit-Sage: dass Asarja, mit Tobias in die Nähe von Ekbatana, der Stadt der Sara, gelangt, dem Tobias von ihr erzählt, und der, dass Tobias nun alsbald Liebe zu ihr fasst, auch in der Ursage wurzeln. Worauf sie zurückzuführen wären, falls sie zu einer Hierodulenepisode gehörten, ersieht man aus dem Gesperrten auf p. 777. Vgl. o. p. 349.

Oben (p. 767 f. und p. 774 f.) haben wir nun aber in der Reise nach Rages auch schon ein Echo von *Gilgamesch*'s und *Eabani*'s Zug gegen *Chumbaba*, wie auch von *Gilgamesch*'s Wanderung und seiner und des Schiffers Fahrt zu Xisuthros hin erkannt, und in Sara eine geraubte und befreite *Ischtar* — wie auch eine buhlerische *Ischtar* der *Ischtar*-

Episode. Folglich entspricht Sara, ausser der Letzteren, 1. der Hierodule und 2. der befreiten *Ischtar*. Dgl. kann uns indes keineswegs überraschen. Denn ganz Aehnliches fand sich bereits mehrfach, nämlich in den südisraelitischen *Gilgamesch*-Sagen von Moses, Jakob und Isaak (s. o. p. 133; p. 229 ff., p. 294 f. und p. 315; p. 351 ff.). Wie sich aber die, partielle oder totale, Identifizierung in diesen Sagen zu der analogen in der nordisraelitischen Tobit-Sage verhält, ob die Identifizierung in dieser ganz unabhängig von der in jenen ist, ob sie in allen auf einer gemeinsamen Entwicklung beruht, oder ob eine Kontamination mit im Spiele gewesen ist, vermag ich noch nicht zu sagen[1]). Wenn in der Jakob- und der Simson-Sage der siebentägige Verkehr *Eabani*'s mit der Hierodule als eine siebentägige Hochzeit erscheint (s. o. p. 391), so mag übrigens in Tobias' 14-, d. i. 2 × 7-tägiger Hochzeit mit Sara noch eine Hindeutung darauf zu sehen sein, dass Diese nicht nur eine Frau im Epos (nämlich die Hierodule oder die befreite *Ischtar*) repräsentiert, die in der israelitischen Sage zu einer Gattin des *Gilgamesch* geworden ist: Jakob feiert zuerst sieben Tage lang Hochzeit mit Lea, seiner »Hierodule«, und heiratet sofort darnach Rahel, seine »befreite *Ischtar*« (s. o. p. 229 ff.).

Ehe Tobias den Auftrag erhält, nach Medien zu reisen, ist sein Vater Tobit der Mittelpunkt der Sage. Von ihm wird erzählt, dass der König Sanherib ihn töten will, weil er heimlich die Leichname von Leuten begräbt, die Jener hat töten lassen. Er entflieht deshalb, darf aber nach dem Tode des Königs zurückkehren[2]). Aehnliches wird von Moses-*Gilgamesch*, Jerobeam-*Gilgamesch* und dem Edomiter Hadad, doch wohl auch einem *Gilgamesch*, berichtet: Moses, Jerobeam und Hadad kehren nach dem Tode des Königs, der ihr Leben bedroht

1) Vgl. weiter unten, und ferner unten die Jesus-Sage nach Johannes.

2) Buch Tobit 1.

hat, in ihre Heimat zurück (o. p. 210 und p. 221)[1]). Moses flieht, nachdem er einen Aegypter erschlagen (s. o. p. 528) und heimlich verscharrt hat[2]), Tobit, weil er Getötete heimlich begraben hat[3]). Also scheinen Tobit's edle Taten der Rest von einem Verbrechen zu sein.

Wenigstens in der Moses- und in der Jerobeam-Sage ist nun die Flucht ein Reflex der Flucht *Eabani*'s in die Wüste (s. o. p. 134 und p. 210), und diese ist, wie Jedem erinnerlich sein wird, in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage auf den *Gilgamesch* übertragen worden (s. zuletzt o. p. 760 u. vgl. o. p. 778). Also wäre Tobit anscheinend ein *Gilgamesch*, und somit ein zweiter *Gilgamesch* neben Tobias, und wären folglich auf den Vater eines *Gilgamesch* Erlebnisse des Helden selbst übertragen worden? Warum auch nicht? Derartige Verdoppelungen oder Uebertragungen sind ja häufig genug von uns festgestellt worden; sodass wir also, um Dgl. oder doch die Möglichkeit von Dgl. in unsrer Sage nachzuweisen, der Verpflichtung überhoben wären, Dessen Ursache oder Ursachen aufzudecken. In unserem Falle liegt übrigens die Ursache anscheinend auf der Hand: Tobias-*Tōbijjā-Gilgamesch* und sein Vater Tobit-*Tōbīt* haben ganz ähnliche Namen.

Nun flieht *Eabani* und kehrt zurück, nachdem er die Hierodule zum ersten Male gesehen und dann genossen hat und hierauf mit ihr nach Erech gezogen ist, und vor *Gilgamesch*'s und seinem Zuge nach Elam; Tobit aber flieht und kehrt zurück vor Reflexen von beiden Episoden. Also eine neue anscheinend bedenkliche Abweichung, die unsre Identifizierung zweifelhaft zu machen scheint. Aber die zwei Episoden sind ja in der Tobit-Sage zu éiner verschmolzen worden (o. p. 767 f., p. 775 ff. und p. 766); und wenn somit diese Sage damals, als sich die Verschmelzung vollzog, noch *Eabani*'s Wüstenflucht erhalten hatte, so musste

---

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

2) Exodus 2, 12 ff. 3) Buch Tobit 1, 18 f.

diese notwendigerweise aus ihrem alten Platze herausgedrängt, und, falls nicht aufgegeben, hinter oder vor das Verschmelzungsprodukt gestellt werden. So erklärt sich zunächst, dass Tobit's Flucht vor Tobias' Reise und den Vorbereitungen dazu erzählt wird; so übrigens vielleicht auch, dass sie nicht von Tobias erzählt wird. Doch müssen wir darauf verzichten, hier einen Erklärungsversuch vorzubringen.

Tobit's Flucht vor Sanherib soll nach oben p. 779 f. der Mosis, der Jerobeam's und der Hadad's vor einem Pharao, Salomo und David entsprechen, und Tobit's Rückkehr nach Sanherib's Tode und Asarhaddon's Regierungsantritt der Rückkehr der oben genannten drei nach dem Tode des ihnen feindlichen Königs und dem Regierungsantritt seines Nachfolgers. Wenn darum (nach o. p. 214 f.) die zwei Pharaos der Moses-Sage, Salomo und Rehabeam in der Jerobeam-, und darum wohl ebenso David und Salomo in der Hadad-Sage auch die Schlange im Schlangen- und-Löwen-Mythus repräsentieren, so scheint Dasselbe von Sanherib und Asarhaddon in der Tobit-Sage gelten zu müssen.

Nun könnte man mir zugeben, dass Alles, was ich oben über Tobit's Flucht und Rückkehr vermutet habe, einwandfrei sei, zugleich aber hervorheben, dass das Motiv des feindlich gesinnten Königs, vor dem der *Gilgamesch* flieht und nach dessen Tode er zurückkehrt, ausser in der Tobit-Sage bisher nur in Sagen aus Mittel- oder Süd-Palästina und Edom, südlich von Palästina, gefunden sei, und daraus schliessen, dass es in der Tobit-Sage als eine Entlehnung zu gelten habe[1]). Die Zulässigkeit einer solchen Ansicht scheint allerdings unanfechtbar. Indes spricht für die Bodenständigkeit des Motivs in der Tobit-Sage doch schon der Umstand, dass die Wüstenflucht *Eabani*'s sonst nicht in ihr vertreten ist. Ferner aber gewiss, dass die Elisa-Elias-Sage aus dem Stamme Manasse, also einem

---

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

Stamme, dessen Wohnsitze nicht weit von der Heimat der Tobit-Sage abliegen, wenigstens Etwas bietet, das sich mit der in Rede stehenden Motivreihe zum Teil deckt: Elias flieht als *Eabani*, der in die Wüste entweicht (o. p. 586 ff.), vor der Gattin seines Landesherrn Ahab in die Wüste. Und darnach kehrt er zwar nicht grade nach Dessen Tode zurück, doch aber mit dem Auftrage, Jehu zum Könige auf Ahab's Tron zu salben![1]). Dieses letztere Motiv, das in dieser Gestalt in einer Wüstenfluchtepisode ganz deplaziert erscheint, könnte nun aber zusammen mit der Veranlassung zu Elias' Flucht, dieser Flucht selbst und der Rückkehr eine Spielform der uns beschäftigenden Motivreihe sein. Und darum dürfen wir noch auf einen anscheinend belanglosen Umstand aufmerksam machen, der vorläufig grade nur zwischen Tobit's Flucht und der des Elias vermittelt: 40 Tage lang fastet Elias, bis er zum Horeb gelangt und darnach wieder zurückkehrt (o. p. 588); und andrerseits vergehen keine 50 Tage nach der Flucht Tobit's, bis der König Sanherib getötet wird, infolge welches Ereignisses Tobit zurückkehren darf und auch zurückkehrt[2])[3]).

Wir haben oben die Tobit-Sage bis zur Entrückung des Asarja verfolgt. Mit dieser schliesst sie jedoch nicht ab. Wir hören nämlich noch, dass der alte Tobit, indem er sich auf den Propheten Jonas beruft, seinem Sohne Tobias die Zerstörung Ninive's prophezeit und ihm den Rat gibt, nach Medien zu fliehen, sobald er, Tobit, und sein Weib gestorben seien; und dass Tobias diesem Rate folgt: Er zieht mit seinem Weibe und seinen sechs Söhnen nach Ekbatana zu seinem Schwiegervater Raguel. Und darnach stirbt er dort, nachdem er vorher noch von der Zerstörung Ninive's gehört hat[4]).

Zu einer Sintflutepisode innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehört nun, wie wir festgestellt haben,

---

1) I Kön. 19, 1 ff. und 16. Vgl. o. p. 589 Anm. 3. 2) Buch Tobit 1, 21 f.
3) Vgl. unten die Jesus-Sage. 4) Buch Tobit 14.

noch oft genug, als ein Wiederhall des Untergangs der Stadt des Xisuthros, bezw. dieser und aller anderen Städte der Erde, eine Katastrophe, die über eine Stadt, oder ein feindliches Heerlager, oder speziell die Mauern einer Stadt, oder einen Tempel, auch einmal über mehrere Städte, hereinbricht (s. o. p. 197 und p. 208, p. 160 ff., p. 372 f., p. 722 ff., p. 598 f. und p. 618 f., p. 396, p. 298 ff., p. 329: Babylon, Jericho, Gibea, ein Philister- und ein Midianiter-Lager, die Mauern von Aphek, der Tempel in Gaza; Sodom, Gomorra, Adma und Zeboim). Für die Ursage ist es wesentlich, dass vor Allem eine Familie, nämlich Xisuthros mit seinen Angehörigen, sich aus ihrer, dem Untergange geweihten Stadt rettet; und in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen fanden wir oben eine lange Reihe deutlichster Reflexe hiervon (o. p. 146, p. 160 ff., p. 190 ff. und p. 207 f., p. 241 ff., p. 290 f. und p. 310, p. 301 f. [und p. 330], p. 355, p. 381, p. 431, p. 439 ff. und p. 476, p. 599 und p. 618 f.). Und dieser Xisuthros der Sintflut ist, wie wir sahen, auch mit dem *Gilgamesch* verschmolzen worden (s. zuletzt o. p. 765). Endlich müssen wir noch daran erinnern, dass die Sintflutkatastrophe dem Xisuthros vorher von dem Gotte *Ea* angekündigt wird, und dass die israelitische *Gilgamesch*-Sage auch dávon noch deutliche Reflexe zeigt (s. o. p. 173 und p. 303; vgl. o. p. 197).

Hieraus dürfte zu schliessen sein, dass Tobias-*Gilgamesch*'s und seiner Familie Flucht áus Ninive, der Stadt, in der er wohnt, und nách Medien, dem Abtreiben der Arche mit Xisuthros und seiner Familie darin und deren Landung auf dem Sintflutberge entspricht, und dass die vorherige Ankündigung der über Ninive hereinbrechenden Katastrophe auf die vorherige Ankündigung der Sintflut durch *Ea* zurückgeht; dass also auch Tobias-*Gilgamesch* den Xisuthros der Flut absorbiert hat, und dass Tobit als Warner wohl dem Gotte *Ea* entspricht; und dass endlich die von der furchtbaren Katastrophe getroffene Stadt Ninive, die Hauptstadt des assyrischen Reiches, in der Tobit-Sage

ebenso die babylonische Sintflutstadt vertritt, wie wohl Babylon, die Hauptstadt des babylonischen Reiches, in den Sagen von Daniel und Josua III! Ninive, dessen Zerstörung seiner Zeit die ganze vorderasiatische Welt, wie kaum Etwas zuvor, erschüttert und als ein gewaltiges göttliches Strafgericht noch lange im Gedächtnis der Menschen nachgezittert haben muss![1]). Man darf nun die Frage aufwerfen, ob in der Tobit-Sage das assyrische Ninive direkt die Stadt des babylonischen Sintfluthelden vertritt, oder ob es ein Ersatz für eine palästinensische oder doch in der Nähe von Palästina liegende Stadt ist, die zunächst an die Stelle der babylonischen Sintflutstadt getreten wäre. Da in der Tobit-Sage die *Chumbaba*-Stadt und der Sintflutberg beide in Medien liegen (o. p. 767 f. und p. 783), also östlich vom Tigris, ebenso wie in der Ursage, so ist man versucht anzunehmen, dass das assyrische Ninive nicht nur zufälligerweise eine babylonische Stadt vertritt, dass es also direkt an deren Stelle getreten ist. Indes sahen wir ja oben p. 768, dass in der Tobit-Sage wenigstens das *Chumbaba*-Land vielleicht nur zufälligerweise, ebenso wie in der Ursage, östlich vom Tigris liegt. Denn, dass es grade Medien ist, daran soll ja vielleicht der Name des Asmodäus schuld sein. Doch erklärt ein derartiger Zufall nicht, dass in der Tobit-Sage auch der »Sintflutberg«, wie in der Ursage, östlich vom Tigris liegt[2]). Vgl. hierzu die eine Abraham-Sage, in der Elam das *Chumbaba*-Land geblieben zu sein scheint, und Babylonien das Land, das der *Gilgamesch* nach dem Tode des *Eabani* verlässt, um westwärts zu wandern; die Daniel-Sage, nach der der Xisuthros Daniel in Babylonien lebt; und die Geschichte von Josua III und Esra, in der Babylonien noch das Land

1) Vgl. unten die Jonas-Sage.

2) Auffälligerweise ist in derselben Jonas-Sage, in der ebenfalls Ninive die Sintflutstadt ist, Tarsis im äussersten Westen das im äussersten Westen gedächte Xisuthros-Land der Ursage.

zu sein scheint, von dem Xisuthros während der Sintflut in seinem Schiffe fortgetrieben wird (o. p. 324 ff. und p. 189 ff.)

Besondere Hervorhebung verdient noch, dass Tobias-*Gilgamesch*, als Derjenige, der die Sintflutstadt Ninive vor ihrer Zerstörung mit seiner Familie verlässt, der, oder besser: ein Sintflutheld der Tobit-Sage ist. Denn Das konnten wir ja von vornherein erwarten, und durften darum mit Recht o. p. 772 daran Anstoss nehmen, dass nicht er, sondern Asarja als ein Xisuthros entrückt wird. In Ekbatana, dem Ziel von Tobias' Flucht, stirbt Dieser nun anscheinend kurz nach der Zerstörung Ninive's als einer Sintflutstadt. Das scheint also ein Reflex, und dann zwar ein zweiter Reflex, von der Entrückung des Xisuthros auf dem Sintflutberge zu sein. Scheint es aber vermutlich nur zu sein. Denn wenn Ekbatana den Sintflutberg vertritt und Xisuthros' Entrückung auf Asarja übertragen ist, Was bleibt dann dem Tobias übrig, als grade in Ekbatana zu sterben, zu sterben, wie es das Loos aller Menschen ist? Es könnte also Asarja's Entrückung sehr wohl eine Ergänzung zu Tobias' Auswanderung nach Medien bilden. Indes doch — ist die Entrückung ein Echo von Xisuthros' Entrückung auf dem Sintflutberge, und ist einmal statt des Asarja Tobias-*Gilgamesch* (oder doch ein Vorgänger von ihm in seiner Sage) entrückt worden, dann findet mutatis mutandis auf diese Entrückung genau Dasselbe Anwendung, was wir oben p. 609 f. über Elias-*Eabani*'s Entrückung, statt einer des Elisa-Xisuthros, sagen mussten: sie setzt eine ältere Form der Sage mit einer Wiederkehr nach der Entrückung, und dazu vermutlich auch mit einer zweiten Entrückung ohne eine Wiederkehr als Abschluss von des *Gilgamesch*-Xisuthros Erdenwallen voraus. Darnach könnte Asarja's Entrückung eine solche Entrückung sein[1]), nicht aber etwa Tobias' Tod nach seiner

[1]) Die Jesus-Sage nach Johannes macht es aber viel wahrscheinlicher, dass Asarja's Entrückung jedenfalls auch ein Gegenstück zum Verschwinden eines Xisuthros mitten in einer *Gilgamesch*-Sage ist.

Auswanderung nach Ekbatana, da diese ja, als ein Echo der Archenfahrt zum Sintflutberge hin, ursprünglich mitten in der Tobit-Sage erzählt worden sein muss (s. zuletzt o. p. 598 ff.).

Dass nun diese Auswanderung jetzt im Schlussteil der Tobias-Sage berichtet wird, ist begreiflich genug: Zwei Episoden, zwischen denen sie einmal erzählt worden sein muss — ein Reflex der Hierodulenepisode (s. o. p. 775 ff.) und einer der *Chumbaba*-Episode (s. o. p. 767 f.) — sind ja (s. o. p. 766) mit einander verschmolzen worden. Ward dabei nun die Sintflutepisode herausgedrängt, so konnte sie, falls sie nicht fallen gelassen wurde, so gut hinter die übrige Sage geschoben werden, wie die auf ganz analoge Weise herausgedrängte »Wüstenflucht« der Tobit-Sage, die einmal unmittelbar vor deren Sintflutepisode gestanden hat, vor fast die ganze übrige Sage gestellt worden ist (s. o. p. 780 f.). Von den beiden herausgedrückten Episoden hätte demnach die erste einen neuen Platz im Anfang und die zweite am Ende der übrigen Sage gefunden, sodass sich also in den neuen Plätzen noch die Lage der alten zu einander wiederspiegelt.

Oben p. 773 ff. haben wir ausser der soeben besprochenen Verschmelzung zweier Episoden eine zweite innerhalb der Tobias-Sage festgestellt, nämlich eine Verschmelzung der »Westfahrt« des Tobias-*Gilgamesch* mit seinem »*Chumbaba*-Zuge« und ihm unmittelbar Folgendem, und damit zugleich mit seiner Hierodulenepisode. Auch diese Verschmelzung konnte eine Herausdrängung der Stücke zwischen den mit einander verschmolzenen Episoden zur Folge haben. An den genannten Stücken hat nun aber, im Unterschiede von den oben besprochenen herausgedrängten Teilen, die Sage offenbar kein unwandelbares gleichmässiges Interesse gehabt. Denn sie sind zum Teil aus der Sage verschwunden; und Das ist vielleicht ein weiteres Zeugnis für die Richtigkeit unsrer Analyse: Tobias begibt sich mit Asarja auf die Reise und kehrt mit ihm zurück, als ein *Gilgamesch*, der mit *Eabani* nach dem Osten zieht und von da zurück-

kehrt, und als ein *Gilgamesch*, der mit dem Schiffer von Phönizien westwärts fährt und mit ihm aus dem Westen zurückkehrt; und Asarja wird nach Tobias' und Asarja's Heimkehr entrückt, als ein nach der Heimkehr vom Ostzuge sterbender *Eabani* und als ein (nach der Heimkehr von der Westfahrt) verschwindender *Gilgamesch*-Xisuthros (und deshalb vielleicht weiter als ein mit *Gilgamesch* zusammen aus dem Westen gekommener Schiffer des Xisuthros; s. o. p. 769, p. 785 f. und p. 775); es fehlt aber der Tobias-Sage auch grade Das, was sich zwischen *Eabani*'s Tod und *Gilgamesch*'s Westfahrt ereignet, nämlich vor Allem sein Zusammentreffen mit den Skorpionriesen und das mit der *Sidūri*!

Soweit von der Geschehnissen der Tobit-Sage. Was sich aus ihnen erschliessen lässt, wird nun durch Namen für verschiedene darin auftretende Personen bestätigt.

Eine Persönlichkeit des Namens Asarja soll nach unsern Ergebnissen auch der *Eabani* der Tobit-Sage sein (o. p. 769). Dieser Name bedeutet nun: »Jahve hat geholfen«; ein Synonym des Namens, Eleasar, bezeichnet aber wohl fraglos in zwei Fällen grade einen *Eabani* (o. p. 185 f.), und vermutlich ist ein Mann mit dem Namen Esra, der eine Kurzform so gut von Eleasar, wie von Asarja sein könnte, auch grade ein *Eabani* (o. p. 192).

Wenn somit Asarja nicht nur ein *Eabani* ist, sondern auch die Hierodule, den Jäger, den Schiffer, Xisuthros auf dem Sintflutberge und den entrückten Xisuthros im Epos vertritt (o. p. 778, p. 774, p. 769 ff. und p. 774), so dürfte vor Allem der mit dem Namen Asarja synonyme, oben genannte *Eabani*-Name Eleasar lehren, dass Asarja von Haus aus den *Eabani* der Tobit-Sage bezeichnet[1]).

Ferner soll ein Weib mit dem Namen Sara die befreite *Ischtar*, zugleich freilich die buhlerische *Ischtar* und die Hierodule der Tobit-Sage sein (s. o. p. 767, p. 768

1) S. unten die Jesus-Sage.

und p. 778 f.), ebenso heisst aber die befreite *Ischtar* der Abraham-*Gilgamesch*-Sage (s. o. p. 289 f.). Raguel heisst endlich der Vater unsrer Sara-*Ischtar* (o. p. 766 f.), ebenso aber derjenige Zippora's, der Hierodule und der befreiten *Ischtar* der Moses-Sage (s. o. p. 133). Also in der Tobit-Sage drei Namen für drei Personen, die nach unsrer Analyse zwei Personen mit gleichem und einer mit einem synonymen Namen in anderen *Gilgamesch*-Sagen entsprechen sollen, ohne dass aber ein solches Verhältnis direkt erkennbar wäre. Denn Was hat wenigstens in der uns jetzt vorliegenden Gestalt ihrer Sagen Reguel-Raguel I, der Vater von sieben Töchtern, mit Reguel II, dem Vater nur einer Tochter, gemein, abgesehen allein von Zügen wie dem, dass er eine Tochter verheiratet? Was Sara I mit Sara II, abgesehen allein von Zügen wie dem, dass sie schön ist, oder dem, dass sie verheiratet wird? Was endlich gar Asarja mit Eleasar I und II, sowie Esra im A. T., abgesehn davon, dass er ein Mann ist? Dieser Sachverhalt wäre einer etwaigen Annahme, dass die drei in Rede stehenden Namen der Tobit-Sage lediglich Rupffäden aus den Sagengeweben mit entsprechenden Namen sind, wenig günstig; vielmehr erweist er sie gewiss als ursprüngliche Bestandteile der Tobit-Sage und beweist damit zugleich die Richtigkeit meiner Analyse.

Insbesondere interessiert uns darum der Name Raguel für den Vater der Sara. Denn oben p. 485 glaubten wir schliessen zu dürfen, dass von den drei in der Moses-Sage mit einander wechselnden Namen, nämlich Reguel, Jethro und Hobab, der letztgenannte dem des *Chu(m)baba* entspreche, der Name Jethro aber ursprünglich einen Priester bezeichnet habe, der von einem Manne Namens Reguel verschieden gewesen wäre, und dass endlich dieser Name Reguel den Schwiegervater Moses-*Gilgamesch*'s und Vater einer »Hierodule« und »befreiten *Ischtar*« bezeichnet habe. Die Tobit-Sage bestätigt Dies nun. Denn ihr Raguel tritt nur als Tobias-*Gilgamesch*'s Schwieger-

vater und Vater einer »Hierodule« und »*Ischtar*« auf, nicht aber etwa zugleich als Priester oder gar als *Chumbaba*.

Von den Personennamen der Tobit-Sage finden sich noch ein vierter und ein fünfter in anderen bereits besprochenen *Gilgamesch*-Sagen wieder, nämlich Debora und Hanna: Debora heisst 1. die Mutter von Tobit's Vater[1]) und 2. die Amme der Rebekka, und Diese ist vermutlich eine Repräsentantin der Hierodule (o. p. 352)[2]); während Hanna (Anna) 1. die Mutter des Tobias-*Gilgamesch*[3]) und 2. die Mutter Samuel-*Eabani*'s (o. p. 411) heisst[4]). Dass die beiden Namen in den je zwei Sagen, in denen sie erscheinen, bodenwüchsig sind, und so ein weiteres Argument dafür liefern, dass die Tobit-Sage wirklich eine *Gilgamesch*-Sage ist, lässt sich nun gewiss nicht schlechtweg verneinen. Indes steht ihrer Verwertung durch uns doch vorderhand im Wege, dass sie in den je zwei Sagen verschiedene Personen bezeichnen.

Wenn man freilich bedenkt, dass *Gilgamesch* und *Eabani* gewiss auch deshalb als Brüder gelten, weil Beide von der Muttergöttin *Aruru* geschaffen sind (o. p. 4), übrigens zugleich wohl deshalb, weil *Eabani* von *Gilgamesch*'s Mutter an Sohnes Statt angenommen worden ist; ferner bedenkt, dass deshalb wohl auch Moses-*Gilgamesch* und Aaron-*Eabani* Brüder sind, und in Jakob's *Chumbaba*-Episode die zwei Brüder Simeon und Levi gegen Sichem kämpfen (s. o. p. 237 f.)[5]); und endlich berücksichtigt, dass Hanna, die Mutter Samuel-*Eabani*'s, sich deutlich als eine *Aruru* zeigt (s. o. p. 411), so scheint es leicht, wenigstens zwischen dieser Hanna und Tobias-*Gilgamesch*'s Mutter Hanna zu vermitteln. Vielleicht ist dabei auch der Name Hananja für Asarja-*Eabani*'s Vater[6]) verwertbar.

1) Buch Tobit 1, 8.

2) Vgl. in Band II die Sage von Barak aus Naphthali.

3) Buch Tobit 1, 9 u. s. w.

4) Vgl. unten die Jesus-Sage.

5) Vgl. in Band II die Menelaus-Agamemnon-Sage.

6) Buch Tobit 5, 13.

Auch die Tobias-Geschichte stellt sich somit als eine reine israelitische *Gilgamesch*-Sage heraus; ein Resultat, das erfreulicher Weise nicht mit einer herkömmlichen Annahme im Streite liegt. Ich wüsste wenigstens Nichts davon, dass sich noch heutzutage ernsthafte Gelehrte für eine Geschichtlichkeit der Tobias-Geschichte erwärmten.

Wir können die Tobit-Sage nicht verlassen, ohne noch zum Schluss die Frage erörtert zu haben, wo die Sage heimisch ist. Denn sie ist, wie unsre Analyse der Jesus-Sage zeigen wird, anscheinend von grosser Tragweite.

Wir haben oben bis auf Weiteres die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen fast immer dén Stämmen zugewiesen, denen ihre Hauptfigur angehört oder in deren Gebiet sie ihren Stammsitz hat; und aus der Art des zwischen den einzelnen Sagen bestehenden verwandtschaftlichen Verhältnisses werden wir später den Schluss ziehn dürfen, dass wir damit wenigstens in der Hauptsache vollauf im Rechte gewesen sind. Tobit ist nun vom Stamme Naphthali; also müssen wir nach unserem Grundsatz die Sage von ihm vorderhand für eine des Stammes Naphthali erklären. Indes scheint Das nicht unbedenklich zu sein. Denn die Tobit-Sage berührt sich in einer Reihe von Zügen grade mit südisraelitischen Sagen, und zwar in solchen Zügen, die sich erheblich vom Original entfernen oder gar im Original überhaupt nicht vorhanden sind: 1. Tobit's Flucht und Rückkehr ähneln vor Allem der Flucht und der Rückkehr des Edomiters Hadad, des Leviten Moses, des Ephraimiten Josua und des Manassiten Elias, aber der Flucht und Rückkehr des Letzteren doch erheblich weniger, als den entsprechenden Begebenheiten in den anderen drei Sagen (s. o. p. 779 ff.). 2. Der Jäger und die Hierodule des Epos erscheinen in der Tobit-Sage als der *Gilgamesch* Tobias mit einem männlichen Begleiter, ganz ähnlich wie sonst nur noch in der Sage von dem Benjaminiten Saul

(o. p. 776 ff.). Während, 3., in der Ursage der Jäger und die Hierodule hinausziehn, um dem Jäger wieder das Einfangen des Wildes möglich zu machen, sollen Tobias-*Gilgamesch* und sein Begleiter Etwas zurückholen, das dem Vater des Tobias-*Gilgamesch* gehört; abermals ganz ähnlich, wie grade und nur in der benjaminitischen Saul-Sage (o. p. 776 f.). 4. Tobias-*Gilgamesch* wird vor seiner Abreise nach Medien, auch als ein Repräsentant des Jägers im Epos, von seinem Vater ermahnt, sich kein Weib aus fremdem Stamme zu nehmen, und dieser ermahnende Vater ist blind[1]); in ganz ähnlicher Weise aber befiehlt in einer entsprechenden Episode der südisraelitischen Jakob-Sage der blinde Isaak seinem Sohne vor Dessen Aufbruch nach Syrien, sich von dort ein Weib aus seiner Verwandtschaft zu holen; und ganz Aehnliches bietet grade, und sonst nur noch, die südisraelitische Isaak-Sage[2]) (vgl. o. p. 349 f.). 5. Zu dem Zuge, dass Sara dem Tobias-*Gilgamesch* in der Tür ihres Elternhauses begegnet und ihn zu ihren Eltern führt, finden sich grade und nur in den südisraelitischen Sagen von Moses und Jakob (wie auch von Isaak) Gegenstücke (o. p. 346 f.). 6. Der Vater einer Hierodule und *Ischtar* heisst in der Tobit-Sage Raguel, wie sonst nur in der südisraelitischen Sage von dem Leviten Moses (o. p. 788 f.). 7. Eine *Ischtar* heisst in der Tobit-Sage Sara, wie sonst nur noch in der südisraelitischen Sage von Abraham (o. p. 787 f.). 8. In der Tobit-Sage sind die Hierodule und die befreite — wie auch die buhlerische — *Ischtar* zu einer Person verschmolzen, wie in ganz gleicher Art nur noch in der südisraelitischen Moses-Sage (o. p. 779).

All' Dies ist allerdings auffallend und scheint kategorisch für eine südisraelitische Heimat der Tobit-Sage zu sprechen, beweist aber in Wirklichkeit in dieser Hinsicht Wenig oder Nichts.

---

1) Buch Tobit 4, 12 f. und 2, 10. 2) Genesis 28, 1 f. und 24, 3 f.

Was zunächst Punkt 1 anbelangt, so reicht die nordisraelitische Elias-Sage vielleicht aus, um uns die Sage von Tobit's Flucht und Rückkehr als eine nordisraelitische begreiflich zu machen (vgl. o. p. 782). Uebrigens ist doch zu berücksichtigen, dass auch die Jesus-Sage aus Nord-Israel, ebenso wie die Tobit-Sage und ganz ähnlich wie die Sagen von Hadad, Moses und Jerobeam I, von einer Flucht vor dem Landesherrn und einer Rückkehr nach Dessen Tode erzählt, einerlei, ob Dies zum Urbestand der Sage gehört oder Lehngut ist (s. u. die Jesus-Sage). Punkt 2 besagt deshalb Wenig, weil Tobias und Asarja nicht nur dem Jäger und der Hierodule, sondern auch *Gilgamesch* und *Eabani* und dazu noch *Gilgamesch* und dem Schiffer, bezw. Xisuthros entsprechen, sodass also die Vertretung des Jägers und der Hierodule durch Tobias und Asarja die Folge einer ganz sekundären Identifikation des Jägers und der Hierodule mit dem *Gilgamesch* und dem *Eabani* der Tobit-Sage sein könnte. Und, da Tobias jedenfalls von Haus aus ein *Gilgamesch* und Asarja aller Wahrscheinlichkeit nach von Haus aus ein *Eabani* ist, so dürfen wir das »sein könnte« gewiss durch »ist« ersetzen. Dann wäre aber die Berührung mit der Saul-Sage, in welcher der dem Asarja entsprechende Knecht keineswegs ein *Eabani* ist, rein zufällig, und für die Frage nach der Heimat der Tobit-Sage bedeutungslos. Was Punkt 3 anlangt, so ist dazu doch zu berücksichtigen, dass in der Ursage das Wild auf der Trift lebt, die dem Vater des Jägers gehört, dass also in der Ursage auch das Wild selbst Eigentum dieses Vaters ist. Denn Das erlaubt durchaus die Annahme, dass bereits in einem Prototyp aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen der Jäger, bezw. sein Vertreter ausgeschickt worden ist, um etwas seinem Vater Gehöriges — und zwar ursprünglich Tiere — zurückzubringen. Folglich spricht der ähnliche Tatbestand in der Saul- und in der Tobit-Sage keineswegs grade für eine südliche Heimat der letzteren[1]).

1) Dass Odysseus-*Gilgamesch* von seinem Vater ausgesandt wird, weil

Die unter 4 und 5 erwähnten Koinzidenzen könnten sehr wohl einfach auf Abfärbung beruhen. Und — Dies zu Punkt 6 — Reguel könnte einmal der Name für den Vater der Hierodule (und der befreiten *Ischtar*) in einem Prototyp aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen gewesen sein, und darum — noch — sowohl in der südisraelitischen Moses-, wie in der Tobit-Sage vorliegen; und jedenfalls lässt sich ein anderer Name für diesen Vater, der etwa in der Moses- und in der Tobit-Sage durch Reguel verdrängt worden wäre, nicht nachweisen. Ganz Aehnliches gilt — Dies zu Punkt 7 — von dem Namen Sara, d. i. »Fürstin«, »Herrin«, welcher in der Tobit- und in der Abraham-Sage dieselbe Person bezeichnet. Denn ein Name mit dieser Bedeutung ist nach o. p. 289 f. durch die Ursage bedingt und gehört demnach einer Urform aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen an; und darum trägt denn auch in der, fraglos nordisraelitischen Jesus-Sage die der befreiten *Ischtar* entsprechende Martha (s. unten) einen Namen von gleicher Bedeutung wie Sara. Zu Punkt 8 liesse sich endlich bemerken, dass auch wieder in dieser nordisraelitischen Jesus-Sage (s. unten) die Hierodule wenigstens einmal mit der buhlerischen *Ischtar* identifiziert worden ist. Somit entscheidet keiner der acht Punkte grade für eine süd-israelitische Heimat der Tobit-Sage.

Dass wir nun bestrebt sind, die Tobit-Sage als eine nordisraelitische Sage zu begreifen, hat nicht etwa nur darin seinen Grund, dass Tobit nach dem Tobit-Buche vom Stamme Naphthali sein soll, sondern in gewissen Zügen der Sage, die mit dieser Angabe harmonieren und ganz bestimmt dafür zu sprechen scheinen, dass jene in Nord-Israel, und dann speziell in Naphthali, zu Hause ist: Aus dem Zaubermittel, das *Gilgamesch* bei Xisuthros erhält,

---

Diesem messenische Männer Schafe geraubt haben, scheint Dies zu bestätigen, beweist aber, wenigstens an und für sich, doch Nichts, da die Odysseus-Sage aus Süd-Israel stammt, also aus der Gegend, in der die Saul-Sage heimisch ist. S. dazu Band II.

ist in der Tobit-Sage ein Fisch geworden (s. o. p. 773 ff.), ebenso aber in der Jonas-Sage aus Sebulon in Nord-Israel (s. unten) und in der Jesus-Sage, gleichfalls aus dem nordisraelitischen Sebulon (s. unten), während in der südisraelitischen Jakob-Sage das Zaubermittel durch einen Becher repräsentiert wird (o. p. 276)[1]. Und wie in der Tobit-Sage der nachher als ein *Gilgamesch*-Xisuthros entrückte Asarja in menschlicher Gestalt und wie ein Mensch auf Erden wandelt, obwohl er ein Engel, ein »Sohn Gottes« ist, und wie er als ein »Heiler« auftritt, der die Vertreibung eines Dämons und die Heilung eines Blinden bewirkt (o. p. 769 und p. 769 f.), so wandelt auch grade, und sonst in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen nur noch der nachher entrückte *Gilgamesch*-Xisuthros der nordisraelitischen Jesus-Sage, nämlich Jesus (s. unten), in menschlicher Gestalt und wie ein Mensch auf Erden, obwohl er ein Sohn Gottes ist, und treibt Dämonen aus und heilt ausser anderen Kranken auch Blinde. Wie ferner in der Tobit-Sage Asarja, ehe er als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge verschwindet, sich als ein Freund der Frommen, und darum auch der Mitanwesenden, des Tobit und des Tobias, entpuppt, und Diesen selber mitteilt, dass er ein Solcher sei, und wie er ihnen darnach sagt, dass er zu Dem hinaufgehe, der ihn gesandt habe[2]) (o. p. 770 f. und p. 770), ebenso nennt sich grade, und sonst nur noch in der nordisraelitischen Jesus-Sage deren Xisuthros, nämlich Jesus, an entsprechender Stelle vor seinen Jüngern einen, und damit vor Allem ihren *παράκλητος*, d. i. »Anwalt«, »Fürsprecher«, und sagt ihnen, dass er zu Dem fortgehe, der ihn gesandt habe (s. unten)! Weiter ist, wie in der Tobit-Sage, grade auch in der nordisraelitischen Elisa-Elias-Sage, und von den biblischen

1) Freilich vertritt auch in einer (arabischen) Moses-Sage ein Fisch dieses Zaubermittel (s. Band II). Aber Wer sagt uns, dass diese Sage nicht erst auf Moses übertragen ist? Dass sie grade aus der Alexander-Sage stammt, ist allerdings durchaus nicht so selbstredend, wie vielfach angenommen wird. S. Band II. 2) Buch Tobit 12, 20.

Gilgamesch-Sagen sonst nur in ihr, für den gen Himmel fahrenden *Gilgamesch*-Xisuthros der *Eabani* eingetreten (s. o. p. 769 und p. 772 f., aber auch p. 775). Und endlich ist, ebenso wie in der Tobit-Sage (o. p. 782 ff.), sonst nur noch in der nordisraelitischen Jonas-Sage die Sintflutstadt durch Ninive ersetzt (s. unten). Folglich dürfte die Tobit-Sage fraglos in Nord-Israel, und dann speziell in Naphthali, zu Hause sein. Daraus ergibt sich aber, dass grade nicht weit von dér Ortschaft, welche die Heimat eines Jesus sein soll, bereits vor der Zeit, zu der Dieser geboren sein soll, eine — rein sagenhafte — Jesus-Gestalt ein Gegenstand des Glaubens gewesen ist![1]).

---

1) Ganz Dem Entsprechendes wird sich mit noch weit grösserer Bestimmtheit aus unsrer Analyse der Buddha-Sage ergeben. S. Band II.

Baesa und Jehu.

Die *Gilgamesch*-Sage in Isaschar.

Dass Baesa, König von Nord-Israel, und seine nächsten zwei Nachfolger unter dem Zwange des von uns aufgewiesenen Dynastiewechsel-Schemas (s. o. p. 521) stehn, haben wir bereits oben zur Sprache gebracht (s. o. p. 464 und die Tabelle auf p. 749 f.). Baesa, dem Begründer einer neuen Dynastie, wird wegen seiner Sündhaftigkeit durch den Propheten Jehu die Ausrottung seines Hauses angekündigt. Sein Sohn und Nachfolger Ela regiert nur zwei Jahre und wird dann von Simri ermordet, und Dieser wird König an seiner Statt[1]). Das sich in diesen Dingen offenbarende Schema lassen die *Gilgamesch*-Sagen von den Königen Saul, David, Jerobeam I. und Ahab noch deutlich erkennen (o. p. 460 f., p. 464 f., p. 522 und p. 641 ff.); aber auch in der *Gilgamesch*-Sage von dem Richter Jerubbaal-Gideon, wie ferner in der *Gilgamesch*-Sage von dem Könige Jerobeam II., liess sich das Schema in eindeutigen Fragmenten nachweisen (s. o. p. 741 u. p. 747). Obwohl daher auch König Menahem von Israel und König Manasse von Juda und ihre unmittelbaren Nachfolger sich dem Schema fügen (s. o. p. 464 und p. 748 Anm.), also Könige, die sonst nicht von der *Gilgamesch*-Sage angekränkelt sind, so scheint das Schema doch ein integrierender Bestandteil grade und nur der *Gilgamesch*-Sage zu sein und sich aus ihr heraus entwickelt zu haben[2]). Baesa könnte daher, weil er und

1) I Kön. 15 f.

2) Diese Annahme wird sich unten durch Johannes 21 als richtig erweisen. S. unten die Jesus-Sage.

seine Nachfolger sich nach dem Dynastiewechsel-Schema richten, ein *Gilgamesch* sein. Damit lässt sich nun aber in Einklang bringen, was sonst von ihm berichtet wird:

1. heisst der Vater des Propheten Jehu, der dem Baesa wegen seiner Sündhaftigkeit die Ausrottung seines Hauses ankündigt, Hanani-*Chanānī*[1]); dieser Prophet wäre in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage ein *Eabani* (vgl. o. p. 517f. u. p. 632); der Vater des *Eabani* der Tobit-Sage heisst aber Hananja-*Chānanjā* (o.p.789), und Tobit und Baesa gehören zwei Nachbarstämmen, Naphthali nämlich und Isaschar an!

2. wird noch von Baesa berichtet, dass er gegen den König Asa von Juda zieht, aber den Krieg aufgeben muss, weil ein König Benhadad von Syrien, mit dem er befreundet gewesen ist, durch Asa's Geld bestochen, ihm treulos in den Rücken fällt[2]). Das ähnelt einem unglücklichen *Chumbaba*-Kampf mit dem Verrat-Motiv (s. zuletzt o. p. 683 ff.), und begünstigt daher auch eine Annahme, dass die Baesa-Geschichte eine reine *Gilgamesch*-Sage ist.

Um so mehr, als Rama die Ortschaft ist, bei oder in welcher sich der König von Israel befindet, als der König Benhadad zum Verräter an ihm wird. Denn dieses Rama wäre, falls wir uns auf richtiger Fährte befänden, eine *Chumbaba*-Stadt, läge also ebenso gut im Gebiet eines *Chumbaba*, wie Ai in der Sage von Josua I, wie ein Gibea in der vom Leviten, wie Gibeon und Jerusalem in der David-Nathan-Jonathan-, und wie Jerusalem in der David-Absalom-Sage (o. p. 162 f., p. 369 f., p. 479 und p. 481, p. 534 f.); und diese Städte Ai, Gibea, Gibeon und Jerusalem liegen insgesamt im Gebiet von Benjamin und sind Nachbarstädte von einander, ebenso aber ist das in der Baesa-Geschichte erscheinende Rama benjaminitisch, und zugleich ist es den anderen vier Städten benachbart! Somit scheint in der Tat auch Baesa's Krieg auf benjaminitischem Gebiet ein *Chumbaba*-Kampf zu sein[3]).

1) I Kön. 16, 1. 2) I Kön. 15, 17 ff.

3) Vgl. unten die Jesus-Sage mit Jerusalem als der *Chumbaba*-Stadt.

Es wird daher auf Folgendes aufmerksam gemacht werden dürfen: Als Benhadad, König von Damaskus, an Baesa, König von Israel und aus dem Stamme Isaschar, zum Verräter wird, befindet sich Dieser im Kriege gegen den König von Juda in oder bei Rama in Benjamin. In der *Gilgamesch*-Sage von Elisa und Elias aus dem, an Isaschar angrenzenden Manasse aber soll nach unsern Ausführungen oben auf p. 636 ff. der Judas-Verrat in einem unglücklichen *Chumbaba*-Kampfe verübt worden sein von einem Könige von Juda in einer Schlacht eines Königs von Israel gegen einen König Benhadad von Damaskus bei einem Ramoth (oder Rama[1]) in Gilead!

Also ein Ramoth (oder Rama) in Gilead in der einen Sage anscheinend gegenüber einem Rama bei Jerusalem in der anderen Sage. Was wäre da das Ursprünglichere? Die Antwort würde sich aus p. 797 ergeben: das benjaminitische Rama. Dann wäre also Ahab's unglücklicher *Chumbaba*-Kampf ursprünglich, d. h. in einer älteren Gestalt seiner Sage, nicht in Gilead, sondern im Gebiete des Stammes Benjamin gekämpft worden, und folglich nicht gegen einen Syrer-König, sondern gegen einen König von Juda. Das würde aber vortrefflich zu dem oben p. 624 gezogenen Schlusse stimmen, dass die Syrer von Haus aus nur Ahab's Schlangen- und- Löwen-Volk sind, und darum ursprünglich nicht sein *Chumbaba*-Volk gewesen sein dürften.

Indem wir zu solchen Schlussfolgerungen gelangen, berücksichtigen wir, wie man sieht, garnicht die Möglichkeit, dass die Baesa-Geschichte eine Kontamination mit unsrer Elisa-Ahab-Elias-Geschichte oder einer älteren Gestalt von ihr erlitten habe. Und von dieser Möglichkeit sehn wir auch in dem gleich Folgenden ab. Benhadad's,

---

1) II Kön. 8, 29 und II Chron. 22, 6 nach dem hebräischen Text. Für Solche, die des Hebräischen unkundig sind, sei bemerkt, dass in Ramoth dasselbe Wort, wie in Rama, steckt, indem jenes Wort der Plural von diesem ist.

bezw. des zweiten Benhadad Syrer sollen, wie gesagt, nach oben p. 624 von Haus aus das Schlangen- und- Löwen-Volk, und der zweite Benhadad selbst soll die Schlange der Elisa-Ahab-Elias-Sage sein. Folglich darf man in den Syrern des Königs Benhadad in der Baesa-Geschichte vielleicht deren Schlangen- und- Löwen-Volk und in diesem Benhadad deren Schlange erkennen. Zum Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehört es nun, dass ein solches Volk einen Einfall in das Land des *Gilgamesch* macht (s. zuletzt o. p. 754 ff.). Der Benhadad der Baesa-Geschichte fällt aber in Nord-Israel, also in das Gebiet des Baesa, ein[1]). Somit scheint auch dieser Benhadad wirklich ein Repräsentant der Schlange der ersten Plage, und sein Volk abermals ein Repräsentant des Schlangen-und- Löwen-Volks, und demgemäss der Einfall des ersten Benhadad ein Seitenstück zu dem Einfall des Königs Benhadad der Elisa-Ahab-Elias-Sage (o. p. 596 ff. und p. 688) zu sein. Es wäre demnach in der Baesa-Geschichte deren Schlangen- und- Löwen-Kampf mit ihrem *Chumbaba*-Kampf innig verschmolzen. Immer vorausgesetzt natürlich, dass die Baesa-Geschichte ganz unabhängig von der Elisa-Ahab-Elias-Sage ist.

Ein Benhadad von Damaskus soll nun auch zur Zeit des Königs Joas von Israel gelebt, und Dieser soll ihn aus israelitischem Gebiet vertrieben und dreimal geschlagen haben[2]). Joas' Sohn Jerobeam II. aber soll ebenfalls siegreich gegen die Syrer gekämpft und sie aus israelitischen Gebiet vertrieben haben. Denn hierauf deutet doch offenbar die Notiz hin, dass er israelitisches Gebiet von da an, wo es nach Hamat geht, bis zum toten Meere, ja, dass er Damaskus und Hamath . . . zurückgewonnen habe[3]). Möglicherweise hat somit auch Jerobeam II. grade gegen einen Benhadad von Damaskus gekämpft. Nun soll er nach o. p. 747 ff. ein *Gilgamesch* sein, der israelitische *Gilgamesch* vertreibt aber das Schlangen- und- Löwen-Volk aus israelitischem Gebiet

1) I Kön. 15, 20. 2) II Kön. 13, 25. 3) II Kön. 14, 25 ff.

(s. zuletzt o. p. 754 ff.), dieses Volk ist in einer Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen in Syrien ansässig (s. zuletzt o. p. 755 f.), und endlich ist jedenfalls in der Elisa-Ahab-Elias-Sage, vermutlich aber auch in der Baesa-Jehu-Sage, ein Benhadad von Damaskus ein Repräsentant der Schlange (o. p. 799). Also scheinen die Syrer von Damaskus auch Jerobeam's II. Schlangen- und- Löwen-Volk zu sein, und könnte ein Benhadad von Damaskus auch in seiner Sage die Schlange repräsentieren. Dann würden der Benhadad, der zu Baeṣa's, der, welcher zu Ahab's und der, welcher zu Joas' Zeit gelebt haben soll, sich aus einem und demselben Könige Benhadad differenziert haben, und zwar nach o. p. 702 Anm. 2 wohl einem Könige, dessen Name einmal *Hadad-ʿiδr(i)* gewesen wäre.

Derselbe Joas von Israel, und Vater des *Gilgamesch* Jerobeam II., welcher einen Benhadad von Damaskus aus israelitischem Gebiet vertreibt, fällt nun in das Gebiet von Juda ein und erobert nach einer siegreichen Schlacht Jerusalem[1]). Dieser Benhadad ist, wie wir sahen, in der Sage von Jerobeam II. vielleicht ein Repräsentant der Schlange, und andrerseits liegt in einer Reihe israelitischer *Gilgamesch*-Sagen die *Chumbaba*-Stadt in Benjamin oder ist gar — noch — grade Jerusalem in Benjamin (o. p. 797). Man darf daher fragen, ob Joas' Krieg gegen Juda ein *Chumbaba*-Kampf ist, der ursprünglich zu der Sage von Jerobeam II. gehört hat, wie vielleicht auch seine Syrer-Kämpfe.

Da von Baesa ausser dem oben Besprochenen Nichts von Belang berichtet wird, so führen unsre Erörterungen zu dem Ergebnis, dass die ganze Baesa-Geschichte rein sagenhaft sein kann, ja zu sein scheint, jedenfalls aber die herkömmliche Ansicht, nach der sie im wesentlichen auf Tatsachen beruht, einer erheblichen Einschränkung bedarf.

---

1) II Kön. 14, 11 ff.

Jonas.

Die *Gilgamesch*-Sage in Sebulon.

I.

Der Prophet Jonas, ein Sohn Amittai's[1]), aus Gath-(ha)Hepher[2]) in Sebulon[3]), soll auf Jahve's Befehl in dem sündhaften Ninive als Bussprediger auftreten. Aber er widersetzt sich dem Befehl, flieht vor Jahve auf ein Schiff und fährt dem fernen Tarsis zu. Da erregt Jahve einen gewaltigen Sturm; ohne indes Jonas, der im Innersten des Schiffes[4]) liegt, am Schlafen zu hindern. Wie der Sturm immer ärger wird, und die Leute im Schiff sich vergeblich bemühen, es an's Land heranzubringen, werfen sie Jonas auf seinen eigenen Rat in's Meer. Da wird dies alsbald ruhig und die Schiffsleute opfern Jahve Dankopfer. Jonas aber wird von einem gewaltigen Fisch verschlungen, darnach jedoch von ihm an's Land gespieen, sodass er sich jetzt gewiss wieder etwa dort befindet, von wo aus er die Seereise antrat, und geht hierauf nach Ninive[5]).

---

1) Jona 1, 1 und II Kön. 14, 25.

2) II Kön. 14, 25. Dass der an dieser Stelle genannte Prophet Jona aus Sebulon dieselbe Person ist und von Anfang an war, wie der Prophet, dessen Erlebnisse im Jonas-Buch erzählt werden, dürfte dadurch sichergestellt werden, dass sich die Sage des Jonas-Buchs grade mit der Elisa-Elias-Sage und der Jesus-Sage, aus Manasse, an der Grenze von Sebulon, bezw. aus Sebulon selbst, intimer berührt. S. unten.

3) Josua 19, 13. Ist auch hier *Gat-hachēfer* zu lesen?

4) Oder im untersten Schiffsraum? S. NOWACK, zu den kleinen Propheten², p. 194. 5) Jona 1 ff.

Xisuthros rettet sich vor dem Zorne des Ländergottes *Bēl*, der die sündige Menschheit, und speziell auch die sündigen Einwohner seiner Stadt, verderben will, auf ein Schiff. Dieses Schiff hat einen Innenraum, der durch zahlreiche Wände gegen das Meer geschützt ist und zahlreiche Decken über sich hat, und in diesem Raum hält sich vermutlich Xisuthros auf. Nun erregen die Götter ein gewaltiges Unwetter. Darnach legt sich aber der Sturm, und der babylonische Noah verlässt das Schiff und opfert den Göttern ein Dankopfer. Und dann wird er nach dem fernen Westen hin entrückt, dorthin, oder doch in die Gegend, wo das alttestamentliche Tarsis liegt. Seine zurückbleibenden Archengenossen aber kehren, nachdem auch sie den Göttern geopfert haben, nach Babylonien zurück[1]).

In demselben *Gilgamesch*-Epos nun, in dem das Vorstehende erzählt wird, wird andrerseits Folgendes von *Gilgamesch* berichtet: *Gilgamesch* fährt in einem Schiff zu jenem Xisuthros nach dem fernen Westen hin, dorthin, oder etwa dorthin, wo das alttestamentliche Tarsis liegt. Unterwegs, am dritten Tage nach der Abfahrt und vielleicht nahe dem Ziele, haben er und der Schiffer mit gewaltigem Wogengang zu ringen. Was dann geschieht, deutet darauf hin, dass *Gilgamesch* sich zum Sprung in's Meer bereit macht. Ob er aber hineingesprungen ist, wissen wir nicht[2]). Hierauf erreicht der Held das Ziel seiner Fahrt und kehrt bald darnach in sein Land zurück.

Man wird nicht bezweifeln dürfen, dass das oben im Auszuge mitgeteilte erste Stück der Jonas-Sage die eben skizzierten zwei Stücke des *Gilgamesch*-Epos enthält. Jonas ist also 1. ein Repräsentant des Xisuthros als des Sintfluthelden und 2. ein *Gilgamesch*, der zu Diesem hinfährt, folglich ein neues Gegenstück zu Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros,

1) Chronik des Eusebius I, ed. SCHOENE, Spalte 24.

2) In der Jesus- und in der Odysseus-Eumäus-Sage kommt es an entsprechender Stelle wirklich zum Sprung in's Meer. S. unten und Band II.

Jakob-*Gilgamesch*-Xisuthros u. s. w. (s. zuletzt o. p. 785); und — Das scheint mir besonders erwähnenswert zu sein — in der Jonas-Sage finden wir zum ersten Male in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage das Ziel der Westreise *Gilgamesch*'s unverrückt festgehalten[1]).

Mit Hilfe der Jonas-Sage dürften sich nun wohl gewisse seltsame, oben noch nicht von uns erklärte Züge in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen erklären lassen: Jonas schläft nach o. p. 801 während des Sturms im Innersten des Schiffs, als ein Xisuthros, der sich während des Sintflutsturms vermutlich im innersten Raum seines Schiffes aufhält (und darum wohl Nichts von dem Toben der Elemente hört). Vielleicht hat somit auch Xisuthros, wie Jonas, sich während des Sturms eines gesegneten Schlafs erfreut. Nun sind nach o. p. 248 f., p. 441 und p. 249 ff. ein in einer Kamelsänfte und ein in einem Bette liegender Hausgötze, die in ihrem Sarge liegende Leiche Joseph's und der in der Bundeslade wohnende, gewiss einst als ein liegendes Götzenbild gedachte Jahve, Repräsentanten des Xisuthros in der Sintflutepisode. Liegen diese nun alle, liegt der Hausgötze das eine Mal grade in einem Bett und wird in der Moses-Sage Xisuthros durch einen Toten auf seinem Lager dargestellt, weil Xisuthros im tiefsten Schlafe liegt?[2]).

Den frommen Tobias will ein Fisch verschlingen, als er sich badet. Dieser und seine heilkräftige Galle sollen nach oben p. 774 dem Zaubermittel entsprechen, das sich *Gilgamesch* bei Xisuthros im fernen Westen, wohl untertauchend, aus dem Wasser holt, dem Zaubermittel, mit dessen Hilfe er glücklich über's Meer

1) Vgl. oben p. 525 f. und in Band II die Odysseus-Elpenor-, die Odysseus-Eumäus-, die Jason-Phrixos-Argos-, die Menelaus-Agamemnon-, die Rhadamanthys-Tityos-, die Herakles-, die Battos-, die Arganthonios- und die Arion-Sage.

2) S. unten die Jesus-Sage und vgl. jetzt JENSEN, in den *Orientalischen Studien*, p. 990.

zurückkehrt, und das ihm abhanden kommt, als er wieder an's Land gegangen ist. Den Propheten Jonas aber verschlingt auf der Fahrt, welche derjenigen *Gilgamesch*'s zu Xisuthros hin entsprechen soll, ein Fisch, als er in's Wasser gesprungen ist, bringt ihn aber heil über's Meer zurück und speit ihn an's Land, sodass also Jonas und der Fisch sich erst in dem Augenblick von einander trennen, in welchem Jonas glücklich das Land erreicht. Dass ein Fisch am Lande Nichts zu suchen hat, und also der Fisch sich in diesem Augenblick von Jonas trennen muss, macht es nicht weniger wahrscheinlich, dass auch Jonas' Fisch, wie der des Tobias, ein Ersatz für das Zaubermittel ist, das den *Gilgamesch* glücklich über's Meer bringt[1]). Hiermit will ich aber — wie ich wohl ausdrücklich bemerken muss — nicht etwa sagen, dass sich die Metamorphose in der Jonas-Sage ohne Mitwirkung eines bereits vorhandenen Motivs eines rettenden Fisches vollzogen hat[2]).

Nachdem Jonas von dem Fische ausgespieen ist, geht er auf seines Gottes Befehl nach Ninive und verkündet dessen Bewohnern die bevorstehende Zerstörung ihrer Stadt. Da bekehrt sich das Volk von Ninive mit seinem Könige, und Jahve lässt darum das von ihm in Aussicht Gestellte nicht eintreten. Nun begibt sich Jonas lebensüberdrüssig, und zornig darüber, dass Gott Ninive verschonen will, zur Stadt hinaus, macht sich dann östlich von ihr eine Hütte und setzt sich darunter hin; und

1) Vgl. unten die Jesus-Sage und in Band II die Alexander- und eine im Koran erzählte Moses-Sage. Die Alexander-Sage, in der das Zaubermittel, ähnlich wie in der Elisa-Elias- und in der Jason-Phrixos-Argos-Sage (o. p. 679), durch Sand oder Erde auf dem Meeresboden repräsentiert wird, dürfte noch durchschimmern lassen, wie es kam, dass ein Fisch an die Stelle des Zaubermittels trat. Dieselbe Alexander-Sage wird uns andrerseits vielleicht dazu veranlassen, unsre oben angedeutete Ansicht über die Rolle des Fischs in der Jonas-Sage etwas zu modifizieren. S. Band II.

2) Vgl. in Band II die Alexander-Sage, die Arion-Sage und Anderes.

Jahve lässt über Jonas' Haupt ein *qīqājōn*-Gewächs[1]) aufschiessen, das Jonas durch seinen Schatten erfreut. In der folgenden Nacht haben wir uns Jonas natürlich unter der Hütte und damit zugleich unter dem Gewächse liegend und schlafend zu denken. Am anderen Morgen aber sticht ein Wurm in das Gewächs, sodass es alsbald verdorrt; und ein, vermutlich heisser Wind erhebt sich und die Sonne brennt dem Jonas auf den Kopf, sodass er verschmachtet und sich abermals den Tod wünscht. Nun offenbart sich ihm Jahve, und Jonas beklagt sich abermals bei ihm über seine Langmut; aber Jahve führt dem Jonas das Törichte seines Gebarens zu Gemüte und berücksichtigt seine Klage nicht[2]).

Aehnliches wird nun von Elias berichtet: Dieser flieht, nachdem sich das Volk von Samaria bekehrt hat, und begibt sich in die Wüste hinaus, setzt sich unter einen *rōtem*-Strauch und wünscht sich den Tod. Dann legt er sich unter dem Strauche nieder und schläft ein; aber ein Engel weckt ihn auf und gibt ihm zu essen und zu trinken, und Dasselbe geschieht in gleicher Folge ein zweites Mal. Darnach geht Elias, ohne wieder zu essen und zu trinken, 40 Tage lang weiter bis zum Berge Horeb, wo Jahve sich ihm offenbart und er seine Klage vor Jahve bringt, doch ohne dass Dieser auf sie Rücksicht nimmt (vgl. o. p. 604 f. und p. 586).

Einen Parallelismus zwischen den oben skizzierten Stücken der Jonas- und der Elias-Sage wird man nicht verkennen und darum auch verwandtschaftliche Beziehungen zwischen ihnen nicht gut ohne Weiteres ableugnen können[3]).

---

1) S. dazu Nowack, zu den kleinen Propheten², p. 200.

2) Jona 4 f.

3) Ueber deren Aehnlichkeit mit einander spricht schon F. Chr. Baur in Illgen's *Zeitschr. f. d. hist. Theologie* VII, 1, 114. Aus der Aehnlichkeit folgt aber noch nicht, dass der Verfasser von Kapitel 4 des Jonas-Buchs offenbar I Kön. 19 vor Augen gehabt und daraus entlehnt hat, wie Nowack, zu den kleinen Propheten², p. 189, meint. S. unten.

Das Stück der Elias-Sage stammt nun aus dem *Gilgamesch*-Epos und geht grösstenteils auf die Erzählung von *Eabani*'s Flucht in die Wüste, seinem Verschmachten und des Sonnengottes ermutigendem Zuspruch zurück (s. o. p. 586 ff.). Somit wäre nun auch das mit ihr korrespondierende Stück der Jonas-Sage auf seine Wurzel zurückgeführt, und erkannt, dass — in Uebereinstimmung mit so vielen anderen und anscheinend fraglos einem Prototyp aller oben analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen (s. zuletzt o. p. 780) — auch in der Jonas-Sage *Eabani*'s Wüstenflucht von Dem erzählt wird, der sonst als ein *Gilgamesch* und zugleich als ein Xisuthros in der Sintflut auftritt (s. o. p. 801 ff.). Bei der nahen Verwandtschaft zwischen Jonas' und Elias' »Wüstenfluchtepisode« ist somit dem eben hervorgehobenen Tatbestande eine Bestätigung dafür zu entnehmen, dass, in Uebereinstimmung mit unsrer Annahme, ursprünglich der *Gilgamesch* Elisa, und nicht der *Eabani* Elias, zum Horeb geflohen ist (s. o. p. 593 ff.)!

Elias fastet nun, ehe Gott sich ihm offenbart, 40 Tage und 40 Nächte, und damit läuft jedenfalls parallel, dass Jonas, als Gott mit ihm spricht, gänzlich verschmachtet ist. Doch wird nicht etwa von ihm erzählt, dass er fastet, noch auch, dass er grade 40 Tage lang von Verschmachtung gequält wird. Unmittelbar indes, ehe er sich aus der Stadt Ninive herausbegibt, hat er verkündet, dass Ninive nach vierzig Tagen zerstört werden würde, und infolgedessen ist ein allgemeines Fasten ausgerufen worden[1]). Da, nach der Moses-Sage[2]) zu schliessen, das 40-tägige Fasten des Elias ein integrierender Bestandteil seiner Sage ist (s. o. p. 588 f.; vgl. auch o. p. 782), so scheinen auch die 40 Tage und das Fasten in der Jonas-Sage bodenständige Motive einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage zu sein. Ursprünglich hätte

---

1) Jona 3, 4 ff.

2) Sowie nach der Jesus-Sage und in der Hauptsache auch nach der Buddha-Sage. S. unten und Band II.

darnach auch Jonas-*Gilgamesch*, und zwar in seiner Sage nur er, bezw. ein Vorgänger von ihm, 40 Tage lang gefastet.

Innerhalb der Tobit-Sage wird auf die künftige Zerstörung von Ninive als auf eine unabwendbare Tatsache hingewiesen, und später Ninive wirklich zerstört; und deshalb — wie auch aus einem anderen Grunde — soll Ninive die Sintflutstadt der Tobit-Sage sein (o. p. 783 f.). Wenn darum die Zerstörung von Ninive ebenfalls in der Jonas-Sage in Aussicht gestellt wird (o. p. 804), so scheint es auch deren Sintflutstadt zu sein. Nun wird aber die Prophezeiung des auf Jahve's Befehl nach Ninive gehenden Propheten Jonas deshalb vorläufig nicht wahrgemacht, weil Volk und König sich bekehren. Darnach geht dann Jonas als ein in die Wüste entweichender *Eabani* zur Stadt hinaus. Das muss uns abermals an die Elias-Sage erinnern. In dieser kündigt ja Elias dem Könige Ahab die aus der Xisuthros-Sage stammende Plage einer Dürre (o. p. 613 f.) an[1]. Später geht er dann, auf Jahve's Befehl, zum zweiten Male zu Ahab hin, und infolge davon bekehrt sich darnach das Volk, und nun wird der Dürre durch Elias' Gebet Einhalt getan. Hierauf flieht dann Elias als ein in die Wüste entweichender *Eabani* zum Berge Horeb hin[2]. Was vorher geschieht, ist nun gewiss mit Dem vergleichbar, was zur Zeit des Jonas in Ninive geschieht, doch aber eine zum Teil nur sehr dürftige Parallele dazu. Denn — um vor Allem Dies hervorzuheben — in dem in Rede stehenden Stück der Elisa-Elias-Sage kündigt Elias nicht etwa den Bewohnern einer Sintflutstadt deren Zerstörung an, noch auch wird in dem Stück eine derartige Ankündigung zurückgenommen — Beides übrigens überhaupt nicht in der Elisa-Elias-Sage, und zwar durchaus in Uebereinstimmung mit der Ursage —; vielmehr kündigt Elias eine Dürre an, und dieser wird nachher Einhalt getan. Von Moses-*Gilgamesch*-

1) I Kön. 17, 1. 2) I Kön. 17 ff.

Xisuthros wird nun aber, ähnlich wie von Elias, erzählt, dass er eine Reihe der ägyptischen Plagen, Reflexe der Plagen zu Xisuthros' Zeit (s. o. p. 137 ff.), dem Pharao vorher ankündigt, so auch die Hagelplage und die Heuschreckenplage, welche auf die babylonischen Hungerplagen zurückgehn (o. p. 142)[1]); und einem Teil der ägyptischen Plagen, so auch grade den zwei eben genannten[1]), wird plötzlich Einhalt getan, nachdem der Pharao anderen Sinnes geworden ist; bis schliesslich die Schilfmeer-Katastrophe, ein Reflex der Sintflut-Katastrophe (s. o. p. 146), über ein Aegypter-Heer hereinbricht, ohne aber dem Pharao vorher angekündigt worden zu sein. Sollten wir demnach für eine Erklärung von Jonas' Prophezeiung in Ninive und deren Zurücknahme auf die *Gilgamesch*-Sage allein angewiesen sein, dann bliebe für diese Prophezeiung und ihre Zurücknahme wohl nur folgende Erklärung: Sie sind auch ein Echo von Prophezeiungen über Plagen vor der Sintflut und davon, dass diesen nachher Einhalt getan wird[2]), also in gewisser Weise wirklich ein Gegenstück zu Elias' Prophezeiung wegen der Dürre und zu deren Beendigung.

Im Widerspruch mit dem Schema hat nun die Elias-Sage eine Dürre mit einer Hungerplage und deren Ankündigung durch Elias vor seiner Wüstenflucht (s. o. p. 614 f.). Dieser Ankündigung einer Plage soll aber Jonas' Prophezeiung in Ninive entsprechen (o. p. 807 f.), und diese geht auch einer »Wüstenflucht« vorher. Also haben die Sagen

---

1) Exodus 9 f.

2) Die Zurücknahme der göttlichen Drohung gehört also wohl auf's engste mit der Drohung selbst zusammen; und, was der Zurücknahme folgt, dass nämlich Jonas sich zur Stadt hinausbegibt, u. s. w., ist eine Episode für sich. WINCKLER's Behauptung (*Altor. Forschungen* II, II, p. 264), dass dies Stück zwischen die Drohung und ihre Zurücknahme hineinzuschieben sei, ist somit wohl schon durch das oben Gesagte widerlegt, bedarf aber eigentlich keiner Widerlegung, da WINCKLER sie nicht genügend motiviert hat. Dasselbe gilt übrigens von anderen, von WINCKLER, l. c. p. 263 f., für das Buch Jona vorgeschlagenen Textumstellungen.

von Jonas und von Elias anscheinend eine Neuerung mit einander gemein. Das dürfte durchaus nicht überraschen. Denn Elias und Jonas gehören ja Nachbarstämmen an, und ihre Sagen berühren sich ja zudem auch in anderen Punkten näher mit einander (o. p. 804 f. und p. 806 f). Nun haben wir für die Umstellung in der Elias-Sage oben p. 615 eine Erklärung vorgeschlagen. Es wird sich jetzt fragen, aber wohl bis auf Weiteres unbeantwortet bleiben müssen, ob diese Erklärung auch auf unsre Jonas-Sage und eine ältere Gestalt von ihr Anwendung finden kann, also die Annahme einer gemeinsamen Ursache für beide Umstellungen gestattet.

Aus den obigen Ausführungen ergibt sich ferner, dass Kapitel 3 und 4 des Jonas-Buchs als ein Ganzes (Ankündigung der Zerstörung Ninive's als einer Sintflutstadt und deren Zurücknahme, sowie Jonas' »Wüstenflucht«) mit Kapitel 1 und Kapitel 2, 1 und 11 (»Sintflut« und »*Gilgamesch*'s Westfahrt«) den Platz getauscht haben. Was aber diese Umstellung[1]) veranlasst hat, darüber lässt sich vorderhand nur erst eine äusserst vage Vermutung aufstellen: Nach dem Schema kehrt der israelitische *Gilgamesch* u. A. 1. nach seiner »Wüstenflucht« in seine Heimat zurück und 2. nach seiner »Westfahrt«, und nach dem Schema fallen in die Zeit unmittelbar hinter der ersteren Rückkehr die »Plagen« und die »Sintflutkatastrophe«. Diese sind aber in der Jonas-Sage in Dem vertreten, was sich in Ninive nach Jonas' Rückkehr von seiner »Westreise« ereignet (o. p. 807 f. und p. 807). Folglich beruht die sekundäre Einordnung von Jonas' Westreise vor Das, was in Ninive geschieht, und damit zugleich vor seine »Wüstenflucht«, irgendwie auf Verwechslung éiner Rückkehr mit der anderen.

Hiermit wäre auch von der Jonas-Sage gezeigt, dass sie eine reine israelitische *Gilgamesch*-Sage ist. Wir konnten nun feststellen, dass das erste in ihr vertretene Stück der

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

Ursage *Eabani*'s Flucht in die Wüste (s. o. p. 804 ff.), und das letzte *Gilgamesch*'s Heimkehr von Xisuthros (s. o. p. 802 f.) ist. Dazwischen fehlt aber eine lange Reihe von Episoden, die zum Urbestande der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehören, nämlich 1. so gut wie die ganze Plagengeschichte vor der Sintflutgeschichte und 2. Alles, was seinen Platz zwischen der Archenfahrt sowie der Sintflutbergepisode (o. p. 802) und *Gilgamesch*'s Westreise (o. p. 802 ff.) hat. Wie Das gekommen ist, kann kaum zweifelhaft sein: Kapitel 3 des Jonas-Buchs berücksichtigt in ein paar Versen in einer Geschichte die Plagengeschichte und die Sintflutkatastrophe (o. p. 807 f. und p. 807), und in Kapitel 1 sind die Sintflutepisode ohne die Sintflutkatastrophe und *Gilgamesch*'s Westreise zu einer Geschichte verschmolzen. Also dürfte das Fehlen der vermissten Episoden darin seinen Grund haben, dass sie durch Verschmelzung verschiedener Episoden mit einander herausgedrängt sind. Vgl. oben p. 633, p. 714, p. 740, p. 773 ff., p. 775 ff. und p. 786 f.

Auch für die Jonas-Geschichte lässt sich also nachweisen, dass sie eine reine Sage ist; was erfreulicher Weise nicht im Widerspruch mit dem Urteil von Leuten steht, die Anspruch auf Beachtung haben. So herrlich weit haben wir es ja wirklich heute schon gebracht!

Jesus, Johannes und Lazarus.

Die *Gilgamesch*-Sage in Sebulon.

II[1]).

a) Nach den drei synoptischen Mythographen.

Mit Johannis Jordan-Taufe beginnt Markus seine Erzählung. Der Prophet Johannes hält sich in der Wüste beim Jordan auf. Er ist mit Kamelshaaren bekleidet und trägt einen Gürtel aus Leder, oder Fell, um seine Hüften[2]). Seine Nahrung besteht aus Heuschrecken und wildem Honig[3]).

In ähnlicher Weise wird der Prophet Elias im ersten Königsbuch eingeführt: Elias lebt zur Zeit einer grossen Dürre im Flusstale Krith, oder von Krith, östlich vom Jordan[4]), und Raben tragen ihm seine Nahrung zu. Nach II Kön. 1, 8 ist er ein haariger Mann und umschliesst ein Gürtel aus Leder, oder Fell, seine Hüften (s. o. p. 579 f.).

1) Vgl. o. p. 801 ff.

2) JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 124 f., meint, der lederne Gürtel bei Markus, der aus der Elias-Geschichte stamme (s. dazu unten), habe nur bei Matthäus Heimatsberechtigung, der die Gleichung Johannes-Elias liebe. Da indes Johannes in der Jesus-Sage fraglos derselben Gestalt der Ursage entspricht, wie Elias in der Elisa-Elias-Sage, und Elias' Gürtel aus Leder, oder Fell, wohl durch die Sage bedingt ist (s. o. p. 579), so kann Dasselbe auch von Johannis gleichartigem Gürtel gelten, kann dieser darum ebenso gut bei Markus, wie bei Matthäus, heimatsberechtigt sein, und braucht er ferner nicht aus der Elias-Geschichte zu stammen.

3) Markus 1; vgl. Matthäus 3 und Lukas 3.

4) Nach dem Johannes-Evangelium (1, 28 und 10, 40) hält sich der taufende Johannes wenigstens zuerst ebenfalls östlich vom Jordan auf.

In dem Propheten Elias im Flusstale lebt, wie wir erkannten (o. p. 579; vgl. o. p. 593 ff.), der haarige, wohl mit Fellen bekleidete, mit den Tieren zusammen Gras und Kraut fressende *Eabani* in der Wüste fort, ebenso in Esau, insofern er haarig ist (o. p. 235 f.). Gleiches scheint man demnach von dem Propheten Johannes in der Wüste[1]) am Jordan vermuten zu dürfen. Dabei lässt Dessen härenes Gewand, obwohl Abzeichen des Propheten[2]), ebenfalls an *Eabani*'s Kleidung denken. Nur ein Spiel des Zufalls könnte es aber sein, dass Johannes auch von Heuschrecken — im Hebräischen *ʾarbä* — lebt, dem Elias aber Raben — im Hebräischen *ʿōrb-īm* — die Nahrung zutragen (vgl. o. p. 579 f.).

Nach Lukas[3]) trinkt Johannes keinen Wein, ist also ein Nasiräer, der keinen Wein trinkt und dessen Haar nicht gekürzt wird, ebenso wie Joseph-*Eabani* (s. o. p. 264), wie Simson als ein *Eabani* (o. p. 385 f.), wie Samuel-*Eabani* (o. p. 411); wie Absalom als *Eabani* wenigstens einen üppigen Haarwuchs besitzt (o. p. 526 f.), und wie der *Eabani* des Epos, mit dem langen Haupthaar eines Weibes, in der Wüste mit den Tieren zusammen Wasser trinkt. Und wie *Eabani* mit diesen Tieren zusammen nur Gras und Kräuter frisst, so isst Johannes, nach Lukas wenigstens, kein Brot[4]).

Simson's Geburt und die Samuel-*Eabani*'s werden nun durch verwandte Erzählungen eingeleitet, deren Original wir im Anfang des Epos wiederfanden (o. p. 386 f. und p. 410 ff.), durch Erzählungen, die durch Teilparallelen dazu

---

1) JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 129, meint, dass der Jordan, bei dem, und die Wüste, in der sich Johannes aufhalten soll, einander ausschlössen. Aber 1. zieht sich ja am Jordan entlang eine Gegend mit Wüstencharakter, die *ʿarābā* genannte »Jordansteppe«, und die ist sicher in der Johannes-Geschichte gemeint (so auch WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 4), und 2. scheinen Jordan und Wüste beide durch die Sage gefordert zu werden.

2) Sacharja 13, 4. 3) Lukas 1, 15 und 7, 33. 4) Lukas 7, 33.

auch in der Moses-, der Abraham-, der Elisa- und der Gideon-Sage vertreten sind (s. o. p. 708 ff. und p. 715 ff.). Je ein Reflex jenes Stücks aus dem Anfang des *Gilgamesch*-Epos steht an der Spitze der Simson-, an der Spitze der Saul-Samuel- und an der Spitze einer Abraham-Sage, wie im Anfang der Gideon-Sage (o. p. 709 ff.). Und genau so leitet nun offenbar ein neuer Reflex dieses Stücks die Geschichtserzählung des Lukas, und zwar nur des Lukas, nicht aber die des Markus und des Matthäus, ein. Das in Rede stehende Stück des Epos handelt davon, dass man in Erech wegen des schweren auf der Stadt lastenden, durch *Gilgamesch* ausgeübten Druckes jammert, und dass darum die Götter der Göttin *Aruru* befehlen, ein Ebenbild des *Gilgamesch* zu erschaffen, und dass nun von dieser Göttin auf wunderbare Weise *Eabani* geschaffen wird. Dem soll entsprechen, dass Simson's Geburt als die eines *Eabani* seiner unfruchtbaren Mutter durch einen Engel angekündigt wird, dass darnach dieser Engel mit Simson's Vater und Mutter über den angekündigten Sohn redet, und dass später das angekündigte Wunder erfolgt; soll ferner entsprechen, dass Samuel-*Eabani*'s Geburt seiner unfruchtbaren Mutter durch einen Priester, dass Isaak-*Eabani*'s Geburt seinem alten Vater, dem Gatten einer alten und unfruchtbaren Frau, durch Jahve angekündigt wird und später das angekündigte Wunder erfolgt. Dabei handelt es sich jedenfalls in den zwei letzten Fällen um einen heiss ersehnten Sohn. In ganz analoger Weise wird nun aber dem alten Zacharias, dem Gatten einer alten und unfruchtbaren Frau, in Lukas 1 vom Engel des Herrn der ersehnte Sohn verheissen und ihm dann später geboren, nämlich Johannes, in dem wir bereits einen *Eabani* vermuten durften! Und ebenso, wie der Göttin *Aruru* von den Göttern vorgeschrieben wird, wie der von ihr zu Erschaffende aussehn soll, wie wohl deshalb der Engel zu Simson's Mutter sagt, dass der von ihr zu Gebärende ein Nasiräer werden solle — der

weder Wein noch Rauschtrank trinkt —, und wie im Zusammenhang damit der Engel ihr selbst den Genuss dieser Getränke verbietet (s. o. p. 385 und p. 411 f.), ebenso verbietet der Engel des Herrn in Lukas 1, dass der von ihm angekündigte Sohn Wein und Rauschtrank trinke, und bestimmt ihn so zu einem zukünftigen Nasiräer.

Wohl in Uebereinstimmung mit der Ursage steht nun die Ankündigung des Sohnes als eines *Eabani* in der Abraham-, der Simson- und der Saul-Samuel-Sage mit einem Opfer in Verbindung (s. o. p. 709 f.). Ebenso aber die anscheinend entsprechende Ankündigung des Johannes: Zacharias ist in den Tempel gegangen, um zu räuchern, als ihm der Engel erscheint und ihm den ersehnten Sohn ankündigt. Zu dem Tempel vgl. o. p. 411.

Eabani's Erschaffung aus Erde ist ein Wunder und spiegelt sich als ein Wunder wieder (o. p. 709): eine bisher Unfruchtbare wird plötzlich gesegnet. Begreiflicher Weise kann daher auch Sara, die Gattin Abraham's, bei einer bestimmten Gelegenheit nicht glauben, dass Dergleichen mit ihr geschehen könne (o. p. 716 f.); und ebenso begreiflich ist es ferner, dass sich an die Szene mit der Sohnesankündigung ein Wunderzeichen, und zwar ein Feuerwunder bei einem Opfer, gehängt hat, dessen ursprünglicher Zweck allem Anscheine nach war, das angekündigte Wunder glaubhaft zu machen, dadurch nämlich, dass jenes den Ankündiger als Jahve oder als Dessen Engel erwies (s. o. p. 709 f.); und wenigstens für etliche israelitische *Gilgamesch*-Sagen lässt es sich erschliessen, dass Dem, welchem das Wunder angekündigt wird, jenes Wunderzeichen von Anfang an, bezw. urspr., auf seinen Wunsch gewährt worden ist (s. o. p. 705, p. 710 und p. 712). Aehnliches bietet nun wieder auch die Jesus-Johannes-Sage: Zacharias, der grade ein Rauchopfer darbringt oder darbringen will, glaubt der Verheissung des Engels nicht alsbald, und fragt, woran er erkennen solle, dass sie

wirklich eintreffen werde. Und jetzt wird ihm ein Zeichen, an dem er es erkennt; zwar kein Feuerzeichen, sondern das Zeichen, dass er alsbald die Sprache verliert. Das Volk schliesst daraus, dass er eine Erscheinung gehabt habe; Zacharias erschrickt, als er die Engelerscheinung sieht, ebenso wie Simson's Vater und Gideon erschrecken, als sie in je einem Seitenstück zu unsrer Szene an einem »Feuerzeichen« erkennen, dass sie den Engel Jahve's gesehn haben (o. p. 705 f. und p. 708 f.); und vor Schreck kann man die Sprache verlieren. Hieraus lässt sich vielleicht entnehmen, warum Zacharias grade stumm wird, und dass das darin liegende göttliche Zeichen ein anderes, nämlich ein Feuerzeichen, verdrängt hat.

Die Sage scheint es also zu verlangen, dass Zacharias opfert, als ihm der Engel des Herrn erscheint. Opfern konnte aber zu der Zeit, zu der er gelebt haben soll, und zu der die Jesus-Sage ihre uns vorliegende Gestalt erhalten hat, ein Jude nur, wenn er ein Priester war. Das scheint also der Grund davon zu sein, dass Johannis des Täufers Vater grade ein Priester und er somit vom Stamme Levi ist[1]).

---

1) Die oben besprochene Erzählung ist zwar einer, durch eine wissenschaftliche Analyse und Synthese erreichbaren Urform ihrer Parallelen im alten Testament sehr ähnlich, von jeder einzelnen dieser Parallelen selbst aber so verschieden, dass es schon deshalb unmöglich erscheint, sie als Ganzes von einer von diesen oder mehreren von ihnen abzuleiten, statt in ihr ein neues Seitenstück zu diesen zu erkennen. Wenn nun die Erzählung dazu noch an der ursprünglichen Stelle, d. h. an der ihres Originals steht, und grade auch, wie dieses, von der demnächstigen Entstehung eines *Eabani* handelt, so wird man zugestehen müssen, dass sie keine Zugabe, sondern ein integrierender Urbestandteil der Jesus-Sage ist. Gegen z. B. H. J. HOLTZMANN, zu den Synoptikern[3], p. 308, oder JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament* [1 und 2], p. 223. Dabei ist es natürlich keineswegs ausgeschlossen, dass auf die Darstellung in Lukas 1 alttestamentliche Seitenstücke dazu abgefärbt haben. So mag der Befehl des Engels, dass Johannes keinen Wein und keinen Rauschtrank trinken soll, wirklich auf Richter 13 zurückgehn (H. J. HOLTZMANN, l. c., p. 306). Allein nötig ist eine

Derselbe Lukas, der, im Unterschiede von den übrigen sogenannten Evangelisten, die Vorgeschichte und Geburt Johannis nach der *Gilgamesch*-Sage erzählt, berichtet nun gleichfalls allein, dass Johannes in der Einsamkeit aufgewachsen sei[1]), und scheint auch hierin dem Epos zu folgen. Denn Johannes sieht ja nach einem *Eabani* aus, und Dieser hält sich nach seiner Erschaffung in der Wüste und fern von den Menschen auf.

Ehe wir die Vorgeschichte und Geschichte Johannis bis zu seinem öffentlichen Auftreten verlassen, ist zunächst noch ein Wort über den Namen seiner Mutter zu sagen: Sie heisst — wieder ist Lukas unsre einzige Quelle — Elisabeth[2]), also ebenso, wie in der israelitischen Sage sonst nur noch die Mutter des ersten Eleasar[3]), des *Eabani* der Sage von Josua I-*Gilgamesch* (s. zuletzt o. p. 787). Johannes soll ja aber auch ein *Eabani* sein! Das ist jedenfalls ein weiteres bemerkenswertes Zusammentreffen[4]), das die Gleichung: Johannes = *Eabani* zu bestätigen vermag.

Wir dürfen daher schon jetzt eine Frage diskutieren, welche die Richtigkeit dieser Gleichung voraussetzt, eine Frage, wie sie ähnlich durch unsre Analyse der Jerobeam-Ahia-, der Saul-Samuel-, der David-Nathan-, der Elisa-Elias-, und der Baesa-Jehu-Sage ausgelöst werden muss; die Frage nämlich: Warum ist, die Richtigkeit der Gleichung Johannes-*Eabani* vorausgesetzt, Johannes ein Prophet, ebenso wie die Propheten Ahia-, Samuel-, Nathan-, Elias- und Jehu I-*Eabani* (o. p. 216 f., p. 416 f. und p. 462; p. 410 ff., p. 419 f., p. 444 und p. 452 ff.; p. 497 ff.; p. 579 f., p. 593 ff., p. 631 f., p. 644 ff. und p. 652; p. 796 f.)? Dieser Sachverhalt ist doch

---

solche Annahme nicht. Denn die Saul-Samuel-Sage zeigt, dass das Verbot, Wein und Rauchtrank zu trinken, kein spezielles Eigentum grade der Szene mit der Sohnesankündigung in der Simson-Sage ist (s. o. p. 412), folglich ein Urbestandteil der israelitischen *Gilgamesch*-Sage und somit auch von Lukas 1 sein kann.

1) Lukas 1, 80: ἐν ταῖς ἐρήμοις. Dabei ist ἡ ἔρημος die Wüste! Vgl. Lukas 3, 2. 2) Lukas 1, 5 etc. 3) Exodus 6, 23.

4) S. dazu unter b das zu Lazarus-Eleasar Bemerkte.

angesichts des Umstandes, dass *Eabani* Garnichts von einem Propheten an sich zu haben scheint, höchst sonderbar, und wird dadurch sicherlich nicht verständlicher, dass der israelitische *Eabani* in einer Reihe anderer Fälle ein Priester, und gar Oberpriester ist (Aaron, Eleasar I, Eleasar II, Esra und ein Levit: s. o. p. 126 f., p. 129; p. 177 f.; p. 185 f.; p. 192; p. 378 f. und p. 383 f.). Der gewaltige Unterschied, der zwischen diesen Propheten und Priestern und ihrem Urbild *Eabani* klafft, wirkt um so beunruhigender, als auch der *Gilgamesch* in israelitischen Sagen mehrfach als ein Prophet erscheint (Moses, Elisa und Jonas: s. o. p. 125 ff.; p. 590 ff., p. 610, p. 611 f., p. 652, p. 653, p. 654, p. 656 ff., p. 683 ff., p. 696 ff.; p. 801 ff.)[1]), das Prophetentum eines *Gilgamesch* aber ohne Weiteres verständlich ist: Ist doch der israelitische *Gilgamesch* zugleich ein Xisuthros vor der Flut, und ist dieser Xisuthros doch ein frommer und heiliger Mann, ein weiser Seher, der die Schicksale des Landes zu offenbaren vermag, und ein Freund des Gottes *Ea*. Der *Gilgamesch* ist also fraglos deshalb in israelitischen Sagen gelegentlich ein Prophet, weil Xisuthros eine derartige Gestalt ist. Nun hat ja aber auch der *Eabani* in einer Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen den Xisuthros, oder Dieser Jenen absorbiert, indem in diesen Sagen der Xisuthros, welcher dem *Gilgamesch* sein Schicksal verkündet, mit dem *Eabani* zusammengefallen ist, der dem *Gilgamesch* das »Gesetz der Erde« kündet (s. zuletzt o. p. 643 ff. und p. 693 ff.). Folglich könnte des Rätsels einfache Lösung diese sein: Auch der *Eabani* ist gelegentlich ein Prophet — oder ein Priester —, weil er in einer bestimmten Episode zugleich ein Xisuthros ist. Hiergegen erhebt aber die Jesus-Sage Einspruch. Denn in ihr findet sich diese Identifizierung der zwei Gestalten noch nicht (s. u.), und doch ist Johannes, der ein *Eabani* zu sein scheint, auch ein Prophet! Wenn also das Prophetentum des vermutlichen *Eabani* der Jesus-Sage nicht etwa

1) Zum Propheten Jesus-*Gilgamesch* s. unten.

auf einer Kontamination mit anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, z. B. der Elisa-Elias-Sage, beruht, oder lediglich einer Tatsache entspricht, müssen wir uns nach einer neuen Erklärung dafür umsehn. Nun ist es doch höchst sonderbar, dass zwar das Wesen des israelitischen Propheten mit dem des babylonischen *Eabani* Nichts gemein, wohl aber Jenes äussere Erscheinung mit der *Eabani*'s eine gewisse Aehnlichkeit hat: *Eabani* ist ein haariger Mann und vermutlich mit Fellen bekleidet, den Propheten aber kennzeichnet ein härener Mantel[1])! Ich darf daher die These wagen: Aus dem *Eabani* der Ursage ist in einer Reihe von Fällen ein Prophet — und dann weiter ein Priester — geworden, weil *Eabani* haarig und vermutlich mit Fellen bekleidet ist, der israelitische Prophet aber einen härenen Mantel trug; ganz ähnlich, wie aus dem langhaarigen und Wasser trinkenden *Eabani* öfters ein gottgeweihter Nasiräer geworden ist, weil ein Solcher kein berauschendes Getränk trinken darf und ihm die Haare nicht gekürzt werden. Und darum trüge der *Eabani* der Jesus-Sage nicht seinen härenen Mantel, weil er ein Prophet ist, sondern wäre er ein Prophet, weil er, oder besser, weil der *Eabani* der israelitischen Muttersage einen härenen Mantel, oder Felle trägt, bezw. trug. Ich sage absichtlich: der *Eabani* der Jesus-Sage, und nicht: Johannes, obwohl ich schon jetzt in Diesem den *Eabani* der Jesus-Sage erkennen darf. Warum so, und nicht anders, wird man später erfahren.

So weit von Johannis Person allein. Verfolgen wir nun die Jesus-Sage weiter.

Im *Gilgamesch*-Epos wird erzählt, wie zu *Eabani* in der Wüste der Jäger mit der Hierodule hinauszieht, wie *Eabani* ihre Liebe geniesst, und dann mit ihr nach Erech kommt, wo grade oder ihm zu Ehren ein Fest gefeiert wird, wie er sich dort an *Gilgamesch* anschliesst und ihm

---

1) Sacharja 13, 4.

durch Diesen königliche Ehren zuteil werden. Welche Metamorphosen diese Geschehnisse in den Sagen des alten Testaments erlebt haben, darf jetzt in der Hauptsache als bekannt vorausgesetzt werden. In zahlreichen *Gilgamesch*-Sagen fanden wir nun die Begegnung mit der Hierodule wieder (s. dazu zuletzt o. p. 777 ff.). Aber vergeblich suchen wir sie dort in den drei ersten Evangelien, wo ihr Platz wäre, falls diese etwa eine *Gilgamesch*-Sage enthalten sollten, nämlich unmittelbar hinter Johannis Auftreten in der Wüste[1]). Ebensowenig finden wir an dieser Stelle etwa einen Reflex von *Eabani*'s Einzug in das festlich erregte Erech[2]). Wohl dagegen treffen wir an ursprünglicher Stelle einen Wiederhall von *Gilgamesch*'s Begegnung mit *Eabani*.

Vergegenwärtigen wir uns von deren mannigfachen Abbildern im alten Testament (o. p. 134 f., p. 216, p. 235, p. 407, p. 441 f. und p. 590) die in der Jerobeam-Ahia-, der Saul-Samuel- und der Elisa-Elias-Sage: Ahia-*Eabani* trifft mit Jerobeam-*Gilgamesch* zusammen und verheisst ihm die Königsherrschaft über die 10 Stämme; Saul-*Gilgamesch* kommt zu Samuel-*Eabani* und wird von ihm mit Oel zum Könige gesalbt, Elias-*Eabani* trifft mit Elisa-*Gilgamesch* zusammen und salbt ihn zum Propheten (o. p. 216, p. 407 und p. 415 f., sowie p. 590). Und Was geschieht nun an scheinbar genau entsprechender Stelle in den drei synoptischen Evangelien? Jesus kommt zu Johannes, anscheinend einem *Eabani* (o. p. 812 ff.), und wird von ihm mit Wasser getauft![3]) An die Stelle einer Salbung zum Könige oder Propheten scheint also in der Jesus-Geschichte eine Taufe getreten zu sein[4]); viel-

1) S. aber unten Jesu Besuch bei Martha und Maria nach dem Johannes-Evangelium.

2) S. aber unten Jesu Einzug in Jerusalem.

3) Markus 1, 9 ff.; Matthäus 3, 13 ff.; Lukas 3, 21 ff.

4) Zur Taufe Jesu als einem Ersatz für eine Salbung vgl. z. B. Joh. Weiss, *Das Aelteste Evangelium*, p. 132: »So ist diese älteste Form des

leicht, weil der Mann, der Jesus nach der Sage salben musste, Johannes, der Täufer, war; im letzten Grunde aber vielleicht, weil Jesus als Begründer einer Religionsgemeinschaft galt, in die man durch die Taufe aufgenommen ward. Jesu Taufe durch Johannes wäre somit anscheinend auch (s. zuletzt o. p. 590) daraus geworden, dass *Eabani*, nachdem er an *Gilgamesch*'s Hof gelangt ist, durch Diesen königlicher Ehren teilhaft wird![1])

Es scheinen demnach bei Jesu Taufe Jesus und Johannes *Gilgamesch* und *Eabani* zu repräsentieren, also, da Johannes ein *Eabani* zu sein scheint, Jesus *Eabani*'s Freund und Bruder *Gilgamesch*.

Der Name Jesus entspricht nun einem hebräischen *Jēschūaʿ*, und dies geht auf ein älteres *Jehōschūaʿ*-*Jōschūaʿ*-Josua zurück. Das ist ausserordentlich bedeutsam. Denn einen israelitischen *Gilgamesch* des Namens *Jōschūaʿ* oder *Jēschūaʿ* haben wir bereits zweimal, wenn nicht dreimal nachgewiesen (s. o. p. 159 ff., p. 185 f. und p. 192), und dazu noch einen mit dem anscheinend synonymen Namen *Elīschāʿ*-Elisa (s. o. p. 593). Und, wie neben Josua I-*Gilgamesch* ein Sohn einer Elisabeth als ein *Eabani* steht (o. p. 816), ebenso scheint nun ein Sohn einer Elisabeth grade der *Eabani* eines *Gilgamesch* Jesus zu sein![2]).

Taufberichts eine Darstellung davon, wie Jesus von Nazareth . . . zum Könige gesalbt . . . wurde.«, oder WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 5: »An Stelle der Salbung, die zum Begriff des Messias gehört, tritt bei Jesus die Taufe.«!

1) Die Taufe Jesu scheint sich also schon jetzt als ein integrierender Bestandteil der Jesus-Geschichte zu erweisen; aus unsern weiteren Untersuchungen aber wird sich ergeben, dass sie fraglos ein solcher ist. Folglich ist USENER (*Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, p. 128) im Unrecht, der in ihr einen Zuwachs sieht. Und darum wohl auch JOH. WEISS (*Das Aelt. Evangelium*, p. 133), nach dem der Taufbericht aus der Redenquelle stammen soll. Denn diese stand anscheinend ursprünglich in keiner Beziehung zur Jesus-Sage.

2) Zu Lazarus-*Elʿāzar-Eabani* und zwei Eleasar-*Elʿāzar*s, den *Eabani*s von zwei Josuas, s. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

Die Zeichen häufen sich: Es wird immer gewisser, dass wir uns in der Tat wieder auf dem Boden der *Gilgamesch*-Sage befinden.

Gilgamesch lässt dem *Eabani* königliche Ehren zuteil werden, allein nicht Saul-*Gilgamesch* salbt den Samuel-*Eabani* zum König, sondern umgekehrt, ebenso Elias-*Eabani* den Elisa-*Gilgamesch*, und Dem entsprechend kündigt Ahia-*Eabani* dem Jerobeam-*Gilgamesch* das Königtum an (vgl. o. p. 818 ff.). Das steht ja aber, wie wir gesehen haben, als eine Abweichung von der Ursage nicht etwa isoliert da, sondern darin gibt sich die allgemeine Erscheinung kund, dass der *Gilgamesch* gleich hinter dem Anfang der israelitischen *Gilgamesch*-Sage mit dem *Eabani* die Rolle getauscht hat (s. zuletzt o. p. 778). Wenn darum Johannes den Jesus, und nicht umgekehrt Jesus den Johannes tauft, so dürfte daran zum ersten Male zu beobachten sein, dass auch die Jesus-Sage an der oben berührten allgemeinen Verschiebung teilnimmt. Indem also der Prophet Johannes nach vorhergegangener Ankündigung durch ein Wunder erzeugt und geboren wird, in der Einsamkeit aufwächst und in der Wüste lebt, ein Nasiräer ist, sich von Heuschrecken und wildem Honig nährt und mit Kamelshaaren bekleidet ist, ist er anscheinend ganz genau ebenso ein babylonischer *Eabani*, wie der nach vorhergegangener Ankündigung durch ein Wunder erzeugte und geborene Nasiräer Samuel (o. p. 812 ff.); aber, wie Dieser bei der Salbung Saul's, so ist andrerseits Johannes bei der Taufe Jesu anscheinend im letzten Grunde ein *Gilgamesch*.

Und schon vorher. *Gilgamesch* hat vor *Eabani*'s Ankunft in Erech und, ehe er zum ersten Mal mit ihm zusammentrifft, von Diesem geträumt, indem ihm im Traume zuerst ein Stern wie eine Heerschar des Himmelsherrn auf den Rücken gefallen ist, den er zuerst nicht hat abschütteln können, da dieser stärker war, als er, auf den er sich aber schliesslich niedergepresst hat, und ihm dann ein Mann erschienen

ist, mit dem er das Gleiche getan hat; und diese Träume hat *Gilgamesch*'s Mutter auf *Eabani* gedeutet, mit dem nun *Gilgamesch* gleich oder doch sehr bald darnach zusammentrifft. Der Inhalt dieser Träume hat sich, wie wir sahen (o. p. 134, p. 233 ff., p. 344 f. und p. 584 f.), auch in der Bedrohung des Lebens Moses-*Gilgamesch*'s durch Gott vor seinem Zusammentreffen mit Aaron-*Eabani* und in Jakob-*Gilgamesch*'s Kampf mit Gott vor seinem Zusammentreffen mit Esau-*Eabani* erhalten; das Träumen aber und die Deutung der zwei Träume durch *Gilgamesch*'s Mutter klingen auch fort in Jahve's Weisung an Aaron, Moses entgegenzugehn, und darin, dass Jahve den Samuel-*Eabani* auf Saul-*Gilgamesch*'s Ankunft am folgenden Tage vorbereitet (o. p. 133 f. und p. 406), wobei er ihm zugleich den Befehl erteilt, Saul zum Könige zu salben[1]). Und da der Salbung Saul-*Gilgamesch*'s durch Samuel-*Eabani* die Salbung Elisa-*Gilgamesch*'s durch Elias-*Eabani* entspricht (o. p. 590 und p. 819), so muss auch Jahve's Weisung an Elias, zu Elisa hinzugehn und ihn zu salben[2]), ein matter Reflex jener Träume und ihrer Deutung sein. Auch in diesen Stücken sind somit die Rollen *Gilgamesch*'s und *Eabani*'s bereits miteinander vertauscht. Ebenso nun aber wohl in einem anscheinend entsprechenden Geschehnis der Jesus-Sage: Unmittelbar vor Jesu Ankunft bei Johannes und seiner Taufe durch ihn, welche der Salbung Saul's und derjenigen des Elisa entsprechen soll (o. p. 819 f.), kündet Johannes — dem Dies also vorher durch Gott eröffnet worden ist — Jesu Kommen (nach ihm) an, als das eines Mannes, der stärker sei, als er[3])[4]).

Von Jesus ist vorher bei Markus nicht die Rede gewesen. Wohl aber bei Matthäus und Lukas, die Ver-

1) I Sam. 9, 16. 2) I Kön. 19, 16.

3) Markus 1, 7; Matthäus 3, 11; Lukas 3, 16.

4) Dies »Wort vom Stärkeren« scheint also (s. o. p. 821) zur Jesus-*Gilgamesch*-Sage zu gehören, und hat demnach anscheinend, mit Joh. Weiss, *D. Aelt. Evang.*, p. 126, »immer in der Täuferrede gestanden«.

schiedenes von der Vorgeschichte, Geburt und Kindheit Jesu erzählen. Was davon bei Lukas steht, ist nun ohne deutliche Parallelen in *Gilgamesch*-Sagen des alten Testaments, aber auch ohne solche im *Gilgamesch*-Epos, und kennzeichnet sich so als sekundäre Wucherungen[1]). Nur Das erinnert uns in diesen Erzählungen an andere *Gilgamesch*-Sagen, dass bei der Darstellung Jesu im Tempel eine alte Prophetin Anna-Hanna-*Channā* auftritt[2]), da ja eine Hanna, und zwar als Mutter des *Gilgamesch* Tobias und darum vielleicht als eine Repräsentantin der Muttergöttin *Aruru*, in der Tobit-Sage, und eine zweite, und zwar als Mutter des *Eabani* Samuel und bestimmt als eine Repräsentantin der Muttergöttin *Aruru*, in der Saul-Samuel-Sage genannt wird (s. o. p. 789). Dagegen bringt Matthäus[3]) eine längere Geschichte aus der Kindheit Jesu, die zum ältesten Bestande seiner Sage zu gehören scheint: Magier, die aus dem Morgenlande gekommen sind, haben in Jerusalem verkündet, dass jüngst ein König der Juden geboren sei, und der König Herodes hat von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten erfahren, dass Bethlehem der Geburtsort des Messias sei. Deshalb trachtet er darnach, das Kind zu beseitigen, und befiehlt den Magiern, nach ihm zu forschen, und, wenn sie es gefunden hätten, ihm davon Mitteilung zu machen. Die Magier finden dann das Kind, nämlich das Jesus-Kind, kehren indes nicht zu Herodes zurück; denn Gott hat ihnen Das in einem Traume verboten. Dem Joseph aber, Jesu Vater, gebietet ein Engel im Traume, mit Weib und Kind nach

1) Also in gewisser Weise in Uebereinstimmung mit der herrschenden Meinung (s. z. B. JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament* 1 und 2, p. 223). Nur: in gewisser Weise. Denn mit dem Nachweis, dass z. B. Jesu Vorgeschichte nach Lukas in der Jesus-Sage sekundär ist, ist noch nicht der Nachweis geliefert, dass sie niemals in einer älteren Gestalt der Jesus-Sage nach Markus und Matthäus vorhanden gewesen, und dass sie grade nur mit der Sage nach Lukas verknüpft worden ist.

2) Lukas 2, 36 ff. 3) Matthäus 2.

Aegypten zu fliehn und dort zu bleiben, bis ihm die Rückkehr befohlen werde. Was denn auch geschieht. Als nun Herodes Nichts über das Kind erfährt, da lässt er, um es gleichwohl sicher zu töten, alle Kinder bis zu zwei Jahren in Bethlehem und in dessen Gebiet totschlagen. Darnach stirbt er, und nun kehrt Joseph mit seiner Gattin und dem Jesus-Knaben, nachdem ihm ein Engel des Herrn es im Traume geboten hat, aus Aegypten in seine und des Jesus-Knaben Heimat zurück.

Diese Geschichte berührt sich auf's engste zunächst mit Moses-Geschichten. Auch des Moses-*Gilgamesch*-Kindes Leben ist in Gefahr, und ebenso das der übrigen neugeborenen Hebräer-Knaben. Aber Moses wird auf die bekannte Art gerettet und später am ägyptischen Hofe auferzogen[1]) (s. dazu o. p. 156 ff.). Darnach, als er herangewachsen ist, entflieht er, um der Strafe wegen eines Mordes zu entgehen, aus seiner Heimat und kehrt erst nach dem Tode des ihm feindlichen Pharao zurück (s. o. p. 134 und p. 210). Eine ganz ähnliche Sage ist mit dem Edomiter-König Hadad verknüpft (s. o. p. 221 ff.): Joab, David's Feldherr, tötet alle männlichen Edomiter; der kleine Königssohn Hadad aber wird gerettet und nach Aegypten gebracht. Und nach dem Tode des ihm feindlichen Königs kehrt er als Mann aus Aegypten in die Heimat zurück. Da die Moses-Sage, und darum gewiss auch die ihr so ähnliche Hadad-Sage, ebenso wie anscheinend die Jesus-Sage, eine *Gilgamesch*-Sage ist, so sehn die Gefährdung des Jesus-Kindes und Dessen Rettung und Fortbringung nach Aegypten wie ein originaler Bestandteil der Jesus-Sage aus. Nun wird aber in allen drei Sagen auch erzählt, dass die Person, die als Kind vor den Nachstellungen des feindlichen Königs gerettet wird, nach Dessen Tode zurückkehrt. Das scheint also bestimmt dafür zu sprechen, dass dies Motiv und

1) Exodus 1 f.

ebenso die anderen zwei zum originalen Bestande der Jesus-Sage gehören.

Aber grade dieser Umstand muss uns bedenklich machen. Denn Moses kehrt nach dem Tode des ihm feindlichen Königs in seiner Wüstenfluchtepisode zurück (s. o. p. 134), in einer Episode, die mit der Gefährdung des Moses-Kindes gar keinen Zusammenhang hat; in seiner Wüstenfluchtepisode flieht ferner Jerobeam-*Gilgamesch* nach Aegypten und kehrt nach dem Tode des ihm feindlichen Königs Salomo zurück (o. p. 210 und p. 567 f.); in einer Wüstenfluchtepisode flieht auch Tobit und kehrt nach dem Tode des ihm feindlichen Königs zu seinem Wohnsitz zurück (s. o. p. 779 ff.); und endlich flieht auch Elias, als Ersatzmann für Elisa-*Gilgamesch*, in seiner Wüstenfluchtepisode, wenn auch nicht eigentlich vor einem ihm feindlichen Könige, so doch vor der Gemahlin des ihm feindlichen Königs Ahab, und kehrt dann mit dem göttlichen Befehl zurück, einen neuen Mann, nämlich Jehu, zum Könige an Dessen Statt zu salben (s. o. p. 782). Also finden wir wenigstens in vier Fällen eine Flucht und eine Rückkehr, die Joseph's Flucht mit Jesus und seiner Rückkehr zu entsprechen scheinen, in einer Wüstenfluchtepisode. Die Flucht und Rückkehr der Wüstenfluchtepisode bietet nun aber die Jesus-Sage als zweifellos organischen Bestandteil in Jesu Entweichen in die Wüste und seiner Rückkehr aus der Wüste, und zwar in sehr abweichender Gestalt (s. u. p. 826 ff.). Folglich dürften Jesu Rettung grade nach Aegypten und seine Zurückbringung nach dem Tode des feindlichen Königs, und deshalb — nämlich wegen der Hadad-Sage, in welcher ebenfalls ein gefährdetes Kind nach Aegypten gebracht wird, — wohl auch die Gefährdung des Jesus-Kindes ein Fremdkörper in der Jesus-Sage sein[1]), der aus einer Sage

1) Abermals in gewissser Weise in Uebereinstimmung mit der herrschenden Ansicht (s. z. B. JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament*[1 und 2], p. 223). Vgl. oben p. 823, Anm. 1. Zur Gefährdung und Rettung des

wie der Hadad-Sage oder einer damit nahe verwandten, uns unbekannten Sage in sie eingedrungen wäre. Will man diesem Schluss entgehen, dann muss man etwa annehmen, dass eine Geschichte von einer Flucht und einer Rückkehr in die Heimat nach dem Tode eines feindlichen Königs ursprünglich die Geschichte von einer Gefährdung des Moses-, und ebenso eine des Jerobeam-Kindes (d. h. eines Urbildes dieser beiden Geschichten) abgeschlossen hat, und in der Moses- und der Jerobeam-Sage fälschlicher Weise mit der »Wüstenflucht« verknüpft ist; und dass ganz Analoges von Elias' und Tobit's Flucht und Rückkehr gilt. Aber zu einer solchen Annahme liegt eigentlich gar kein Grund vor[1]).

Wir können nun den Faden der Sage dort wieder aufnehmen, wo wir ihn oben p. 822 haben fallen lassen. Jesus ist von Johannes getauft worden, anscheinend als ein *Eabani*, der von *Gilgamesch* in die höchsten Würden eingesetzt worden ist (o. p. 818 ff.). Darnach entweicht *Eabani* in die Wüste. Und genau so Jesus. Denn das Erste, was uns die drei Synoptiker aus dem Leben Jesu hinter Dessen Taufe erzählen, ist, dass er in die Wüste entweicht[2]). Die zahllosen sonstigen Reflexe von *Eabani*'s Wüstenflucht in der israelitischen Sage haben nun vom Original noch ganz deutlich, oder in Spuren, erhalten: 1., dass er in die Wüste flieht (s. o. p. 622), 2., dass er dort über Hunger zu klagen hat (o. p. 418 und p. 586 ff.), und 3., dass sich ihm in der Wüste der Sonnengott offenbart (s. o. p. 587). Von diesen Motiven hat somit die Jesus-Sage

---

Moses-, des Hadad- und des Jesus-Kindes vgl. in Band II Johannes-Apokalypse 12, 1 ff., die »Kasten-Sagen«, den Mythus von Typhon u. A.

1) JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 129, scheint mit Recht daran Anstoss zu nehmen, dass Jesus in die Wüste entweicht; denn vorher ist er ja bei Johannes in der Wüste gewesen. Aber von dieser Wüste am Jordan könnte doch die, in welche Jesus entweicht, verschieden sein. Und sicher war sie wenigstens einst von ihr verschieden, da sie einmal im Süden von oder im südlichen Palästina gedacht ward (s. o. p. 622 ff. und p. 719 Anm. 1). Vgl. Galater 1, 17. 2) Markus 1, 12; Matthäus 4, 1; Lukas 4, 1.

zunächst das Wüstenflucht-Motiv festgehalten; weiter aber auch das Hunger-Motiv, und zwar in auffallender Uebereinstimmung namentlich mit der Moses- und der Elias-Sage: Denn **40** Tage fastet Elias in seiner Wüstenfluchtepisode, und Dem entspricht, dass Moses in der Wüste auf dem Sinai **40** Tage lang fastet (o. p. 588 f.); **40** Tage lang aber fastet auch Jesus in seiner Wüstenfluchtepisode und darnach hungert ihn[1]). Zu den 40 Tagen des Fastens vgl. auch oben p. 806 f. und p. 782 die Jonas- und die Tobit-Sage.

Drittens hat also die israelitische *Gilgamesch*-Sage noch eine Reihe von Reflexen davon, dass der Sonnengott dem *Eabani* vom Himmel her zuruft und auf ihn ermutigend einredet; vor Jesus aber tritt in seiner Wüstenepisode der Teufel hin. Das scheint somit der entsprechende Reflex davon in der Jesus-Sage zu sein. In der Tat, eine derartige Ansicht sieht ziemlich verführerisch aus, und wir würden kaum dazu geneigt sein, sie wenigstens zu modifizieren, falls wir nicht — in einem Teil der Buddha-Sage einen Absenker einer älteren und ursprünglicheren Form eines Teils unsrer Jesus-Sage besässen. Es sei uns ausnahmsweise verstattet, dies Ergebnis einer Analyse, welche erst Band II bringen wird, bereits jetzt zu verwerten, um eine naheliegende Kombination wenigstens zum Teil zurückweisen zu können. Nach dieser Analyse entspricht Buddha's Aufenthalt in der Einsamkeit[2]) fraglos Jesu Aufenthalt in der Wüste, und darum auch dem des Elias in der Wüste. Wie nun Elias sich dort als ein verzagter *Eabani* den Tod wünscht, wie Jonas an ent-

---

1) Matthäus 4, 2 und Lukas 4, 2. Markus berichtet wohl von einem 40tägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste (1, 13), aber nicht ausdrücklich von Fasten und Hunger. Matthäus und Lukas wissen somit anscheinend Mehr von der alten Sage, als er.

2) S. dazu OLDENBERG, *Buddha*⁴, p. 125 ff. und p. 133 ff., sowie VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, p. 31 ff.

sprechender Stelle (o. p. 805), so tritt Māra, der »Tod«, der Böse und Gott des Todes, an Buddha in der Einsamkeit heran und sucht ihn dazu zu verleiten, schon jetzt in das Nirwana einzugehn, also zu sterben, um nämlich die Ausbreitung der von ihm gewonnenen heiligen Erkenntnis zu verhindern. An Jesus in der Wüste aber tritt der Satan als Versucher heran, der Satan, welcher der Fürst des Todes ist. Damit wissen wir, woher ein Teil von Jesu Versuchungsgeschichte stammt: Weil der in die Wüste entwichene Jesus in einer älteren Gestalt der Jesus-Sage sich als ein *Eabani* den Tod gewünscht hat, darum erscheint ihm der Gott des Todes! Und déshalb erscheint nun auch dem Buddha der Gott des Todes. Markus berichtet nur die Tatsache der Versuchung durch den Teufel[1]), einer Versuchung, die nach dem Gesagten einmal in Selbstmordgedanken bestanden haben muss, und weiter auf den Wunsch zu sterben zurückgeht. Die zwei anderen Synoptiker kennen aber drei Versuchungsgeschichten[2]), von denen zwei in keinem erkennbaren Zusammenhang mit dem ursprünglichen Sinn der Versuchung stehn, also anscheinend sekundär sind. Die dritte erlaubt es aber, eine Verbindung mit ihm herzustellen: Der Teufel rät Jesus nach der jetzigen Gestalt der Sage, eine Kraftprobe zu wagen und sich von der »Zinne« des Tempels herabzustürzen. Dadurch, dass er unversehrt heruntergelange, könne er den Beweis für seine Gottessohnschaft liefern. So berichtet die Sage in ihrer letzten Gestalt. Aber die Ursage und die eben erwähnten Parallelsagen lassen uns auch in dieser Einflüsterung verkappte Selbstmordgedanken vermuten.

Demnach wäre die Teufelserscheinung lediglich auf *Eabani*'s Verzagtheit zurückzuführen? Das will Einem doch nicht recht in den Sinn, und man bestreitet nicht gern ohne Weiteres jede Beziehung zwischen der Teufelserscheinung vor Jesus in der Wüste und der Gottes-

1) Markus 1, 13.

2) Matthäus 4, 3 ff.; Lukas 4, 3 ff.

offenbarung in *Eabani*'s Wüstenfluchtepisode und Absenkern von ihr in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Nun spricht der Sonnengott dem *Eabani* zuerst von den herrlichen Speisen, die er bis dahin an *Gilgamesch*'s Königshof genossen habe, und darnach von den königlichen Ehren, die ihm zuteil geworden seien — und darum in Erech wieder zuteil werden würden —, so auch davon, dass die Könige der Erde seine Füsse geküsst hätten — und darum in Erech wieder küssen würden —; und wenigstens áuch ein Echo hiervon scheint es in der Jakob- und in der Moses-Sage zu sein, dass Gott am Horeb dem Moses verspricht, er werde seinem Volke, und in Bethel dem Jakob, er werde ihm das Land der Verheissung geben (o. p. 228)[1]. Muss man da nicht vermuten, dass wenigstens die zweite, bezw. dritte Versuchung Jesu, durch das Versprechen des Teufels nämlich, ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zu geben, falls er niederfalle und ihm huldige[2], ihre Wurzel in den Worten des Sonnengottes an *Eabani* hat[3]?

Dann aber wäre der mit Jesus redende Teufel wenigstens auch ein Repräsentant des mit *Eabani* redenden Sonnengottes; und dann dürfte man nicht ohne Weiteres leugnen, dass die ersten Worte des Teufels, die von dem Brot, das Jesus aus Steinen oder einem Steine zu schaffen versuchen möge, ohne jede Verbindung mit des Sonnengottes Worten von *Eabani*'s Speisen in Erech sind, Worten, mit denen er seine Ermutigungsrede beginnt. Dass diese allein den Worten des Teufels zu-

1) Da nach oben p. 138 f. der am Horeb von Jahve berufene Moses auch der von *Bēl* berufene nachherige Sieger im Löwenkampf ist, so könnte die beim Horeb gegebene Verheissung wenigstens auch ein Wiederhall davon sein, dass *Bēl* dem Sieger die Weltherrschaft verspricht.

2) Wörtlich: durch einen Kuss seine Verehrung bezeige.

3) In diesem Falle würde die, meines Erachtens übrigens ziemlich kühne Annahme hinfällig, dass die dritte Versuchungsgeschichte ein poetischer Nachklang eines Vorganges sei, wie er in Markus 8, 32 f. und Matthäus 16, 22 f. berichtet wird. S. dazu JOH. WEISS, l. c., p. 237 ff.

grunde liegen, darf ich natürlich keineswegs behaupten. Die Moses- und die Elias-Sage (s. o. p. 588), dazu vielleicht auch die Jerobeam-Sage (s. o. p. 418 und p. 625) und die Jonas-Sage (s. o. p. 806 f.), erlauben den Schluss, dass ein 40tägiger Fastenzwang zum alten Bestande von Jesu Wüstenepisode gehört. Darin aber läge ein Keim, aus dem sich Etwas wie die erste Versuchungsgeschichte entwickeln konnte. Dass auch Deuteronomium 8, 2 f. zur Ausgestaltung der Erzählung beigetragen hat, werde ich selbstverständlich nicht leugnen[1][2].

---

1) Ein Wort zu l. c., Vers 3, und damit zugleich zu Matthäus 4, 4 und Lukas 4, 4. Nach der Matthäus-Stelle, die auf Deuteronomium 8, 3 zurückgeht, lebt der Mensch nicht von Brot allein, sondern von jedem Wort, das »aus dem Munde Gottes kommt«. Zu Deuteronomium 8, 3 finde ich bei BERTHOLET (zum Deuteronomium, p. 29) die richtige Bemerkung, dass *mōssā' pī Jahvā* geradezu für das auf Gottes Befehl Geschaffene steht. Das hat nun eine genaue Analogie im Assyrischen. Denn *mōssā'* bedeutet in der Verbindung mit *pā*, d. i. Mund, eigentlich das »Ausgehen«, *ssēt pī* aber im Assyrischen eigentlich das »Ausgehen (aus) dem Munde«, und darum »das aus dem Munde Ausgehende«, wird indes auch für das durch einen Befehl Zustandegekommene oder doch Zustandekommen gebraucht. S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, 22 f., V. 27, wo es etwas auf *Marduk*'s Befehl Geschaffenes oder *Marduk*'s Schaffen durch seinen Befehl bezeichnet. [Vgl. ZIMMERN in GESENIUS-BUHL's *Hebr. Handwörterbuch*[14] s. v. *mōssā'*.]

2) Nach unsern Ausführungen dürften also die Versuchungsgeschichten bei Matthäus und Lukas wenigstens in der Hauptsache wohl zum ursprünglichen Bestande der Jesus-Geschichte gehören und somit Markus' kurzer Bericht über Jesu Versuchung unursprünglich sein. Folglich hat JOH. WEISS — ob nun seine Gründe zwingend sind oder nicht — anscheinend Recht, wenn er (l. c. p. 133) auch in der Versuchungsgeschichte Markus unmöglich als ersten Erzähler ansehn kann. Aber andrerseits hat derselbe Gelehrte schwerlich Recht mit der Annahme, dass die Versuchungsgeschichte aus der Redenquelle stammt (l. c. p. 134 f.). Denn diese dürfte mit der Jesus-Sage ursprünglich keinerlei Zusammenhang gehabt haben (vgl. o. p. 820 Anm. 1), während die Versuchungsgeschichte doch ohne Frage zum ursprünglichen Bestande dieser Sage gehört. Vgl. hierzu auch die, wie o. p. 827 bemerkt, z. T. auf eine ältere Gestalt unsrer Jesus-Sage zurückgehende *Buddha*-Sage. S. Band II, und vgl. vorläufig VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, p. 35 ff.

Wie Dem auch sei, jedenfalls scheint der mit Jesus redende Teufel auch den mit *Eabani* redenden Sonnengott zu repräsentieren. Doch ist es mehr als bloss möglich, dass sich eben Dieser in der Jesus-Sage auch in anderer Gestalt zeigt. Jahve als Ersatz für ihn offenbart sich dem Elias in der Wüste in leisem Windessäuseln (o. p. 586 f.), und an gleicher Stelle der Sage kommt auf Saul der »Geist«, d. i. Hauch Gottes herab (o. p. 417 f.). Auf oder in Jesus kommt aber auch der Geist Gottes herab, zwar nicht während des uns beschäftigenden Wüstenaufenthalts, wohl aber unmittelbar vorher, nämlich nach seiner Taufe in der Wüste[1]). Und dieser Geist treibt ihn in die Wüste[2]), von ihm wird er in ihr umhergetrieben[3]), und von diesem Geiste erfüllt und getrieben kehrt er auch aus der Wüste zurück[4]). Da kann es wohl kaum zweifelhaft sein, dass dieser heilige Geist, der aus dem geöffneten Himmel herabkommt, und Gott, der Jesus aus dem Himmel zuruft, dass er sein liebster Sohn sei, den er sich erwählt habe, ein Spiegelbild sind des Sonnengottes, welcher *Eabani* aus dem Himmel freundliche Worte der Ermutigung zuruft[5])[6]).

1) Markus 1, 10; Matthäus 3, 16; Lukas 3, 21 f.

2) Markus 1, 12; Matthäus 4, 1.

3) Lukas 4, 1. Vgl. Lukas 2, 25 ff. und dazu H. J. HOLTZMANN, zu den Synoptikern[3], p. 329 f. 4) Lukas 4, 14.

5) In der Buddha-Sage, die z. T. einer älteren Gestalt unsrer Jesus-Sage entstammt (s. o. p. 827), entspricht dem Sonnengotte denn auch Brahma Sahampati, der nach der Versuchung durch Māra, also an ursprünglicher Stelle, aus dem Himmel herabkommt und vor Buddha hintritt (s. OLDENBERG, *Buddha*[4], p. 140).

6) Wenn darum Matthäus und Lukas den heiligen Geist auf Jesus herabkommen lassen, Markus ihn aber (nach einigen Handschriften) in Jesus herabkommen lässt, so stehn Erstere dem Original und anderen israelitischen Reflexen davon, sowie auch der Buddha-Sage, fraglos näher, als die Handschriften, die in Markus 1, 10 »in« bieten. Damit harmoniert dass JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 130, in dieser Lesart eine abschwächende Umformung und Ausdeutung des gemeinsamen Matthäus- und Lukas-Textes erkennt.

Man hat viel Aufhebens davon gemacht, dass der heilige Geist auf oder in Jesus in Gestalt einer Taube herabkommt, und Dies höchst befremdlich gefunden. Meines Erachtens erklärt es sich in der Hauptsache sehr einfach: Der heilige »Geist« ist ja Gottes »Hauch« und »Wind«, und der Wind hat Flügel; und wie der Wind Flügel hat, so auch der »Geist Gottes«. Denn vor der Weltbildung breitet er solche ebenso über die Wasser aus[1]), wie ein Geier seine Flügel über seine gefährdeten Jungen[2]). Nichts ist somit begreiflicher, als zunächst ein Vergleich des heiligen Geistes mit einem Vogel. Warum sieht er aber grade wie eine Taube aus? Auch hierauf gibt uns vielleicht die Buddha-Sage, die z. T. einer älteren Gestalt unsrer Jesus-Sage entstammt (vgl. o. p. 827 f. und p. 831 Anm. 5), eine Antwort: Brahma Sahampati, der nach o. p. 831 Anm. 5 dem heiligen Geiste in der Taufgeschichte entspricht, verlässt im Nu den Brahma-Himmel, die Taube aber zeichnet sich durch schnelles Fliegen aus[3]). Wenn nun Brahma in der Buddha-Sage dem Sonnengotte entspricht, der dem *Eabani* alsbald aus dem Himmel zuruft, so scheint zwischen diesem »alsbald« und der Taubengestalt des heiligen Geistes eine Verbindung zu bestehn!

Nachdem der Teufel Jesus in der Wüste allein gelassen hat, kommen die Engel und bedienen ihn. So nach Matthäus[4]). Nach Markus scheint es aber, als ob Jesu Bedienung durch die Engel neben der Versuchung hergegangen sein solle[5]). Beides muss uns daran erinnern, dass Elias in seiner Wüstenfluchtepisode zweimal von einem Engel gespeist wird, und zwar, nachdem er sich den Tod gewünscht hat, aber ehe ihm Gott erscheint, also nach einem und vor einem anderen Geschehnis, welche

1) Genesis 1, 2. 2) Deuteronomium 32, 11.

3) Hiermit vergleiche man, was USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, p. 56 ff., über die Taube bei Jesu Taufe sagt.

4) Matthäus 4, 11. 5) Markus 1, 13.

beide in der Versuchungsgeschichte ihr Gegenstück haben (o. p. 827 f. und p. 831 f.). Die Bedienung durch die Engel dürfte daher ein genaues bodenständiges Gegenstück zu der Speisung des Elias durch den Engel sein[1]), und daher auch dazu, dass Saul in seiner »Wüstenfluchtepisode« zwei Brote gegeben werden (s. dazu oben p. 587 f.)[2]).

Markus hat in seinem Bericht über Jesus in der Wüste einen Zug vor den zwei anderen Synoptikern voraus: Jesus lebt in der Wüste mit den Tieren zusammen[3]). Vielleicht entstammt dieser Zug der Ursage. Denn *Eabani*, der in die Wüste zurückkehrt, hat darin vorher mit den Tieren zusammengelebt, und nach ein paar alttestamentlichen Sagen könnte es scheinen, als ob er nach seiner Rückkehr in die Wüste das frühere Zusammenleben mit ihnen wieder aufgenommen hätte. Wenigstens ist Moses mit seiner Herde beim Horeb, als ihm als einem *Eabani* Gott zum ersten Mal erscheint (s. o. p. 134, aber auch p. 423), und andrerseits lebt Nebukadnezar als ein *Eabani* mit den Tieren zusammen, als er die Augen zum Himmel erhebt und wieder zur Vernunft kommt. In diesem Aufenthalt auf dem Felde scheint aber auch *Eabani*'s erster Wüstenaufenthalt enthalten zu sein (s. o. p. 195 f.), und daher könnten die Tiere, mit denen Nebu-

1) Der Parallelismus zwischen Jesu und Elias' Bedienung ist natürlich auch Anderen aufgefallen. S. JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 135.

2) Das wird durch die, nach oben p. 827, p. 831 und p. 832, z. T. auf eine ältere Form der Jesus-Sage zurückgehende Buddha-Sage bestätigt, in der zuerst dem Buddha der Todesgott erscheint, darnach ihm auf Befehl einer Gottheit zwei Kaufleute Nahrung darbieten, und andere Gottheiten ihn bedienen, indem sie ihm Schalen darreichen, und hierauf Brahma aus dem Himmel zu ihm herabkommt (OLDENBERG, *Buddha*[4], p. 136 ff.)! Dass die Engel Jesus bedienen, ist also ein ursprünglicher Zug der Jesus-Sage, somit gegen JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 134, Anm., gewiss kein Zusatz des Markus, den Matthäus übernommen hat und der in der gemeinsamen Quelle des Matthäus und Lukas nicht stand.

3) Markus 1, 13.

kadnezar zusammenlebt, statt zu *Eabani*'s Wüstenfluchtepisode, zu seinem ersten Wüstenaufenthalt gehören.

Damit scheint Jesu Wüstenaufenthalt mit dessen Einzelzügen auf seine Vorlage zurückgeführt zu sein[1]). Es mag noch ausdrücklich betont werden, dass Jesus, obwohl er in der Hauptsache ein *Gilgamesch* zu sein scheint, und, wie wir sehen werden, wirklich ist, in der Wüste als ein *Eabani* auftritt, also ganz wie es das israelitische Schema verlangt.

Nach dem Aufenthalt in der Wüste trifft *Eabani* wieder mit *Gilgamesch* zusammen und kehrt (mit ihm) nach Dessen Stadt zurück. Von diesem Zusammentreffen weiss auch noch die sonstige israelitische Sage (o. p. 134 f., p. 235, p. 441 f. und p. 590), und von der Rückkehr in die Heimat des *Gilgamesch* fast überall, wo die Flucht sich erhalten hat (o. p. 134, p. 195 f., p. 210, p. 221 f., p. 225 f., p. 236 ff.[2]), p. 296 f., p. 361 ff., p. 417, p. 440[2]), p. 526 f.[2]), p. 586 u. p. 590, p. 754 f. u. p. 759, p. 779 ff.; vgl. o. p. 809). Nun trifft allerdings Jesus nach seinem Wüstenaufenthalt nicht wieder mit dem *Eabani* — Johannes — zusammen[3]), wohl aber kehrt er darnach, ganz nach dem

---

1) Eine Ergänzung zu Jesu Wüstenepisode werden wir unten hinter Jesu festlichem Einzug in Jerusalem finden.

2) David kehrt nach I Sam. 20, 1 heim, und trifft nun mit Jonathan zusammen als ein *Eabani*, der, nachdem er in die Wüste entwichen ist, wieder mit *Gilgamesch* zusammentrifft. Folglich scheint David's Heimkehr im letzten Grunde *Eabani*'s Rückkehr nach Erech zu entsprechen. Da indes David von Rama her heimkehrt, er in Rama aber ein Xisuthros auf dem Sintflutberge ist (o. p. 441 f. und p. 600, sowie p. 602 f.), so steckt in dem heimkehrenden David wohl jedenfalls auch ein vom Sintflutberge wieder heimkehrender *Gilgamesch*-Xisuthros (vgl. o. p. 733 ff.). Aehnliches dürfte aber auch von Jakob gelten, der, als er seinen Bruder Esau trifft, von seinem Sintflutberge in Gilead (o. p. 241 ff.) der Heimat im West-Jordan-Lande zu zieht, und ebenso auch von Absalom, dessen Flucht und Rückkehr der Flucht und Rückkehr Jakob's entsprechen (o. p. 526 f. und p. 546 f.).

3) D. h. nach den Synoptikern. Das Johannes-Evangelium hat aber wohl auch noch einen Reflex von *Eabani*'s zweitem Zusammentreffen mit *Gilgamesch* nach seiner Flucht in die Wüste. S. unten.

Schema, zunächst in die Heimat des mutmaasslichen *Gilgamesch*, d. h. in seine Heimat, nämlich Galiläa, ja speziell in seine Vaterstadt Nazareth zurück[1]).

Wir halten nunmehr den Augenblick für gekommen, zu erklären, dass wir es unsrer Ueberzeugung nach schon jetzt nicht mehr mit einer Hypothese von einer Jesus-*Gilgamesch*-Sage zu tun haben, sondern mit einer Tatsache. Wir sprechen Dies hier aus, weil dadurch unsre Stellungnahme in der weiteren Untersuchung bestimmt wird. Denn es kann sich somit für uns nicht mehr um Herbeischaffung neuer Beweise dafür handeln, dass die Jesus-Sage, soweit oben analysiert, eine *Gilgamesch*-Sage ist, sondern nur darum, festzustellen, ob und wie sich diese in der noch nicht besprochenen Hauptmasse der Jesus-Sage manifestiert.

Nachdem *Eabani* aus der Wüste nach Erech heimgekehrt ist, wird im Epos der Zug gegen den Landesfeind *Chumbaba* geplant und siegreich durchgeführt. In der alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sage sind nun vor diesen Kriegszug die Sintflut und die ihr vorhergehenden Plagen eingeschoben, und zwar als Ereignisse im Leben des *Gilgamesch* (s. zuletzt z. B. o. p. 736 ff.). Es wird uns daher nicht überraschen, wenn wir hinter Jesu Heimkehr aus der Wüste einen so genauen Reflex der Sintflut finden, wie es nach Lage der Dinge möglich scheint: Wie Xisuthros am Abend vor der Sintflut in sein Schiff hineingeht, in dem er mit den Seinen den gewaltigen Sturm erlebt, so besteigt[2]) Jesus eines Abends[3]) mit seinen Jüngern ein für ihn bereit gehaltenes[4]) Boot, um auf das andere Ufer des galiläischen Meeres hinüberzufahren. Nun er-

---

1) Markus 1, 14; Matthäus 4, 12 f.; Lukas 4, 14 und 16, aber auch 4, 23.

2) So nach Matthäus 8, 23 und Lukas 8, 22. Nach Markus 4, 1 und 36 befindet sich Jesus bereits vorher in dem Boot. Vgl. aber WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 38 f.

3) Markus 4, 35. Diese Zeitangabe könnte also, statt mit JOH. WEISS, l. c., p. 181, eine Zutat zu sein, aus der Ursage stammen. 4) Markus 3, 9.

hebt sich ein Sturm; aber Jesus schläft ruhig im Hinterteil des Boots. Schliesslich bedroht er indes auf Bitten seiner Jünger den Wind und gebietet dem Meere, zu verstummen, und alsbald gehorchen Wind und Meer seinem Gebot[1]. Jesus, der im Sturm auf dem See dahingetrieben wird, ist also ein Xisuthros, der im Sturm auf den Sintflutwassern dahingetrieben wird, Jesus-*Gilgamesch* genau ebenso, wie der *Gilgamesch* in zahlreichen alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen in der Sintflut-Episode mit Xisuthros identifiziert ist: Moses-*Gilgamesch* geht als ein Xisuthros trockenen Fusses durch das Schilfmeer, in dem darnach das Sintflutvolk seiner Sage, nämlich das Aegypter-Heer, ertrinkt, Josua I-*Gilgamesch* als ein Xisuthros trockenen Fusses durch den Jordan, Elias für Elisa-*Gilgamesch* als ein Xisuthros trockenen Fusses durch den Jordan (s. o. p. 601 u. 608), Jonas-*Gilgamesch* flieht als ein Xisuthros vor Jahve auf ein Schiff, in dem er dann im Sturm dahingetrieben wird (o. p. 801 f.); u. s. w. Und wie Jonas, anscheinend in Uebereinstimmung mit anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen und wohl auch mit der Ursage (s. o. p. 803), im Sturme schläft (o. p. 801), so auch Jesus. Während aber Jonas, wohl im Einklang mit der Ursage (s. o. p. 803), im innersten Teil des Schiffes schläft, ruht Jesus während seines Schlafs im Hinterteil des Boots[2]. Doch könnte Dies auf einem Missverständnis beruhen. Denn Jonas schläft im *jarketē hassepīnā*, und *jarketē* bedeutet an sich »hinterster Teil« einer Sache[3].

Wie ferner Jonas während seines Sintflutsturms aufgeweckt wird, damit er durch ein Gebet zu seinem Gotte

---

1) Markus 4, 35 ff.; Matthäus 8, 18 und 23 ff; Lukas 8, 22 ff.

2) Markus 4, 38.

3) Dass Jesus im Hinterteil des Bootes liegt, hält Joh. Weiss, l. c. p. 182, für eine schwierige Situation. Diese wäre also durch Missdeutung eines hebräischen Wortes in einer einst auf hebräisch erzählten Jesus-Sage geschaffen worden.

den Untergang abzuwenden versuche, so wecken die Jünger Jesus während seines Sintflutsturmes auf, damit er den Untergang von ihnen abwende.

Und wie endlich durch eine Handlung des Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros das Schilfmeer[1])[2]), wie infolge eines Befehles des Josua I-*Gilgamesch*-Xisuthros der Jordan sich auf wunderbare Weise aufstaut[3]), und zwar jenes zum Heile von Mosis Volk, wie durch eine Handlung des Elias, als eines Xisuthros und Ersatzmannes für Elisa-*Gilgamesch* (o. p. 608), der Jordan sich auf wunderbare Weise aufstaut[4]), wie sich in der Jonas-Sage plötzlich auf wunderbare Weise das Meer beruhigt und der Sturm legt[5]), der auch ein Echo des Sintflutsturmes ist (o. p. 801 f.), so beruhigen sich plötzlich auf wunderbare Weise der Sturm und das Meer auf Jesus-*Gilgamesch*-Xisuthros' Gebot[6]), zum Heil der Seinen. Dass grade die Jonas-Sage eine ziemlich auffallende Parallele zu dem Seesturm in der Jesus-Sage bietet, erklärt sich daraus, dass die beiden Sagen im Gebiet desselben Stammes, nämlich Sebulon, zu Hause sind. Vgl. o. p. 827 f. und u. p. 838 und p. 845 f., sowie das weiter unten zum Fang des Fischs mit dem Stater im Maule, zum verdorrenden Feigenbaum bei Jerusalem und zu Petri Fischzug Bemerkte.

Xisuthros flüchtet sich nun in sein, vorher von ihm gebautes und für ihn bereit liegendes Schiffshaus, um der von *Bēl* angeratenen und von allen Göttern be-

---

1) Exodus 14, 21.

2) Mit Mosis Schilfmeerwunder hat man natürlich schon früher die Stillung des Sturms und des Meeres durch Jesus verglichen (s. JOH. WEISS, l. c., p. 182). 3) Josua 3, 8 ff. 4) II Kön. 2, 8.

5) Jesu Seesturm ist also ein Seitenstück zu, und nicht ein Widerhall von Jonas' Seesturm. Für eine solche Ansicht erklärt sich auch WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 39, und zwar mit voller Bestimmtheit. Ob aber er hierzu berechtigt war? Dass man die beiden Seestürme längst mit einander zusammengestellt hat, versteht sich von selbst.

6) Dieses Wunder gehört somit zum alten Inventar der Jesus-Sage, und ist, gegen JOH. WEISS, l. c., p. 184, nicht etwa eine spätere Zutat.

schlossenen Sintflut zu entgehen. Darum flieht Moses mit den Israeliten vor den ihnen nachjagenden Aegyptern (o. p. 146) u. s. w. (s. o. p. 754), und darum flieht Jonas vor Jahve auf ein Schiff (o. p. 801 f.). Darum hat sich also auch Jesus vor dem Seesturm in ein Boot begeben, um dem ihn belästigenden Volk zu entgehn[1]); und darum hat das Boot vorher für ihn bereit gelegen, um ihn vor dem Gedränge des Volks zu schützen[2]).

Zur babylonischen Sintflutgeschichte gehört die Vernichtung der ganzen Menschheit und die Zerstörung ihrer Wohnstätten. Im alten Testament reflektiert sich letztere innerhalb der *Gilgamesch*-Sage nur einmal in der Vernichtung von mehreren Städten, sonst auch in der einer Stadt oder in dem Einsturz der Mauern einer Stadt oder eines Tempels (s. zuletzt o. p 782 ff.). Ferner müssen wir daran erinnern, dass dem Xisuthros die Sintflut vorher angekündigt oder doch angedeutet wird, und dass sich Das auch noch in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen erhalten hat, so in der Jonas-Sage (wie die Jesus-Sage, aus Sebulon) wohl darin, dass der *Gilgamesch*-Xisuthros Jonas die Zerstörung von Ninive ankündigt, welche indes nicht alsbald erfolgt (s. o. p. 807 f.). Darnach dürfte nun Folgendes zu verstehen sein: Jesus-*Gilgamesch*-Xisuthros verkündet, wie den Städten Chorazin und Bethsaida[3]), so der Stadt Kapernaum ein furchtbares Strafgericht[4]). Also könnte das am galiläischen Meere liegende Kapernaum[5]), sowie Chorazin und Bethsaida, wenigstens in der Nähe dieses Meeres[6]), der am Euphrat gelegenen Sintflutstadt und Stadt des Xisuthros, und zugleich auch den anderen durch die Sintflut zerstörten Städten der Erde entsprechen. Die drei Städte liegen

1) Matthäus 8, 18. 2) Markus 3, 9.
3) Matthäus 11, 21 f.; Lukas 10, 13 f.
4) Matthäus 11, 23 f.; Lukas 10, 15.
5) S. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, p. 224 f.
6) S. Buhl, l. c., p. 223 f. und p. 241 ff.

vielleicht alle im Gebiete des Stammes Naphthali, Bethsaida indes eher gleich jenseits von dessen östlicher Grenze[1]), das Gebiet von Naphthali aber grenzt an das von Sebulon, mit Nazareth, der Heimat Jesu. Das stände nun im besten Einklang damit, dass in zahlreichen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen die Sintflutstadt in einem Nachbargebiet der *Gilgamesch*-Stadt liegt oder das Sintflutvolk in einem von deren Nachbarländern wohnt: Jericho in Benjamin ist des Ephraemiten Josua I-*Gilgamesch* Sintflutstadt (o. p. 161 ff.; vgl. o. p. 612 f.), Ekron im Philister-Lande die des Judäers Josua II-*Gilgamesch* aus Beth-Semes (o. p. 181 ff.)[2]), Sodom — sowie Gomorra, Adma und Zeboim — in Süd-Moab die Abraham-*Gilgamesch*'s (o. p. 298 ff. und p. 329), der zur Zeit der über Sodom hereinbrechenden Katastrophe in Süd-Palästina wohnt; Gaza im Philister-Lande erwies sich als die Sintflutstadt des Daniten Simson-*Gilgamesch* (o. p. 396), und Aphek, wohl in Isaschar, als die des Manassiten Elisa-*Gilgamesch* (o. p. 598 f. und p. 618 ff.; vgl. aber auch o. p. 762 ff.); ferner sind die Philister auch das Sintflutvolk des Benjaminiten Saul-*Gilgamesch* (o. p. 426 ff.), und die Ephraimiten wohl das Sintflutvolk der Manassiten Gideon- und Jephthah-*Gilgamesch*, wie ursprünglich vielleicht auch des Manassiten Elisa-*Gilgamesch* (o. p. 762 ff.).

Es ist nun bemerkenswert, dass die drei, bezw. die vier Lieblingsjünger Jesu — Simon Petrus, Andreas, Johannes und Jakobus — nach den drei Synoptikern insgesamt wohl in der Gegend von Kapernaum, jedenfalls aber am Ufer des galiläischen Meeres und nicht etwa in Jesus-*Gilgamesch*'s Heimat berufen werden[3]), und wenigstens nach dem Johannes-Evangelium Simon Petrus und Andreas speziell aus Bethsaida sind[4]), nach den Synoptikern aber

1) S Buhl, l. c., p. 241 ff.

2) Aus Ekron wird ja die Bundeslade als Repräsentantin der Arche in der Sintflutgeschichte herausgefahren.

3) Markus 1, 16 ff.; Matthäus 4, 18 ff.; Lukas 5, 1 ff. 4) Johannes 1, 44.

in Kapernaum wohnen[1]). Denn, wie wir sehn werden, entsprechen drei der Lieblingsjünger den drei Söhnen des Xisuthros, und der vierte von ihnen, und zwar Andreas, vielleicht Dessen Steuermann. Wo aber die Söhne des Xisuthros zu Hause sind, da gehört er selbst hin, und da ist auch sein Wohnsitz. Folglich scheint unser Schluss nunmehr noch bündiger zu sein, dass Kapernaum Jesu Sintflutstadt ist, bezw. Kapernaum, Chorazin und Bethsaida seine Sintflutstädte sind.

Hiernach dürfte nun namentlich auch zu verstehn sein, dass Jesus, nachdem er als ein aus der Wüste zurückkehrender *Eabani* nach Nazareth zurückgekehrt ist, und vor seinem Seesturm, einem Sintflutsturm (o. p. 834 ff.), grade in Kapernaum seinen Wohnsitz aufschlägt, und zwar nach Matthäus[2]), und vielleicht auch Markus[2]), zum ersten Male: In Kapernaum wohnt Jesus vor dem Seesturm als ein Xisuthros vor der Flut, derselbe Jesus, der vorher in Nazareth als ein in Erech heimischer *Gilgamesch* wohnt!

Also Kapernaum, bezw. dies, Chorazin und Bethsaida, müssen wir als einen Ersatz für die Sintflutstadt der Ursage, bezw. die durch die babylonische Sintflut vernichteten Städte der Erde, in Anspruch nehmen. Indes berichtet unsere Jesus-Sage Nichts von ihrem tatsächlichen Untergang; und kann davon auch Nichts berichten. Denn zu der Zeit, zu welcher der Jesus unserer Jesus-Sage gelebt haben soll, sind sie eben nicht vernichtet worden, und Das musste man zu der Zeit, zu welcher die Jesus-Sage ihre uns vorliegende Gestalt bekommen hat, doch noch wissen. Wohl dagegen bietet unsere Jesus-Sage ein anderes Ereignis, welches als ein Wiederschein der Sintflutkatastrophe aufgefasst werden kann. Das galiläische Meer

1) Markus 1, 21 und 29; Matthäus 8, 5 und 14; Lukas 4, 31 und 38.

2) Matthäus 4, 13; Markus 1, 21. Nach Lukas 4, 16, 23 und 31 soll allerdings Jesus schon, ehe er nach Nazareth zurückkommt, in Kapernaum gewirkt haben. Allein diese Ansicht kann sekundär sein.

ist der Schauplatz des Sintflutsturms. Diese Katastrophe wäre also in oder an diesem Meere zu erwarten, und zwar im Zusammenhang mit der Fahrt über den See, auf welcher Jesus seinen Sintflutsturm erlebt. Und in der Tat ereignet sich grade dort, und im Zusammenhang mit Jesu Fahrt über den See, Etwas, das dem Untergang der Lebewesen im Sintflutwasser vergleichbar ist und ihm gewiss auch entspricht. Um dies Geschehnis identifizieren zu können, sind aber zunächst andere Ereignisse zu erörtern, die auch noch zu Jesu »Sintflutepisode« gehören.

Nachdem das Meer sich beruhigt hat, landet Jesus mit seinen Jüngern am südöstlichen Ufer des galiläischen Meeres, im Lande der Gerasener, Gergesener oder Gadarener[1]). Die zweite von diesen Lesarten ist vielleicht eine Korruptel. Gadara liegt südöstlich vom galiläischen Meere in Nord-, Gerasa in Mittel-Gilead, und in dem Gebiet dieser Stadt kann also ein auf dem galiläischen Meere fahrendes Schiff unmöglich landen, wohl dagegen in der Nähe von Gadara. Also scheint die Lesart Gadarener bei weitem den Vorzug zu verdienen[2]). Wie Dem auch sei, jedenfalls landet Jesus nach seinem Sintflutsturm im Osten der Jordan-Senke, also ganz in Uebereinstimmung mit den zahlreichen anderen *Gilgamesch*-Sagen, in denen ein »Sintflutberg« in Moab, östlich vom toten Meere, oder in Gilead, östlich vom Jordan, liegt (s. o. p. 152 f., p. 243 ff., p. 284, p. 305, p. 329, p. 431, p. 471 f., p. 601 und p. 728 f.).

Damit ist nun aber vielleicht die Lesart Gerasener neben Gadarener erklärt. Es könnte in dem Gebiet der Gerasener, in Gilead, einmal Jesu Sintflutberg gelegen haben, während er »in« dem der Gadarener, übrigens ja gleichfalls in Gilead, mit seinem Schiffe gelandet wäre. Vorausgesetzt freilich, dass die beiden Lesarten gleichberechtigt sind. Ja, in dem Gebiet der Gerasener könnte gar Jesus

---

1) Markus 5, 1; Matthäus 8, 28; Lukas 8, 26.

2) Zu den drei Lesarten s. Joh. Weiss, l. c., p. 185 f.

nach der ältesten erreichbaren Gestalt seiner Sage mit seinem Schiff gelandet sein. Landet doch dessen Urbild, die Sintflutarche, mitten im Lande auf einem Berge. Dann wäre »Gadarener« eine gutgemeinte Verschlimmbesserung.

Allein dass Jesus nach seinem Sintflutsturm auf einen Berg hinaufkäme, davon hören wir Garnichts. Gleichwohl hat der Berg sich durchaus nicht etwa verflüchtigt, sondern nur seinen Platz in der Sage gewechselt: Der Berg, auf dem Xisuthros vergöttlicht wird, ist erhalten geblieben als der Berg der Verklärung; und was von dem gelandeten Xisuthros sonst noch erzählt wird, Das hat sich, wie wir sehn werden, z. T. auch noch im letzten Teil der Jesus-Sage erhalten: Weil Xisuthros — Dies sei schon hier vor Allem erwähnt — den Göttern ein Opfermahl zurüstet und darbietet, dann verschwindet und zu den Göttern entrückt wird, dárum feiert Jesus das letzte Abendmahl mit seinen Jüngern, dárum fährt er später gen Himmel. S. dazu unten.

Der Babylonier Xisuthros wird nun auf dem Sintflutberge entrückt und nach dem fernen Westen hin entführt, und mit ihm sein Weib, seine Tochter und sein Steuermann, während die anderen Archengenossen in ihre Heimat, nach Babylonien, zurückkehren. Mit diesem Xisuthros der Sintflut hat gewiss schon ein Urbild aller oben analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ihren *Gilgamesch* (vgl. o. p. 835 ff.), und infolgedessen auch die Archengenossen, die Angehörigen des Xisuthros, mit den Angehörigen *Gilgamesch*'s identifiziert, bezw. die Angehörigen des Xisuthros zu Solchen ihres *Gilgamesch* werden lassen. Und darum kehrt dann wenigstens in mehreren israelitischen Sagen am Ende einer Sintflutepisode der *Gilgamesch* mit seinen Angehörigen, seiner Familie oder seinem Volke oder Heere, in seine Heimat, und zwar engere Heimat, nämlich eine *Gilgamesch*-Stadt, zurück (s. o. p. 733 ff. und vgl. o. p. 653 und p. 732).

Darnach dürfte nun wohl zu verstehen sein, dass Jesus, kaum im Lande der Gerasener oder Gadarener, als dem Lande eines Sintflutbergs, seinem Boot entstiegen, mit seinen Jüngern nach dem Westen zurückkehrt und dann in seine Vaterstadt Nazareth kommt. Und zwar nach Matthäus alsbald[1]); bei Markus finden wir davor die Geschichte von Jairi Töchterlein und dem blutflüssigen Weibe[2]); Lukas aber weiss Nichts von Jesu Ankunft grade in Nazareth, doch aber wenigstens von einer Rückkehr Jesu, und erzählt übrigens die beiden Geschichten, wie Markus, im Anschluss an Jesu Rückkehr vom Südostufer[3]), während Matthäus sie nach der Rückkehr nach Nazareth und noch allerlei anderen Begebenheiten erzählt[4]). Also dürfte schon eine Urform der drei synoptischen Erzählungen hinter Jesu Aufenthalt im Lande der Gadarener oder Gerasener eine Rückkehr Jesu in die Heimat und speziell nach Nazareth geboten haben, und diese somit noch zu Jesu Sintflutepisode zu rechnen sein.

Nun aber ereignet sich zwischen Jesu Ankunft am und seiner Abfahrt vom Südostufer des Sees Genezareth etwas Seltsames: Jesus lässt die Dämonen, welche in einem (bezw. zwei) Besessenen hausen, aus ihm (bezw. ihnen) heraus- und in eine Herde von 2000 Schweinen hineinfahren, und diese stürzen sich dann in's Meer und ertrinken[5]). Wir befinden uns nach unsern obigen Ausführungen zwischen Stücken einer Sintflutepisode. Kann es da wohl zweifelhaft sein, dass die ertrinkenden 2000 Schweine — unreine Tiere! —, und ebenso die Dämonen, die in der Sintflut ertrinkende sündige Menschheit repräsentieren, oder dass wenigstens ihr Ertrinken einem Ertrinken in der Sintflut entspricht?[6])

---

1) Matthäus 9, 1. 2) Markus 6, 1.

3) Lukas 8, 40 ff. 4) Matthäus 9, 18 ff.

5) Markus 5, 1 ff.; Matthäus 8, 28 ff.; Lukas 8, 26 ff.

6) Ob somit JOH. WEISS seine Forderung (l. c. p. 190) aufrecht erhalten sollte, uns nicht an den Absonderlichkeiten der Geschichte mit den

So weit vorläufig von Jesu Sintflutepisode. Unten Mehr darüber.

Jesus ist also ein Xisuthros, nachdem er, aus der Wüste zurückgekehrt, von der *Gilgamesch*-Stadt Nazareth nach Kapernaum gekommen ist, und darnach wieder in der eben analysierten Episode. Was dazwischen von ihm berichtet wird, ist demnach, soweit es aus der Ursage stammt und an seiner ursprünglichen Stelle steht, am wahrscheinlichsten auch auf die Xisuthros-Sage zurückzuführen.

Aus der Wüste nach Galiläa zurückgekehrt, tritt nun Jesus sofort als Prophet und Bussprediger auf, und zwar nach Matthäus[1]), nachdem er sich in Kapernaum niedergelassen hat, nach Markus[2]) allerdings schon unmittelbar vorher: Die Leute sollen sich bekehren; denn das »Himmelreich« oder »Reich Gottes« ist nahe herbeigekommen. Was auch unter diesen Ausdrücken in den Evangelien zu verstehen sein mag — darüber mitzureden habe ich noch kein Recht — so braucht doch deren spezifisch christlicher Sinn nicht von Anfang an den oben genannten Stellen angehaftet zu haben. Gibt man Das aber wenigstens als möglich zu, dann wird man sich mit folgendem Tatbestande auseinandersetzen müssen: Nach dem o. Bemerkten kündigt Jesus das Kommen des nahen Gottesreichs an einer Stelle seiner Sage an, an der er, der bisherige *Gilgamesch* (und *Eabani*) des Epos, eben ein Xisuthros vor der Flut geworden ist oder doch unmittelbar vor seiner Verwandlung in einen solchen Xisuthros steht. Der israelitische *Gilgamesch* lebt aber als Xisuthros nicht nur zur Zeit der Sintflut, sondern schon vorher, nämlich schon zur Zeit aller ihr vorhergehenden Plagen, so auch zur Zeit der ersten Plage, also der Löwen- und- Schlangen-Plage, die er unmittelbar nach seiner Rückkehr von einer Wüstenflucht erlebt (s. o. p. 137 ff., zuletzt p. 590 ff. und p. 754 ff.). Diese Plage findet nun

Schweinen zu stossen und sie in ihrem charakteristischen Kolorit als gute Ueberlieferung anzuerkennen?

1) Matthäus 4, 13 und 17. 2) Markus 1, 14 f. und 21.

dadurch ein Ende, dass ein Gott, wohl *Tischchu*, der »Gewaschene«, d. h. eine Art χριστός, vom Himmel herabkommt, den gewaltigen Löwen tötet und als Siegespreis die Königsherrschaft, gewiss über die Welt, erhält, und so eine Gottesherrschaft an die Stelle einer Satansherrschaft, ein himmlisches Regiment an die Stelle eines höllischen tritt. Dies, d. h. einen Wiederschein dieser Vorgänge, und einen der vorhergehenden Plage, sieht Daniel-Xisuthros nach Nebukadnezar's Rückkehr von der Trift, einer *Eabani*-Rückkehr aus der Wüste, im Traume vorher (o. p. 198 ff.); Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros kündigt alsbald nach seiner entsprechenden Rückkehr aus der Wüste (o. p. 134) dem Pharao, dem Könige der im Schilfmeer ertrinkenden sündigen Menschheit der Moses-Sage (o. p. 146), Etwas an, was auf den Sieg über den Löwen und die erste Plage zurückzuführen ist (s. o. p. 138 und p. 141), und zwar als Strafe dafür, dass er seinen Sinn nicht wandelt[1]); und dann, nachdem sich der Pharao gedemütigt hat, kündigt Moses ihm etwas Anderes an, das dem Siege über den Löwen entspricht (s. o. p. 141)[2]); Jonas-*Gilgamesch*-Xisuthros kündigt, in der jetzigen Gestalt seiner Sage allerdings unmittelbar vor seiner Wüstenflucht, den Niniviten als Vertretern der in der Sintflut ertrinkenden sündigen Menschheit den Untergang von Ninive an, daraufhin bekehren sie sich und die Ankündigung wird zurückgenommen, und in dieser soll sich auch eine Spur von Ankündigungen vorsintflutlicher Plagen erhalten haben (o. p. 808); nach der Jephthah-Sage endlich errettet Gott die Israeliten aus der Hand der Ammoniter, des Löwen- und- Schlangen-Volks seiner Sage, nachdem sie sich bekehrt haben[3]), und Das durch Jephthah-*Gilgamesch*-Xisuthros, der nach seiner »Rückkehr aus der Wüste« die Ammoniter besiegt und dann das Haupt von Gilead wird (o. p. 754 ff.).

1) Exodus 7 f. 2) Exodus 8. 3) Richter 10, 10 und 15 f.

Aus alle Dem darf man schliessen: Jesus fordert alsbald nach seiner Rückkunft aus der Wüste zur Bekehrung auf[1]) und kündigt das Gottes- und Himmelreich an, als ein Xisuthros, der die Plagen, und speziell die erste Plage und den Sieg des vom Himmel kommenden Gottes, dem die Weltherrschaft zufällt, voraussagt. Wenn nun aber in der sonstigen israelitischen Sage der *Gilgamesch*, wie zu einem Xisuthros, so auch zu einem Sieger über die Schlange und den Löwen geworden ist, so wird zu folgern sein, dass in der Jesus-Sage von Anfang an Jesus selbst als der König im Gottesreich gegolten hat. Und wenn der Sieger im Schlangen- und- Löwen-Kampf alsbald nach seinem Siege die Herrschaft über die Welt erhält, und sich Dies in israelitischen Sagen in dér Art wiederspiegelt, dass der *Gilgamesch* nach seinem »Schlangen- und- Löwen-Kampf« König wird (s. zuletzt o. p. 756), so erhellt, dass Jesus nach der ältesten erreichbaren Form seiner Sage die Herrschaft im Gottesreich angetreten hat jedenfalls noch vor dem Seesturm, dem Reflex des Sintflutsturms, welchem alle Plagen vorhergehn![2]) S. hierzu das unten zu Jesu apokalyptischer Rede Gesagte.

Die Jesus-Sage hätte also, im Unterschiede von allen anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen (s. zuletzt o. p. 756), aus der Gottesherrschaft des Löwentöters noch keine Herrschaft eines rein menschlichen Fürsten gemacht; eine Tatsache, die wohl sehr bemerkenswert ist, aber doch nicht etwa Bedenken erregen muss. Denn sie harmoniert ja damit, dass Jesus, der »Löwentöter«, göttlicher Natur ist, einerlei ob er Das nun ist als der »Löwentöter« oder als ein Repräsentant des Xisuthros (o. p. 835 ff.), eines Geschöpfes, bezw. Sohnes des Gottes *Ea*. Und dass Jesu göttliche Natur wenigstens áuch aus der israelitischen

1) Vgl. in Band II die Buddha-Sage.

2) Vergleiche hiermit JOH. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* [2], p. 69 ff.

Gilgamesch-Sage stammt, Das erhellt doch wohl aus der Tobit-Sage, in welcher Xisuthros auch durch Asarja, den von Gott gesandten und wieder zu Gott gehenden Engel Raphael, repräsentiert wird (o. p. 769 ff. u. 794 f.). Denn da die Tobit- und die Jesus-Sage in Nachbarstämmen heimisch sind, so darf man bis auf Weiteres Gemeinsamkeiten in ihnen auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen. Ist also Asarja göttlicher Natur, weil er auch ein Xisuthros ist (o. p. 769 f.), so ist nicht einzusehn, warum wir nicht das Gleiche von Jesus behaupten dürften.

Nach dem Gesagten ist Jesus auch ein neuer Repräsentant eines Gottes, wohl des *Tischchu*, dem die Weltherrschaft zufällt. Dies geschieht, nachdem dieser Gott die höllische Schlange und den höllischen Löwen besiegt hat, Jesu grosser Feind aber ist der Satan. Demnach scheint die Jesus-Sage — soweit erkennbar, ebenfalls im Unterschiede von allen anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen — als den Feind in dem Löwenkampfe ihres *Gilgamesch* den alten Feind im Wesentlichen festgehalten und ihn noch nicht, wie diese (s. zuletzt o. p. 755 f., p. 781 und p. 798 ff.), durch einen menschlichen Feind ersetzt zu haben. Doch kennt die Jesus-Sage, wenigstens an dér Stelle, an der wir Dgl. erwarten könnten — nämlich hinter der Ankündigung des Himmel- und Gottesreichs —, keinen einmaligen und entscheidenden Kampf Jesu gegen eine Schlange oder einen Löwen oder gegen den Satan in irgend welcher Gestalt. Aber wie könnte sie Das auch? Musste sie sich doch damit abfinden, dass zur Zeit der Evangelisten ein endgültiger Sieg über den Satan nach christlicher Vorstellung noch nicht zur Tatsache geworden war, und musste sie daher auch, falls sie an jener Stelle einmal einen solchen Sieg gehabt hat, ihn dort als einen Anachronismus tilgen. Eine Folge hiervon oder doch auch hiervon ist es wohl, dass er in die Zeit nach Jesu Tod verlegt worden und aus einem Gegenstande der Verkündigung und Hoffnung und einer

vollendeten Tatsache zum blossen Gegenstande einer Hoffnung herabgedrückt worden ist, deren Verwirklichung noch aussteht[1]).

Möglicherweise finden sich übrigens in den Evangelien noch Spuren von dem in ihnen vermissten einmaligen Siege Jesu über den Satan: Denn Jesus hat den Satan vom Himmel fallen sehn[2]); und das erste Wunder, das Jesus nach Markus vollbringt, nachdem er das Kommen des Gottesreichs angekündigt hat, also dort vollbringt, wo einmal ein Reflex des Sieges im Löwen- und Schlangen-Kampf gestanden haben dürfte, ist die Austreibung eines unreinen Geistes[3]). Gewisse Einzelheiten in den Evangelien scheinen gar die Annahme zu gestatten, dass wenigstens éin Feind Jesu in diesem Kampfe einmal eine Schlange gewesen ist. Doch sind sie zu wenig eindeutig, um hier eine Erörterung zu gestatten.

Unter allen Umständen kennt aber die Jesus-Sage, wie wir hier noch ausdrücklich hervorheben möchten, keinen menschlichen Feind Jesu in einem Schlangen- und-Löwen-Kampf[4]).

Jesus scheint also zwischen seiner Heimkehr aus der Wüste und dem Seesturm kein *Gilgamesch* zu sein, sondern vor Allem ein Xisuthros zur Zeit der Plagen, wie z. B. Moses in der ganzen Zeit nach seiner Heimkehr aus der Wüste von Midian und vor dem Durchzug durch's Schilfmeer, der, wie Jesu Seesturm, zu einer Sintflutepisode gehört. Nun hat sich der Fürbitte einlegende Xisuthros der Plagen in der Moses-Sage zu einem Wundertäter

---

1) Vergleiche hiermit JOH. WEISS, *Predigt Jesu vom Reiche Gottes*², p. 69 ff.

2) Lukas 10, 18. Vgl. Apokalypse 12, 9. Indes fällt hier die Schlange nicht im Schlangen- und- Löwen-Kampfe vom Himmel, sondern schon vorher. S. Band II zu Apokalypse 13 und 19, 11 bis 20, 3.

3) Markus 1, 23 ff.; vgl. Lukas 4, 33 ff. und 4, 23. Uebrigens weiss auch Lukas nichts Näheres von anderen Wundertaten vor diesem Wunder.

4) Vergleiche JOH. WEISS, *Predigt Jesu vom Reiche Gottes*², p. 123 ff.

entwickelt, und vermutlich auch in der Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 613 ff.); und in der Tobit-Sage, die unsrer Jesus-Sage besonders nahe zu stehn scheint (o. p. 794 f.), ist der Fürbitte einlegende Xisuthros durch den Engel Raphael vertreten, welcher Heilungen herbeiführt und dessen Name »Gott hat geheilt« bedeutet (o. p. 769 f. und p. 794). Es wäre daher denkbar, dass die Wunderkräfte, die Jesus sofort nach seiner Rückkehr aus der Wüste in Heilungen offenbart[1], im letzten Grunde darauf zurückzuführen sind, dass er nach dieser Rückkehr zunächst ein Xisuthros ist. Somit könnten die Heilungswunder, die Jesus hiernach und bis zum Seesturm vollbringt, allenfalls noch ein Atom davon enthalten, dass durch Xisuthros' Fürbitte Plagen vor der Sintflut Einhalt getan wird, und die Krankheiten und Gebrechen, die Jesus in dieser Periode seiner Sage heilt, ein Atom von diesen Plagen selbst. Das wäre aber auch anscheinend das Einzige, was von ihnen im Anfangsteil der Jesus-Sage erhalten wäre. S. unten das zu Jesu apokalyptischer Rede Bemerkte.

Das bedeutsamste Wunder aus der uns hier beschäftigenden Zeit des »Lebens Jesu« ist nun die Auferwekkung des toten Jünglings von Nain, des einzigen Sohnes einer Witwe[2]. Jesus berührt seinen Sarg, der Tote setzt sich aufrecht, und Jesus übergibt ihn dann seiner Mutter. Ein Seitenstück hierzu ist Elias' Totenerweckung. Dieser macht dén Sohn der Witwe von Sarepta wieder lebendig, indem er sich dreimal auf ihn hinstreckt und übergibt ihn dann seiner, des Sohnes, Mutter. Das Prototyp dieses Wunders fanden wir o. p. 583 ff. in zwei Träumen *Gilgamesch*'s wieder, und dieses Prototyp ist in seinem Reflex in der Elias-Sage wenigstens noch erkennbar, dazu steht dieser an derselben Stelle, an der sich das Original befindet, nämlich vor Elias' Wüstenflucht (s. o. p. 586 ff.), ja noch vor einem Reflex von dem ersten

1) Markus 1 ff.; Matthäus 4, 24 und 8; Lukas 4 ff. 2) Lukas 7, 11 ff.

Zusammentreffen *Gilgamesch*'s mit *Eabani* (s. o. p. 590). Anders die Auferweckung des Jünglings von Nain. Diese berührt sich wohl mit Elias' Auferweckungswunder in Sarepta, aber steht dessen Prototyp so fern, wie nur möglich. Und dazu wird sie an anderer Stelle, wie das Wunder des Elias, erzählt, nämlich hinter Jesu Rückkehr aus der Wüste. Es ist daher wahrscheinlicher, dass das Wunder an dem Jüngling von Nain dem Elias-Wunder nacherzählt, als dass es ein originaler Bestandteil der Jesus-Sage ist[1]).

Da die Sintflutepisode in der Jesus-Sage, in Uebereinstimmung mit dem Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, hinter der Rückkehr aus der Wüste in dem Seesturm, der Landung am Südostufer des galiläischen Meeres, der Geschichte mit den ertrinkenden Schweinen und Jesu Rückkehr nach Nazareth ihr Spiegelbild hat (s. o. p. 835 ff., p. 841, p. 842 f., p. 843), so ist, wie jetzt wohl ohne Weiteres klar sein dürfte (vgl. zuletzt o. p. 736 ff.), hinter dieser Rückkehr ein Reflex der *Chumbaba*-Episode zu erwarten. Davon bietet indes die Jesus-Sage der Synoptiker an dieser Stelle keine Spur, wohl jedoch, wie wir sehen werden, ebenso wie die Jesus-Sage nach Johannes, in ihrem Schlussteil, also an gleicher Stelle, an der Entsprechendes in der Saul-Samuel- und in der Elisa-Elias-Geschichte erscheint (s. o. p. 465 ff., p. 633 ff. und p. 683 ff.; vgl. o. p. 738 f.). Johannes hat aber, wie wir ebenfalls unten sehn werden, einen Reflex von einem Stück der *Chumbaba*-Episode — nämlich eine Reise nach Jerusalem, und eine Dublette dazu — auch noch an ihrer ursprünglichen Stelle, wie ebenso die Saul-Samuel- und die Elisa-Elias-Geschichte (o. p. 435 ff. und p. 616 ff.; vgl. o. p. 736 ff.). Keiner der drei Synoptiker — ebensowenig übrigens der Verfasser des Johannes-Evangeliums — hat ferner

---

1) Nach JÜLICHER, l. c., p. 229, ist aber »die Naingeschichte wahrscheinlich eine spätere Bildung nach dem Muster des uralten Jairuswunders«. Einer etymologischen Sage? *jāʿir* bedeutet »er erweckt«!

eine Erinnerung an die Befreiung der *Ischtar* bewahrt, welche der Zweck des *Chumbaba*-Kampfes ist. Das darf uns indes keineswegs wundern. Denn auch z. B. die verhältnismässig gut erhaltene Josua-Jerobeam-, oder Jerobeam-Josua-Sage, und die gleichfalls ziemlich vollständige, der Jesus-Sage auch sonst recht nahestehende Sage von Elisa und Elias wissen Nichts von dieser Befreiung, obwohl sie den *Chumbaba*-Kampf selbst durchaus nicht eingebüsst haben (s. o. p. 162 f.; p. 616 ff., p. 633 ff. und p. 683 ff.; und vgl. o. p. 369 ff.).

Dagegen hat die Jesus-Sage nach den Synoptikern — wie übrigens auch die nach Johannes — noch ebenso, wie die Sage von Elisa und Elias, einen Reflex von Dem bewahrt, was dieser Befreiung unmittelbar folgt, nämlich von der Szene zwischen *Gilgamesch* und seiner Stadtgöttin *Ischtar*, in der Jener Dieser die von ihr Geliebten aufzählt, welche sie unglücklich gemacht habe.

Diese Szene wird in der israelitischen Sage u. A. repräsentiert durch: eine Eheschliessung des *Gilgamesch* mit einer *Ischtar* und einen darüber geäusserten Tadel des *Eabani*; eine Eheschliessung des *Gilgamesch* mit einer *Ischtar* und eine vorher durch ihn herbeigeführte Tötung sowie eine wegen der Tötung und der Eheschliessung erfolgende Strafrede des *Eabani* an den *Gilgamesch*; eine durch eine *Ischtar* herbeigeführte Tötung und eine deshalb erfolgende Strafrede des *Eabani* an einen *Gilgamesch* (o. p. 127 und p. 135 f., p. 492 ff., p. 626 ff.). In dieser letzten Episode nun, in der Elisa-Elias-Sage, ist der König Ahab der *Gilgamesch* und steht als Solcher neben seinem Untertan, dem Propheten Elisa, der wohl der relativ älteste *Gilgamesch* seiner Sage ist (o. p. 620). Und nun bietet die Jesus-Sage nach den Synoptikern Folgendes: Der Tetrarch Herodes, Jesus-*Gilgamesch*'s Landesherr, heiratet die Gattin seines Bruders, die Herodias, und zieht sich dadurch den Tadel des Johannes-*Eabani* (s. o. p. 812 ff. und p. 819 ff.) zu. Und Lukas lässt

ihn auch noch wegen all' seiner anderen bösen Taten von Johannes getadelt werden[1]). Hier tritt somit anscheinend in der Jesus-*Gilgamesch*-Sage, ebenso wie in der Sage von Elisa-*Gilgamesch* und Elias, neben dem einen *Gilgamesch*, einem Propheten, ein zweiter, und zwar Dessen Landesherr, als Gemahl einer buhlerischen *Ischtar* auf. Diese ist sonst in der israelitischen Sage wohl ursprünglich durch eine Hamitin vertreten gewesen, jedenfalls aber noch dreimal oder wohl gar fünfmal durch eine Solche vertreten (o. p. 627 f.), also durch eine Ausländerin. So nun auch anscheinend in der Jesus-Sage. Denn Herodias, eine Enkelin Herodes des Grossen[2]), ist als Solche eine Idumäerin!

Wollte man nun etwa daran zweifeln, dass die Heirat des Herodes und Johannis Tadelworte wirklich der Szene mit der buhlerischen *Ischtar* entsprechen, so würde dieser Zweifel anscheinend durch eine weitere Parallele erschüttert werden können: Dieser Szene folgt der Kampf mit dem Stier, darnach der Tod des *Eabani*, Johannes-*Eabani* (s. oben) wird aber infolge seiner Tadelworte in's Gefängnis geworfen[3]) und darnach getötet[4]).

Aber freilich — nirgends sonst wird ein israelitischer *Eabani* infolge seiner Tadelworte getötet, und überhaupt nirgends getötet, abgesehn von éinem Fall, nämlich von der Tötung Absalom-*Eabani*'s. In diesem einen Falle aber stirbt ein *Eabani* nur deshalb eines gewaltsamen Todes, weil er mit dem *Chumbaba* zusammengeworfen ist (o. p. 536). Und nirgends sonst wird der *Eabani* auch nur in's Gefängnis geworfen infolge einer Tadelrede in einer *Ischtar*-Episode. Die Enthauptung Johannis fällt also, scheint's, aus dem Rahmen der israelitischen *Gilgamesch*-Sage heraus, und ebenso

1) Markus 6, 17 f.; Matthäus 14, 3 f.; Lukas 3, 19.

2) S. die Tabelle bei SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* 3 und 4, I, p. 780.

3) Markus 6, 17; Matthäus 14, 3; Lukas 3, 20.

4) Markus 6, 16 und 27; Matthäus 14, 10; Lukas 9, 9.

seine Gefangensetzung nach der Tadelrede. Oder trügt der Schein?

Vielleicht. Wir haben nämlich oben (s. p. 257 und p. 281 f.) feststellen können, dass Joseph-*Eabani* per nefas die Affaire mit dem Weibe des Potiphar hat und per nefas durch ihre Schuld in's Gefängnis geworfen wird; und dass Dies mit ihm, einem *Eabani*, nur geschehen kann, weil er die Person des Gärtner's *Ischullānu* in sich aufgenommen hat, der *Ischtar*'s Gunst verschmäht, sie kränkt und deshalb »festgesetzt« wird. Ferner haben wir erkannt, dass in ganz ähnlicher Weise nur deshalb Simson-*Gilgamesch* (Ränken der Delila-*Ischtar* zum Opfer fällt und) von den Philistern gefangen genommen wird, weil er zugleich ein *Ischullānu* ist (o. p. 398 f. und p. 403). Und andrerseits werden die *Ischullānu*s Uria und Naboth auf gewaltsame Weise um's Leben gebracht, übrigens nicht als *Ischullānu*s, sondern als Repräsentanten anderer Lieblinge der *Ischtar* (o. p. 631). Es wäre somit an sich denkbar, dass Johannes-*Eabani*'s Gefangennahme und Hinrichtung in einer *Gilgamesch*-Sage uns déshalb nicht zu beunruhigen brauchen, weil auch sie einer Verschmelzung mehrerer Personen und ihrer Schicksale mit einander zu danken sein könnten, und zwar zunächst der nämlichen, wie der für die Simson-, die David-Nathan- und die Elisa-Elias-Sage festgestellten (s. o. p. 631), d. h. einer Verschmelzung *Ischullānu*'s mit anderen von der *Ischtar* Geliebten und von ihr unglücklich Gemachten. Und die durch Verschmelzung dieser Geliebten entstandene Persönlichkeit könnte dann in der Jesus-Sage mit dem, statt eines *Gilgamesch* tadelnden Johannės-*Eabani* zu einer einzigen Person vereinigt worden sein, sodass in der Tötung des Johannes 1. der natürliche Tod des *Eabani* enthalten wäre, 2. aber ein Gegenstück zu der Tötung Uria's und zu derjenigen Naboth's.

Nun wird Uria-*Ischullānu* auf einen Brief David-*Gilgamesch*'s an Joab hin in den Kampf gegen die Ammoniter

geschickt, in dem er getötet wird, weil *Ischtar* ihren Vater Anu um die Entsendung eines Himmelsstiers gegen *Gilgamesch* bittet, dann die Bitte gewährt wird und *Gilgamesch* den Kampf mit dem Stier aufnimmt; und aus gleichem Grunde schreibt Isebel-*Ischtar* einen Brief an die Aeltesten und Vornehmen von Jesreel und veranlasst dadurch die Steinigung Naboth's (o. p. 628 f.). Die Hinrichtung Johannis ist aber die unmittelbare Folge davon, dass die Tochter der Herodias-*Ischtar* auf Deren Anstiften ihren Stiefvater um das Haupt Johannis bittet[1]).

Das sieht doch nach einem Gegenstück zu David's und Isebel's Brief, und andrerseits gar sehr nach einem Reflex von *Ischtar*'s Bitte an ihren Vater *Anu* aus, und spricht somit anscheinend dafür, dass unsre Analyse, wenigstens in der Hauptsache, richtig ist.

Indes, die Enthauptung des Johannes wird uns von Josephus als ein historisches Ereignis berichtet[2]). Das scheint also ein tödlicher Schlag für uns zu sein. Scheint es aber nur zu sein. Denn es ist ja grade die Enthauptung des Johannes (weil er nämlich dem *Eabani* entspricht), die ohne Analogie in der Sage ist; und wäre die Enthauptung somit historisch, so wäre eine höchst einfache Erklärung dafür gefunden, warum der Tadler Johannes, statt eines natürlichen Todes zu sterben, enthauptet wird. Und wie vortrefflich würde Das damit harmonieren, dass derselbe Josephus, der von der Enthauptung Johannis berichtet, Nichts von dém Vorgang erzählt, der nach Markus, Matthäus und Lukas zu seiner Gefangennahme, und Nichts von dém, der nach Markus und Matthäus zu seiner Enthauptung geführt haben soll, also grade von Vorgängen, die allem Anscheine nach der Sage angehören. Josephus wäre also keinesfalls ein Zeuge gegen uns, vielmehr ein vortrefflicher Zeuge für uns — Letzteres freilich nur, falls wir sicher wüssten,

---

1) Markus 6, 24 f.; Matthäus 14, 8. 2) Antiquitäten, XVIII, v, 2.

dass seine Notiz über Johannes den Täufer keine Interpolation ist[1]).

Wie wir nun auch hierüber zu denken haben mögen, jedenfalls entstammt doch wohl sicher wenigstens Johannes-*Eabani*'s Tadelrede wegen der Heirat des Tetrarchen Herodes Antipas der Sage. Dann aber wäre dieser Herodes ein zweiter *Gilgamesch* der Jesus-Sage, neben dem Propheten Jesus-*Gilgamesch*, wie König Ahab ein zweiter der Elisa-Elias-Sage neben dem Propheten Elisa ist. Das sieht ja, da auch grade Ahab, und nicht Elisa, in der *Ischtar*-Episode seiner Sage auftritt, nach einer Analogie aus, die nur geeignet wäre, die Resultate unsrer Analyse zu bestätigen. Allein den Grund davon, dass Ahab und Elisa Beide für *Gilgamesch* eingetreten sind, glaubten wir in einer Verschmelzung zweier Episoden — eines Stücks der Sintflut- und eines der *Chumbaba*-Episode — zu der Aphek-Episode in der Elisa-Elias-Sage erkennen zu dürfen (o. p. 620); die Jesus-Sage weist aber kein derartiges Verschmelzungsprodukt auf. Denn in ihr sind die entsprechenden Ereignisse der Sintflutepisode ganz für sich geblieben (s. o. p. 838 ff.) und nicht mit solchen der *Chumbaba*-Episode (s. o. p. 850 und unten die Jesus-Sage nach Johannes) vereinigt. Wenn also unsre Erklärung für die zwei *Gilgamesche* der Elisa-Elias-Sage stichhaltig sein sollte, so wäre es entweder ein merkwürdiger Zufall, dass auch die Jesus-Sage ihrer zwei aufwiese, oder diese Doppelheit — stammt im letzten Grunde aus der Elisa-Elias-Sage oder einer ihr nächstverwandten Sage[2]). An die uns bekannte Form der Elisa-Elias-Sage dürfte dabei aber nicht gedacht werden, weil diese die Tadelrede wegen einer Heirat nicht mehr kennt, welche die Jesus-Sage in Ueberein-

1) S. hierzu SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* 3 und 4, I, p. 437.

2) Und JOH. WEISS und Andere könnten also — zufälligerweise — in der Hauptsache mit der Annahme Recht haben, dass in unsrer Erzählung das Vorbild der Feindschaft Isebel's und Ahab's gegen Elias nachwirke (JOH. WEISS, l. c., p. 202).

stimmung mit der Moses- und der David-Nathan-Sage (s. o. p. 851) aufweist. Will man aber die anscheinende Doppelheit des *Gilgamesch* in der Jesus-Sage neben der in der Elisa-Elias-Sage für durchaus zufällig erklären, so kann man sich dafür auf die geschichtliche anstössige Heirat des Herodes Antipas[1]) berufen. Diese geschichtliche Heirat von Jesus-*Gilgamesch*'s Landesherrn, die einen sagenhaften Tadel des *Eabani* Johannes zur Folge hat, wäre — Aehnliches müssen wir ja übrigens unter allen Umständen annehmen — an die Stelle einer sagenhaften Heirat des *Gilgamesch* getreten, und infolge davon und zugleich damit wäre nun Jesus-*Gilgamesch* durch Herodes-Antipas ersetzt worden. Weiteres über die Gestalt der *Ischtar*-Episode in der Jesus-Sage s. unten in unsern Erörterungen über Jesu Verhör vor dem hohen Rat und über die Sychar-Episode im Johannes-Evangelium.

Also Johannis Tadelrede an Herodes Antipas entspricht gewiss — ob sie nun durchweg ein ursprünglicher Bestandteil der Jesus-Sage ist oder nicht — *Gilgamesch*'s Antwort an *Ischtar* in der *Ischtar*-Episode, Johannis Einkerkerung scheint wenigstens áuch die »Festsetzung« des in dieser Antwort erwähnten *Ischullānu*, und Johannis Enthauptung wenigstens áuch *Eabani*'s Tod zu repräsentieren. Es muss daher auffallen, dass Markus, und vermutlich auch Matthäus, Johannis Einkerkerung schon unmittelbar nach Jesu Aufenthalt in der Wüste, Matthäus vielleicht gar noch vorher erfolgen lässt[2]). Wann Lukas sie sich geschehend denkt, ist nicht festzustellen. Denn er erzählt sie ja antizipierend[3]). Folglich deckt sich die Stelle von Johannis Einkerkerung in der Jesus-Sage, und damit die von Johannis Tadelrede nach Markus und Matthäus, nicht mit dér Stelle im Epos, an der wir deren anscheinendes Urbild treffen, und ebensowenig mit den Stel-

1) Josephus, Antiquitäten, XVIII, v, 2. S. dazu SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* 3 und 4, p. 435.

2) Markus 1, 14; Matthäus 4, 12. 3) Lukas 3, 19 f.

len, an welchen sich in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen die o. gen. Reflexe dieses Urbildes finden (s. o. p. 851). Darin könnte man ein Anzeichen dafür sehn, dass die ganze Johannes-Herodes-Herodias-Geschichte in der Jesus-Sage nicht bodenwüchsig ist (vgl. o. p. 855 f.). Es ist nun aber bekannt, dass man eine Stelle im Johannes-Evangelium[1]) so auslegt, als ob der Verfasser darin gegen einen chronologischen Ansatz der Synoptiker für die Gefangennahme Johannis protestiere. Mit welchem Rechte, wird erst im nächsten Kapitel festgestellt werden. Doch können wir hier schon mitteilen, dass nach dieser Stelle Johannes-*Eabani* möglicherweise, oder besser: höchst wahrscheinlich, erst nach einem an alter Stelle stehenden Reflex der *Chumbaba*-Episode gefangen gesetzt worden ist, und somit auch, also in Uebereinstimmung mit dem Epos, erst nach einem solchen Reflex Herodes Antipas getadelt hat.

Wo die Synoptiker Johannis Enthauptung eingeordnet wissen wollen, ist leider nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Indes ist ihrer Darstellung wenigstens ein terminus ad quem abzugewinnen. Denn die drei Synoptiker setzen voraus, dass Johannes enthauptet ist, als Jesus die 12 Jünger ausgesandt hat[2]). Dieses Ereignis gehört aber zu einem »Skorpionriesenabenteuer« (u. p. 858 f.). Darnach wäre Johannes-*Eabani* spätestens um die Zeit einer solchen Episode getötet worden. Das Skorpionriesenabenteuer erlebt *Gilgamesch* aber unmittelbar nach dem Tode *Eabani*'s. Der Zeitpunkt von Johannes-*Eabani*'s Tod innerhalb seiner Sage kollidiert also wenigstens nicht mit dem Epos und anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen.

Den Synoptikern zufolge schickt Jesus-*Gilgamesch* bei seinen Lebzeiten seine zwölf Jünger aus; ohne Brot und ohne Geld; denn sie sollen vom Betteln leben[3]).

---

1) Johannes 3, 24.

2) Markus 6, 7, 12 und 14 ff.; Matthäus 10, 5; 11, 1 und 14, 1 f.; Lukas 9, 2 u. 7 ff.

3) Markus 6, 7 f.; Matthäus 10, 5 u. 9 f.; Lukas 9, 1 ff.

Hinter ihrer Aussendung erfahren wir, dass Johannes-*Eabani* enthauptet ist (o. p. 857). Darnach kehren die Jünger wieder zu Jesus zurück[1]). Hierauf zieht sich Jesus nach Markus an einen einsamen Ort zurück, um mit seinen Jüngern allein zu sein[2]), und aus gleichem Grunde Lukas zufolge nach Bethsaida[3]). Matthäus, der die Rückkehr der Jünger nicht erwähnt, lässt Jesus sich in die Einsamkeit zurückziehn, nachdem er von der Enthauptung Johannis gehört hat[4]). Jesus folgen nun aber grosse Volksmassen nach — 5000 Männer, oder 5000 Männer und dazu noch Frauen und Kinder —, und jetzt kommt es zu der ersten wunderbaren Speisung, mit 5 Broten und 2 Fischen[5]). Also die Rückkehr der zwölf Jünger, Jesu Entweichen in die Einsamkeit und die erste Speisung fallen in die Zeit nach Johannes-*Eabani*'s Tod, möglicherweise aber auch die Aussendung der zwölf Jünger.

Nun wandert *Gilgamesch* nach dem Tode seines Freundes *Eabani* durch die syrische Wüste, in der er nur von ekler Fleischspeise lebt und der Brotnahrung entbehrt, und gelangt darnach zu den Skorpionriesen. An entsprechender Stelle seiner Sage sendet Jakob-*Gilgamesch*, nachdem Joseph-*Eabani* als ein gestorbener *Eabani* verschwunden und von Jakob für tot erklärt worden ist, (zweimal) zehn seiner zwölf Söhne zu Joseph, als einem Repräsentanten des männlichen Skorpionriesen, nach Aegypten, um Brotkorn zu holen, und zieht darnach mit seiner ganzen Familie zu ihm hin (s. o. p. 273 ff. und p. 269 ff.). An gleicher Stelle der Sage kommt David als Vertreter des *Gilgamesch* Saul nach dem Tode Samuel-*Eabani*'s in die Wüste Paran (?), und schickt zehn seiner Leute zu Nabal, einem weiteren Repräsentanten des männlichen Skorpionriesen, mit

1) Markus 6, 30; Lukas 9, 10.

2) Markus 6, 31 f. 3) Lukas 9, 10. 4) Matthäus 14, 13.

5) Markus 6, 33 ff.; Matthäus 14, 13 ff.; Lukas 9, 11 ff.

dem Ersuchen um Lebensmittel, zieht dann, als sie mit leeren Händen zurückkehren, selbst mit dem grössten Teil seiner Schar zu ihm hin, und erhält nun das Gewünschte für sich und seine Leute (o. p. 444 ff.). An fast gleicher Stelle endlich schickt Moses-*Gilgamesch* aus der Wüste zwölf von seinen Leuten als Kundschafter nach Palästina hinein, mit dem Auftrage, einige von den Früchten des Landes mitzunehmen, und kehren Diese mit Früchten zurück, die sie bei der Riesenstadt Hebron abgeschnitten und gepflückt haben, nämlich einer gewaltigen Traube, Granatäpfeln und Feigen; und an ganz gleicher Stelle der Sage zieht später Moses nach dem Tode Aaron-*Eabani*'s mit seinem ganzen Volke gegen zwei Amoriter-Könige, Sihon und Og, den Riesen (o. p. 274). Damit dürfte festgestellt sein: Jesus-*Gilgamesch*'s Entweichen in die Einsamkeit nach Johannes-*Eabani*'s Tode spiegelt *Gilgamesch*'s Wüstenreise nach dem Tode *Eabani*'s wieder; die Aussendung der zwölf Jünger, welche betteln sollen[1]), ist ein Gegenstück zu der Aussendung der zwölf Kundschafter, der je 10 Söhne und der 10 Leute, um Lebensmittel zu holen; und die Speisung der 5000 Mann zu einer Speisung der Familie Jakob's mit dem Korn aus Aegypten und zu einer der Leute David's mit den aus Nabal's Hause erhaltenen Lebensmitteln. Und darum entspricht das von Jesus dem Volke zum Essen Dargebotene wohl auch Dem, was Ziba in der David-Sage dem David-*Gilgamesch* für sein Heer bringt (o. p. 509 ff.), und — Das ist vor Allem wichtig — jedenfalls auch, und zwar ohne jede Frage als ein Gegenstück dazu in einer Parallelsage, den 20 Broten und den zerstossenen Körnern, welche der

---

1) Nach den Parallelen war also das Erbitten von Lebensmitteln — derselben nämlich, die nachher unter das Volk verteilt werden — der ursprüngliche Zweck der Aussendung, und nicht etwa, zu heilen und zu predigen. Hiernach ist Das zu verstehen, was JOH. WEISS, l. c., p. 199, an der Aussendungsgeschichte auffällig findet.

Mann aus Baal-Salisa dem Elisa-*Gilgamesch* bringt, und mit denen Dieser »das Volk«, nämlich 100 Leute, satt macht (o. p. 672 f.). Man beachte, dass auch noch die Zahlen der **5** Brote und der **2** Fische, sowie namentlich eine dritte Zahl — die Jünger schlagen Jesus vor, für **200** Denare Brot zu kaufen, um es unter die 5000 Mann zu verteilen[1]) — eine gewisse Beziehung zu den Lebensmitteln verraten, welche David und Elisa gebracht werden: David erhält aus Nabal's Haus **200** Brote, **2** Schläuche mit Wein, **5** zubereitete Schafe, **5** Sea geröstetes Getreide[2]), 100 Rosinenkuchen (?) und **200** Feigenkuchen, und von Ziba **200** Brote, 100 Rosinenkuchen (?), 100 Obstkuchen (?) und einen Schlauch mit Wein, und Elisa werden **20** Brote gebracht. Wenn also die 5-Zahl der Brote zum alten Bestande der Sage zu gehören scheint, nicht aber die Anzahl der 5000 Männer, so scheint diese von jener abhängig zu sein: auf je **1000** Mann kommt **1** Brot, also reichen **5** Brote für **5000** Mann aus.

Die Jesus-Sage berichtet nun von einem Speisungswunder: mit nur 5 Broten und 2 Fischen werden allein 5000 Männer satt gemacht, und doch bleiben noch so viele Brocken übrig, dass 12 Körbe — gewiss je einer von je einem Jünger[3]) — damit gefüllt werden[4]). Von einem derartigen Wunder hören wir in den alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen sonst Nichts, ausser in der entsprechenden Episode der Elisa-Elias-Sage: mit den nur 20 Broten und Schrotkorn (?) werden 100 Leute satt gemacht und dazu bleibt noch 'was übrig (o. p. 673)[5]). Ausser

1) Markus 6, 37. Vgl. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

2) Die **5** Brote und **2** Fische scheinen also Eigengut der ersten Speisungsgeschichte, und nicht nur eine Variante zu den 7, d. i. **5 + 2**, Broten der zweiten Speisungsgeschichte zu sein. Anders Joh. Weiss, l. c., p. 219.

3) Vgl. Joh. Weiss, l. c., p. 219.

4) Markus 6, 42 f.; Matthäus 14, 20; Lukas 9, 17.

5) Joh. Weiss fragt (l. c., p. 214), ob es je eine Form der Ueberlieferung gegeben habe, die das Wunder der ersten Speisung noch nicht

diesem Zuge hat die erste Speisungsgeschichte mit der ihr entsprechenden Episode der Elisa-Sage noch einen weiteren Zug gemein, insofern in dieser ausdrücklich erzählt wird, dass Elisa seinem Diener befiehlt, die 20 Brote dem »Volk« zu geben[1]), in jener aber, dass Jesus die 5 Brote durch seine Jünger unter das Volk verteilen lässt[2]). Dass diese den zwei Sagen gemeinsamen Züge aus der Elisa-Sage in die Jesus-Sage eingedrungen seien, wäre bei der nahen Urverwandtschaft grade zwischen diesen zwei Sagen eine unnötige Annahme[3]). Und jedenfalls wäre es als ein seltsamer Zufall zu bezeichnen, wenn eine Episode der Jesus-Sage grade mit Zügen einer mit ihr urverwandten Episode der Elisa-Sage ausgeschmückt worden wäre[4]). Nun meint freilich JOH. WEISS (l. c., p. 220 f.), und zwar mit anscheinend gutem Grunde, dass die wunderbare Sättigung der ersten Speisung von Haus aus gefehlt habe und zunächst aus der zweiten, späteren, stamme. Allein in Wirklichkeit liegt die Sache umgekehrt. Denn in Johannes 21 haben wir eine in der Hauptsache ältere Form der zweiten Speisung, die Nichts von einer wunderbaren Sättigung weiss. S. dazu unten. Vgl. unten die Speisung der 5000 Mann nach der Darstellung des 4ten Evangelisten.

Die zwölf von Jesus ausgesandten Jünger sind also Seitenstücke zu den zwölf von Moses ausgesandten Kundschaftern, zu den zehn von David ausgesandten Leuten und den je zehn von Jakob ausgesandten Söhnen. Hier steht demnach zweimal 10 gegen zweimal 12, und es scheint unmöglich, festzustellen, ob 10 oder 12 das

---

enthalten habe. Die Antwort hierauf, nämlich »Ja«, ergiebt sich aus den oben angeführten Parallelen.

1) II Kön. 4, 43.

2) Markus 6, 41; Matthäus 14, 19; Lukas 9, 16.

3) Selbstverständlich musste bisher entgegengesetzter Meinung sein, wer immer diese Anklänge nicht für zufällig erklären konnte. So z. B. JOH. WEISS, l. c., p. 214.

4) Unter allen Umständen ist also die ganze erste Speisungsgeschichte ungeschichtlich, gegen auch WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 53.

Ursprünglichere ist. Nun findet sich aber die 10-Zahl in zwei Sagen, die beide in Süd-Israel, und zwar in Juda, heimisch sind, die 12-Zahl aber in der Jesus-Sage aus Nord-Israel und in der Moses-Sage aus Süd-Israel[1]). Also scheint die 10-Zahl speziell judäisch, die 12-Zahl aber gemein-israelitisch, folglich ursprünglicher zu sein. Eine Bestätigung hierfür bietet nun wohl die Moses-Sage, in der die Zahl der Kundschafter durch die der 12 Stämme Israel's bestimmt ist[2]): aus jedem Stamme ein Häuptling als Kundschafter.. Denn es liegt jedenfalls kein Grund zu einer Annahme vor, dass die Verteilung der Kundschafter auf die 12 Stämme sekundär ist[3]).

Hieraus folgt wohl, dass die 12-Zahl der von Jesus vor der ersten Speisung ausgesandten Jünger bereits der ältesten erreichbaren Form der israelitischen *Gilgamesch*-Sage angehört. Also, könnte man weiter schliessen, geht auf diese 12-Zahl die 12-Zahl der Jünger Jesu zurück. Doch wäre ein solcher Schluss nicht einwandfrei. Denn Moses-*Gilgamesch*'s und Josua-*Gilgamesch*'s Züge mit den 12 Stämmen Israel's oder Jakob-Israel's Wanderungen mit seinen 11, bezw. 12 Söhnen zusammen, u. s. w., entsprechen ja Jesus-*Gilgamesch*'s Wanderungen und seiner Seefahrt zusammen mit seinen 12 Jüngern. Folglich scheinen Diese den zwölf Stämmen Israel's zu entsprechen, und scheint somit ihre Zahl durch die der 12 Stämme bedingt zu sein. Indes wäre damit kein erheblich anderes Resultat gewonnen. Denn mit deren 12-Zahl könnte ja die der Jünger auch dann zusammenhängen, wenn sie aus der Aussendungsgeschichte stammt (s. oben). Nun aber sollen die je 10

1) In Uebereinstimmung hiermit (vgl. o. p. 858 f.) begibt sich in der, aus Süd-Israel stammenden Odysseus-Elpenor-Sage Odysseus mit zwölf Gefährten in die Höhle des Cyklopen Polyphem. S. Band II.

2) Numeri 13, 3 ff.

3) Die Odysseus-Elpenor-Sage ist allerdings einer solchen Annahme günstig. Denn Odysseus, der über zwölf Schiffe gebietet, entnimmt die zwölf Gefährten, die mit ihm zur Höhle Polyphem's hingehn, einem einzigen Schiffe. Aber Dies könnte ja ebensogut sekundär sein.

von Jakob nach Aegypten gesandten Söhne aus je 12, bezw. 12 Ausgesandten geworden sein (o. p. 861 f.), repräsentieren sie also allem Anscheine nach im letzten Grunde ebenfalls die 12 Stämme Israel's. Somit scheint Dasselbe 1. von den 12 Jüngern Jesu überhaupt, und 2. im Besonderen von ihnen auf ihrer Missionsreise innerhalb der Jesus-Sage zu gelten, scheinen also die 12 Jünger Jesu genau ebenso sagenhaft zu sein, wie die 12 Söhne Jakob's[1])[2]).

Nach der Wüstenwanderung und der Begegnung mit den Skorpionriesen, an deren Reflex sich in der israelitischen Sage eine Beschaffung — und Verteilung — von Lebensmitteln angebildet hat, wandert *Gilgamesch* durch den Himmelsberg und kommt nun zur Göttin *Sidūri* in Phönizien; und dann fährt er mit dem Schiffer des Xisuthros über's Meer nach dem fernen Westen hin, wobei die Beiden nach anfangs glatter Fahrt zu den Wassern des Todes gelangen, und nun schwer mit den Wasserfluten zu ringen haben. Schliesslich gelingt es ihnen jedoch, ihr Ziel zu erreichen und bei Xisuthros im fernen Westen zu landen. Nach der Speisung aber an dem einsamen Orte geht Jesus nach Markus und Matthäus[3]) zunächst auf einen Berg hinauf, um zu beten. Darnach kommt er, zwar nicht sofort, wohl jedoch bald darnach — warum nicht sofort, wird sich unten herausstellen — nach Phönizien, und trifft hier eine phönizische Frau[4]), die also eine *Sidūri* ist, und die also, wie die *Sidūri* der Elisa-Elias-Sage, mit dem *Gilgamesch* ihrer Sage selbst, und nicht mit einem Ersatzmann für ihn eine Begegnung hat (vgl. o. p. 656). Alsbald aber nach der Speisung befiehlt Jesus seinen Jüngern, über den See Genezareth zu fahren,

1) Dass man längst irgend eine Beziehung zwischen der 12-Zahl der Jünger Jesu und der der 12 Stämme angenommen hat, bedarf wohl keiner Erwähnung. Auch Dgl. versteht sich von selbst.

2) Ueber die 12-Zahl der Stämme Israel's wird in Band II zu reden sein.

3) Markus 6, 46; Matthäus 14, 23.

4) Markus 7, 24 ff.; Matthäus 15, 21 ff.

und zwar Markus zufolge nach Bethsaida. Die Fahrt der Jünger verläuft zunächst ohne Störung. Als sie aber bis zur Mitte des Sees (so Markus) gelangt sind, haben sie gegen einen widrigen Wind und starken Wogengang anzukämpfen. Das sieht Jesus (nach Markus) und kommt, über das Meer hin wandelnd, zu ihnen hin (so nach Markus und Matthäus), will aber (nach Markus) am Schiff vorübergehn. Die Jünger entsetzen sich über die seltsame Erscheinung und erkennen Jesus nicht sofort. Dann aber gibt er sich ihnen zu erkennen, steigt zu ihnen in's Schiff, und alsbald legt sich der Wind. Darnach landet Jesus mit den Jüngern in Genezareth am Westufer des Sees[1]). Also ist der Himmelsberg im *Gilgamesch*-Epos wohl durch den Berg vertreten, den Jesus nach der ersten Speisung besteigt, und *Gilgamesch*'s, zuletzt gefahrvolle Meerfahrt zum fernen Westen hin fraglos durch die, zuletzt stürmische Seefahrt der Jünger(!), nach welcher sie im Westen des Sees landen, und anscheinend zugleich durch Jesus-*Gilgamesch*'s Wandeln über das Meer hin. Jedenfalls fahren also die Jünger Jesus-*Gilgamesch*'s an dér Stelle der Sage über den See und landen dann im Westen, an der in der Ursage *Gilgamesch* selbst über das Meer nach Westen fährt und darnach landet.

Ja, speziell Petrus, der spätere Apostelfürst der christlichen Sage, ist urplötzlich an des *Gilgamesch* Stelle getreten: Als das Schiff, auf dem *Gilgamesch* zu Xisuthros fährt, sich in höchster Not befindet, da löst er seinen Gürtel, vermutlich um für den Fall einer Katastrophe zum Sprung in's Meer bereit und gerüstet zu sein. Ob er darnach in's Meer hat springen müssen, wissen wir wegen einer Lücke im Text der 10. Tafel des Epos nicht. Wohl aber wird Jonas-*Gilgamesch* an einer entsprechenden Stelle seiner Sage während eines Sturms auf seiner Westfahrt in's Meer geworfen, und alsbald beruhigen sich Sturm und Wellen (o. p. 801 f.; vgl. o. p. 837). Und Aehnliches wird

1) Markus 6, 45 und 47 ff.; Matthäus 14, 22 und 24 ff.

uns nun von Petrus während des Sturms nach der ersten Speisung berichtet: er verlässt nach Matthäus das Boot und geht Jesus auf dem Wasser entgegen, wird dann aber plötzlich von Angst ergriffen und beginnt einzusinken, und nun muss ihn Jesus packen und retten[1]). Dann besteigen Beide das Boot und alsbald legt sich der Sturm. Hier ist also Petrus klärlich ein *Gilgamesch*[2])!

Aber Wer ist hier Jesus? Jesus sieht nach Markus vom Lande aus, wie das Boot mit den Wellen im Kampfe liegt[3]). Ebenso sieht nun Xisuthros vom Lande aus das Schiff, in dem *Gilgamesch* fährt, wie es ein Spielball der Wellen ist. Also scheint, indem für Jesus-*Gilgamesch* Petrus eingetreten ist, gleichzeitig Jesus zum Xisuthros geworden zu sein! Wir werden alsbald erkennen, dass Dem in der Tat so ist; und übrigens ist Das ja durchaus kein Novum: Denn Elisa-*Gilgamesch*, dessen Sage, wie wir oben mehrfach festgestellt haben (p. 811 f., p. 827 f., p. 831, p. 832 f., p. 860 f.) und unten weiter erhärten werden, der Jesus-Sage besonders nahe steht, Elisa-*Gilgamesch* spielt ja in einem Reflex des Xisuthros-Abenteuers ohne jede Frage die Rolle des Xisuthros, und *Gilgamesch*'s Rolle wird in diesem Reflex von Anderen als Elisa gespielt (o. p. 661 ff., p. 669 ff., p. 675 ff., p. 678 und p. 679 ff.).

Dass Petrus einsinkt, scheint also nichts vollkommen Neues zu sein, wohl aber, dass er auf dem Meere zu wandeln versucht und zunächst auch wirklich wandelt. Dasselbe scheint von Jesu Meerwandeln gelten zu müssen. Anders könnte man indes, wie schon angedeutet ward, über die blosse Tatsache denken, dass Jesus von dem einen Ufer des Sees aus alleine dem anderen zustrebt, während gleichzeitig seine Jünger, als Vertreter *Gilgamesch*'s

---

1) Matthäus 14, 29 ff.

2) Vgl. in Band II das über Odysseus' Erlebnisse beim Phäakenlande Gesagte, vor Allem aber unten die Parallele zu Petrus auf dem Meere in Johannes 21.

3) Markus 6, 47 f.

und des Schiffers, ohne ihn im Schiff hinüberfahren. Da Jesus bis zur Abfahrt der Jünger ein *Gilgamesch* ist, und darnach ebenso noch als der am andern Ufer Landende, so scheint er auch in der Zwischenzeit ein Solcher zu sein, demnach über den See zu gehn als ein *Gilgamesch*, der über's Meer zu Xisuthros hinfährt. Nur wird man fragen dürfen, warum er denn nicht mit seinen Jüngern zusammen fährt. Die Antwort hierauf mag lauten: Jesus ist an dem einen Ufer des Sees ein *Gilgamesch*, übernimmt aber am anderen Ufer und schon vorher auch die Rolle eines Xisuthros, mit dem, als einem vorher nicht Gesehenen, die Insassen des Boots, als Repräsentanten *Gilgamesch*'s und des Schiffers, zusammentreffen müssen. Daher muss Jesus sich vorher von Diesen trennen und alleine hinübergehn. Nun ist aber dieser Xisuthros nach dem Epos einmal, nämlich nach der Sintflut, von dem Sintflutberge aus, auf dem er geopfert hat, auf wunderbare Weise nach dem Westen entrückt worden. Es wäre daher immerhin denkbar, dass Jesu wunderbares Wandeln zum »Gestade des Xisuthros« hin, nachdem er auf dem Berge gebetet hat, zugleich diese Entrückung wiederspiegelt[1]).

In Genezareth am Westufer des Sees landet also Jesus-*Gilgamesch* mit seinen Jüngern. Die fruchtbare, reich gesegnete[2]) Landschaft Genezareth, am Westufer des Sees und am Unterlauf von zwei Flüsschen, entspricht also dem Seligenlande im äussersten Westen, jenseits des Mittelmeers und »an der Mündung der Ströme«; womit ich übrigens nicht etwa behauptet haben will, dass die Fruchtbarkeit und die zwei Flüsschen irgendwie Mehr als Zufälligkeiten sind.

---

1) Ueber solche Vermutungen kommt man hier nicht hinaus. Andrerseits spricht meines Erachtens auch nichts Entscheidendes für JÜLICHER's Behauptung (l. c., p. 228 f.), dass die Geschichte von Jesu Wandeln auf dem Meere eine Steigerung der Erzählung von der Stillung des Sturms Markus 4, 35 ff. sei.

2) S. Josephus, Bellum judaïcum III, x, 8.

Und so hat es m. E. wohl auch ein Zufall, oder doch möglicher Weise, ja wahrscheinlich nur ein Zufall, gefügt, dass in der Jesus-Sage der Wohnsitz des zum Westen hin entrückten Xisuthros durch dieselbe Gegend repräsentiert wird, wie der Wohnsitz des Xisuthros vor der Flut (s. o. p. 838 ff.)[1]). Wahrscheinlich nur ein Zufall. Denn jedenfalls lässt die Jesus-Sage nicht etwa die ursprüngliche Identität ihres Sintfluthelden mit ihrem Repräsentanten des entrückten Xisuthros erkennen, trotzdem dass Beide mit Jesus-*Gilgamesch*'s Person vereinigt sind. Dass Das nämlich etwas ganz Sekundäres ist, zeigt ja die Elisa-Elias-Sage, in welcher neben Elisa-*Gilgamesch* auch noch ein Mann in Sunem den entrückten Xisuthros vertritt (o. p. 663 ff. und p. 658 f.). Allerdings lassen andere israelitische *Gilgamesch*-Sagen erkennen, dass deren israelitische Urform noch Beziehungen zwischen ihrem Xisuthros der Flut und ihrem entrückten Xisuthros angenommen hat: Statt zu Diesem kommt in einer langen Reihe von israelitischen Sagen der *Gilgamesch*, bezw. ein Ersatzmann für ihn, zur »Stadt des Xisuthros vor der Flut« (s. zuletzt o. p. 725 ff.); und Thamar, d. i. »Palme«, heisst in der Jakob-Sage die entrückte Tochter des entrückten Xisuthros wohl nach der »Palmenstadt« Jericho, einer Sintflutstadt (o. p. 267 und p. 612 f.).

Nachdem *Gilgamesch* bei Xisuthros gelandet ist, eröffnet Dieser ihm, dass er sterben müsse, wie alle anderen Menschen. Dgl. bietet nun die Jesus-Sage nicht an genau entsprechender Stelle, nämlich unmittelbar nach der Landung in Genezareth, doch aber noch in ihrem Reflex der Xisuthros-Episode, und zwar an einer Stelle, deren Wahl sich ohne Weiteres erklären lassen wird (s. unten p. 875 ff.).

Der Belehrung des Xisuthros über Tod und Leben folgt die Erzählung von der Sintflut, der Sintflut, die ja

---

1) Nach Josephus, Bellum judaïcum III, x, 8, lag Kapernaum in oder doch nahe bei der Genezareth-Ebene. Vgl. Markus 6, 53, Matthäus 14, 34 und Johannes 6, 17. S. aber BUHL, *Geographie des alten Palästina*, p. 224 f.

auch in der Jesus-Sage ein Erlebnis des *Gilgamesch* geworden ist, und sich, in Uebereinstimmung mit dem Schema der altisraelitischen *Gilgamesch*-Sagen, hinter Jesu »Wüstenflucht« findet (o. p. 835 ff.). Folglich kann die Sintflutgeschichte auch in der Jesus-Sage nicht an ihrer alten Stelle erzählt werden, und ist demgemäss an ihr auch wirklich nicht vorhanden.

Als *Gilgamesch* die Sintflutgeschichte gehört hat, versinkt er urplötzlich in einen tiefen Schlaf, aus dem ihn Xisuthros ebenso schnell wieder aufweckt. Nach einem Reflex hiervon dürfen wir also in der Jesus-Sage hinter der Landung in Genezareth, dem Reflex von *Gilgamesch*'s Landung bei Xisuthros (o. p. 866), Umschau halten. Und in der Tat findet sich ein solcher genau an der Stelle, an der das Urbild im Original steht: Elisa-*Gilgamesch*'s Seligenland ist, wie wir sahen, zuerst Sunem (o. p. 658 ff.). In Sunem kehrt er bei einem alten Manne und Dessen Frau ein, als ein *Gilgamesch*, der bei Xisuthros und seiner Gattin landet; und als ein Xisuthros, der auf die Bitte seiner Frau den in einen tiefen Schlaf versinkenden *Gilgamesch* eiligst wieder aufweckt, ruft er den, wohl von einem Sonnenstich getroffenen, entseelten Sohn der zu ihm geeilten Sunamitin auf ihre Bitte wieder in's Leben zurück (o. p. 661 ff.). Nach der Landung in Genezareth aber gelangt Jesus in das Gebiet von Tyrus, bezw. von Tyrus und Sidon, dort kommt eine Frau zu ihm und bittet ihn um Heilung ihrer dämonischen Tochter, und er erfüllt ihre Bitte[1]). Dass die Jünger nach Matthäus zu ihm sagen, er möge sie »wegschicken«, dass er zuerst zögert, ihr zu willfahren, und ihr, wieder nach Matthäus, erst nach Wiederholung ihrer Bitte Gehör gibt, erinnert gewiss nicht nur zufällig daran, dass Elisa's Diener Gehasi grade die Sunamitin fortstossen will, und Elisa — übrigens wohl als ein Xisuthros, der seine

---

1) Markus 7, 24 ff.; Matthäus 15, 21 ff.

ihn bittende Gattin zunächst verspottet, — zuerst nicht geneigt ist, mit ihr zu gehn, darnach aber, wie sie nicht locker lässt, doch mit ihr geht (s. o. p. 661). In der Jesus-Sage ist also aus dem vom Schlaf übermannten *Gilgamesch*, den Xisuthros auf Bitten seiner Frau aufweckt, schliesslich ein dämonisches Mädchen geworden, das Jesus-*Gilgamesch* auf Bitten ihrer Mutter heilt. Diese stellt somit, wie die Sunamitin in der Elisa-Elias-Sage, das Weib des Xisuthros, Jesus-*Gilgamesch* aber, wie Elisa-*Gilgamesch* in der entsprechenden Episode, und zwar zum zweiten Mal (o. p. 865), den entrückten Xisuthros dar.

Aber in der Jesus-Sage ist die Frau und Mutter eine Phönizierin, »Kanaanäerin«, aus der Gegend von Tyrus (so Markus), oder Tyrus und Sidon (so Matthäus), eine Phönizierin, die wir oben an einer anderen Stelle der Jesus-Sage vermissen mussten, an der Stelle der Sage nämlich, an der *Gilgamesch* an der phönizischen Küste die *Sidūri* trifft (s. o. p. 863). Jetzt ist es klar, wie sie an dieser Stelle in Wegfall gekommen ist: Die Phönizierin, die Jesus als eine Repräsentantin der *Sidūri* schon vor der Seefahrt der Jünger hätte treffen müssen, diese Phönizierin ist mit der Frau des Xisuthros im Westen des Meeres zusammengefallen. Die Phönizierin der Jesus-Sage ist als Phönizierin die *Sidūri*, die Phönizierin des *Gilgamesch*-Epos; aber als Die, welche zu Jesus hingeht und deren Kind er heilt (und insofern sie zugleich eine Hellenin ist[1]), d. h. griechisch spricht?), ist sie die Gattin des Xisuthros im fernen Westen und ein Gegenstück zu der Sunamitin des Elisa; und darum kommt Jesus erst an dér Stelle der Sage nach Phönizien, an der im *Gilgamesch*-Epos die Gattin des Xisuthros auftritt. Es ist bemerkenswert, dass auch in der Jesus-Sage die phönizische Küste der *Gilgamesch*-Sage in der Gegend von Tyrus und Sidon

1) Markus 7, 26.

liegt, ebenso wie in der Josua- und der David-Sage, und vielleicht auch der Elisa-Elias-Sage (o. p. 171, p. 511 ff. und p. 657).

Jesus, der die Tochter der Phönizierin heilt, ist also ebenso gut ein Xisuthros, obwohl er in der Hauptsache ein *Gilgamesch* ist, wie Elisa-*Gilgamesch*, der in einer entsprechenden Episode den Sohn der Sunamitin wieder lebendig macht. Nun haben wir diese Metamorphose und Rollenübertragung mit der Annahme einer Einwirkung von Elias' Totenerweckung zu erklären versucht (o. p. 663). Da die Jesus-Sage die gleiche Rollenübertragung zeigt, müsste somit, falls unsre Erklärung zuträfe und falls diese beiden einander entsprechenden Rollenübertragungen einen gemeinsamen Ursprung hätten, schon eine der Elisa-Elias- und der Jesus-Johannes-Sage gemeinsame Urform etwas Aehnliches wie Elias' Totenerweckung gehabt haben. Vgl. o. p. 849 f.

Der Wiederaufweckung des erschöpften *Gilgamesch* durch Xisuthros folgt die Darbietung der sieben, inzwischen eiligst gebackenen mystischen Brote, die im alten Testament in einer Reihe von Sagen als ein Mahl erscheint, das, mehrfach nach eiligem Backen von Broten, bei dem Xisuthros oder doch bei Dessen Gattin, einmal auch noch von einem Erschöpften und Ausgehungerten, eingenommen wird (s. zuletzt o. p. 454 ff. und dazu I Sam. 28, 20). In der Elisa-Elias-Sage folgt, wie wir sahen (o. p. 669 ff.), an entsprechender Stelle auf die Wiederbelebung des Sohnes der Sunamitin ein Speisewunder des Elisa: Elisa macht zur Zeit einer Hungersnot als ein Xisuthros durch hineingeworfenes Mehl eine giftige Speise essbar, die man infolge eines von ihm gegebenen Befehls gekocht hat. Hier reflektiert sich wohl auch noch die wunderbare Natur, sowie die wunderbare — nämlich wunderbar schnelle — Bereitung der sieben Brote (vgl. o. p. 672). Die Jesus-Sage kommt aber in éinem Punkte noch näher, und ganz besonders nahe an

die Originalsage heran: Fast direkt hinter der Erzählung von der Heilung der dämonischen Tochter der Phönizierin, die ja auch der Aufweckung des *Gilgamesch* durch Xisuthros entsprechen soll (o. p. 868 ff.), bieten Markus und Matthäus[1]) das zweite Speisewunder Jesu, die wunderbare Speisung der 4000 ausgehungerten Leute (oder der 4000 Männer ohne die Weiber und Kinder) mit — grade auch sieben Broten! Vielleicht erklärt sich nun auch ein anderer Zug der zweiten Speisungsgeschichte aus dem Original der Jesus-Sage, der nämlich, dass die Speisung am Ufer des Sees stattfindet[2]). Denn dem *Gilgamesch* werden die 7 Brote dargeboten, nachdem er in oder bei dem am Ufer[3]) liegenden Schiffe aufgewacht ist, auf dem er und der Schiffer zu Xisuthros hinübergefahren sind. Möglich nun, dass im letzten Grunde deshalb auch die erste Speisung sich am Ufer des Sees abspielt[4]).

Diese erste Speisung, mit 5 Broten und 2 Fischen, ähnelt, wie Jedermann weiss, überhaupt der zweiten, wie ein Brot dem anderen. Die Parallelen und die Ursage lehren jetzt aber auf's deutlichste, dass diese Aehnlichkeit etwas ganz Sekundäres ist: Aus einer Speisung einer grösseren Schaar mit ausreichender Nahrung, in einer Skorpionriesenepisode, ist zunächst schon in einer der Elisa- und der Jesus-Sage gemeinsamen Urform (s. o. p. 861) éine wunderbare Speisung Vieler mit wenigen Broten geworden (s. o. p. 858 ff.), und dann nach deren Vorbild in der Jesus-Sage allein eine zweite aus einer Darbietung von sieben wunderbaren Broten an *Gilgamesch* allein[5])[6]). Uebrigens hat die Jesus-Sage auch einen

---

1) Markus 8, 1 ff; Matthäus 15, 32 ff.

2) Markus 7, 31 und 8, 10; Matthäus 15, 29 und 39.

3) *Keilinschr. Bibl* VI, 1, p. 244 f., V. 221.

4) Markus 6, 45; Matthäus 14, 22.

5) In nur scheinbarer völliger Uebereinstimmung hiermit nimmt JOH. WEISS (l. c., p. 219 f.) an, dass Markus die beiden Speisungsgeschichten an einander angeglichen habe. In nur scheinbarer. Denn er kann dabei natürlich nicht voraussetzen, und setzt deshalb auch nicht voraus, dass deren Urbilder so

Reflex von dieser Darbietung, in welchem die in Rede stehende Angleichung an die erste Speisungsgeschichte noch nicht stattgefunden hat. S. unten die Analyse von Johannes 21.

Die Tatsache, dass die zweite Speisungsgeschichte eine Beeinflussung durch die erste erfahren hat, lässt uns vermuten, dass infolge einer derartigen Beeinflussung nun auch in der zweiten für den Xisuthros, der die 7 Brote darbietet, der *Gilgamesch* Jesus eingetreten ist, dass also in einer solchen Abhängigkeit éine der Ursachen dafür zu sehen ist, dass in der ganzen Xisuthros-Episode der Xisuthros durch den *Gilgamesch* ersetzt worden ist. Eine analoge Vermutung konnten wir ja übrigens in Betreff der zwei entsprechenden Geschichten der Elisa-Elias-Sage äussern (o. p. 674 f.), die jedenfalls darin eine Einwirkung der einen Geschichte auf die andere erkennen lässt, dass die erste unmittelbar hinter die zweite eingeordnet ist, vor der, und zwar durch verschiedene Geschichten von ihr getrennt, sie einst erzählt ward (o. p. 673). Somit erlauben die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Sage wenigstens noch in einem Falle eine gleiche Erklärung für dem Ursprung nach sicherlich identische Phänomene.

Fast unmittelbar hinter der Speisung mit den 7 Broten wird erzählt, wie die Jünger vergessen haben, Brote

---

verschieden von einander gewesen sind, wie es in Wirklichkeit der Fall ist. JOH. WEISS meint nun u. A., dass die Fische in der zweiten Geschichte aus der ersten stammen (l. c. p. 219). Das ist aber schwerlich der Fall. Denn in der Variante zu der zweiten Speisungsgeschichte, in Johannes 21 (s. dazu unten), einer Variante, die in ihrem Verlauf sonst garnicht durch die erste Speisungsgeschichte beeinflusst ist, ist neben dem Brote ein Fisch da. Vgl. auch in Band II die Alexander-Sage.

6) Wenn also JÜLICHER (l. c., p. 228) die zweite Speisung eine Dublette zu der ersten nennt, und meint, der Parallelismus gehe zu weit, als dass eine andere Erklärung überhaupt diskutierbar wäre, so hat er Recht und Unrecht zugleich. Aehnlich steht es mit WERNLE's Schluss (*Synoptische Frage*, p. 214 f.), dass die zwei Geschichten entweder auf eine zurückgehn oder das ihnen zu Grunde Liegende zweimal begegnet ist

mit in's Boot zu nehmen. Das wird die Veranlassung dazu, dass Jesus die Jünger, als an eine kleine, bezw. grosse Anzahl, an die Anzahl der Brote erinnert, die sie bei der ersten Speisung, mit den fünf, und bei der zweiten, mit den sieben Broten, verteilt, und an die Anzahl der Körbe, die sie darnach mit den übriggebliebenen Brocken gefüllt haben. Bei Markus kleidet Jesus diese Erinnerung in Fragen, auf welche die Jünger antworten müssen, und zwar mit einer Angabe der Anzahl dieser Körbe, nicht aber bei Matthäus, und darum haben die Jünger ihm bei Matthäus auch Nichts zu antworten[1]). Auf diese Anekdote folgt bei Markus die Heilung eines Blinden, die ohne Anhalt an der *Gilgamesch*-Sage ist, dann bei Markus, bei Matthäus aber direkt auf die Anekdote, das Petrus-Bekenntnis, und hierauf bei Beiden, und ebenso bei Lukas, Jesu erste Leidensverkündigung[2]). Beides ist (vgl. u. p. 874 f.) aus Worten *Gilgamesch*'s an Xisuthros entstanden, in denen er von dem unentrinnbaren Tode redet. Zwischen diesen Worten aber und der im Nu geschehenden Herstellung der 7 Brote, denen die 7 Brote der zweiten Speisung entsprechen (o. p. 870 f.), steht Das, was Xisuthros zu dem von ihm aufgeweckten *Gilgamesch* sagt, die Worte nämlich: »[Wohlan (?), *Gil*]*gamesch*, zähle Deine Brote![3]) ....«, und mit diesen will er ihm die grosse Anzahl der von ihm gespendeten sieben Brote zu Gemüte führen. *Gilgamesch* zählt aber die Brote nicht und geht überhaupt nicht auf Xisuthros' Worte ein. Es ist klar, dass diese durch Jesu Erinnerung an die sieben Brote vertreten sind, die die Jünger verteilt haben, und dass die Anekdote von den vergessenen Broten eine ätiologische Anekdote ist, welche Jesu Worte motivieren soll. Jesus tritt somit wiederum als ein Xisuthros auf, während *Gilgamesch* aber-

1) Markus 8, 14 ff.; Matthäus 16, 5 ff.

2) Markus 8, 22 ff.; Matthäus 16, 13 ff.; Lukas 9, 18 ff.

3) *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 246 f., V. 234.

mals durch Jesu Jünger ersetzt ist (s. o. p. 865, p. 870, p. 872, p. 864 f.). Gewiss bedarf es keiner Erwähnung, dass Matthäus' Darstellung dem Originale näher kommt, als die des Markus.

Den Worten von den Broten und Körben folgt, wie gesagt, bei Matthäus alsbald das Petrusbekenntnis, bei Markus erst noch eine Blindenheilung[1]). Auch jenes hat seine Wurzel im Epos, und zwar an genau entsprechender Stelle. Aber erst mit Hilfe des Johannes-Evangelium's wird es möglich werden, diese Wurzel aufzufinden. S. unten zu Johannes 6, 68 f.

Die 7 Brote sollen *Gilgamesch*'s Seele wohltun, sei es, dass sie als eine Art Heilmittel, sei es, dass sie, wie ihre Reflexe in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage an die Hand geben (s. o. p. 870), einfach als Kost für den Erschöpften zu denken sind. Allein *Gilgamesch* nimmt nach der Darbietung der Brote offenbar keine Notiz von ihnen, sondern macht statt Dessen seiner trostlosen Todesstimmung Luft, indem er darüber jammert, dass er dem Tode nicht entrinnen könne. Und bald, bezw. fast sofort nach der (dieser Darbietung entsprechenden) zweiten Speisung und den dazu gehörenden Fragen wegen der Brote und Körbe (o. p. 873) spricht andrerseits Jesus nach Markus und Matthäus zum ersten Male von seinem in Aussicht stehenden Leiden und gewaltsamen Tode[2]), während Lukas, welcher das ganze Stück zwischen der ersten Speisung und dem unmittelbar auf die zweite Folgenden nicht hat, das Gleiche fast unmittelbar hinter der ersten Speisung bringt[3])[4]).

---

1) Matthäus 16, 13 ff.; Markus 8, 22 ff. und 8, 27 ff.

2) Markus 8, 31; Matthäus 16, 21.

3) Lukas 9, 22. Der Fortfall des ganzen Passus dürfte also durch eine Zusammenwerfung der ersten Speisung mit der zweiten veranlasst worden sein. Vgl. die Elisa-Sage, in welcher die Gegenstücke zu beiden Speisungen wenigstens zusammengerückt worden sind (s. o. p. 872).

4) Jesu erste Leidensverkündigung (wie auch wohl seine zweite; s. dazu u. p. 891) lässt sich somit, da sie für eine ähnliche Aeusserung *Gilgamesch*'s eingetreten ist, aus der Sage allein erklären. Für unhistorisch

Hier wäre also Jesus wieder ein *Gilgamesch*, nachdem er vorher die Rolle des Xisuthros übernommen und seine *Gilgamesch*-Rolle aufgegeben hat, und obwohl er auch nachher mehrfach für den nach dem Westen entrückten Xisuthros eintritt. Das scheint auffällig. Diese Auffälligkeit wird aber für uns gemildert, wenn wir bedenken, dass es Xisuthros ist, der in der Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode dem *Gilgamesch* sein Todesschicksal verkündet (vgl. zuletzt o. p. 693 ff.), dieser Xisuthros aber in Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, soweit bis jetzt ersichtlich, ja durch Jesus vertreten wird (s. o. p. 865, p. 870 und p. 872 f.; vgl. u. p. 875 f., p. 877 f. und p. 889 f.).

Dass diese Erwägung in der Tat eine ausreichende Erklärung bringt, wird alsbald dadurch gesichert, dass sich grade bei unsrer Stelle, also an einer neuen Stelle, noch Spuren von dieser Belehrung durch Xisuthros finden. Diese wird éinem Manne, nämlich *Gilgamesch* zu teil. Erinnern wir uns nun daran, dass aus ihr in einer Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen zwei einander entgegengesetzte Weissagungen, eine günstige und eine ungünstige, an oder über zwei Männer geworden sind: Joseph prophezeit als ein Xisuthros dem Bäcker den Tod, aber dem Mundschenk Begnadigung zum Leben, u. s. w. (s. o. p. 457, p. 460 f., p. 517 ff. und p. 693 ff.), dann muss es uns auch sofort auffallen, dass Jesus in eben der Szene, in der er seinen Tod, den Tod am Kreuz, verkündet, die Jünger, bezw. sie und das versammelte Volk, dazu auffordert, ihr Kreuz zu nehmen und ihm so nachzufolgen, wohl, um mit ihm am Kreuz zu sterben, schliesslich aber es ausspricht, dass einige der Herumstehenden den Tod nicht kosten würden, ehe sie das Reich Gottes

---

werden übrigens alle drei Leidensverkündigungen z. B. auch von WREDE (*Messiasgeheimnis*, p. 87 ff.) gehalten. Vgl. dazu ebendort, p. 263 ff. Andererseits ergibt sich aus dem oben Gesagten, dass Jesu erste Leidensverkündigung fraglos zum Urbesitz der Jesus-Sage gehört; gegen JOH. WEISS, l. c., p. 230, p. 234, p. 237 und p. 251. Vgl. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

kommen sähen, bezw. des Menschen Sohn, um die Herrschaft anzutreten[1]). Dass wir wirklich auch diese Worte Jesu als einen Reflex der Enthüllungen des Xisuthros betrachten dürfen, wird durch Johannes 21 (s. dazu unten) über jeden Zweifel erhoben. Und es ist somit klar, dass an der uns beschäftigenden Stelle Jesus zuerst ein *Gilgamesch* ist, der darüber klagt, dass er dem Tode nicht entrinnen werde, und alsbald darnach ein Xisuthros, der *Gilgamesch* darüber belehrt, dass ér dem Tode nicht entrinnen werde, ist es also auch klar, dass die Belehrungen des Xisuthros über den Tod an *Gilgamesch*'s Aeusserung seiner Todesgedanken angeschlossen und durch diese aus ihrer alten Stelle (s. o. p. 867) herausgerissen sind[2]). An die Stelle des Xisuthros in der Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode ist demnach, soweit bis jetzt erkennbar, zum fünften Male (s. o. p. 865, p. 870 und p. 872 f.) Jesus-*Gilgamesch* getreten. Andrerseits ist aber in eben dieser Episode *Gilgamesch*, der seine Todesgedanken äussert, auch durch Jesus-*Gilgamesch*, und nicht etwa durch einen Ersatzmann vertreten; also nicht, wie in der Elisa-Sage, in welcher an entsprechender Stelle nicht Elisa-*Gilgamesch*, sondern seine Jünger schreien: »Der Tod im Topf« (s. o. p. 671). Anscheinend bietet somit in diesem Stücke die Elisa-Sage eine jüngere Entwicklungsstufe, als die Jesus-Sage dar. In Wirklichkeit zeigt aber diese wohl eine noch jüngere Entwicklungsstufe, als die Elisa-Sage. Denn es wird sich unten (s. die Jesus-Sage nach Johannes) ergeben, dass Jesus, der zum ersten Male seinen

1) Markus 8, 34 + 9, 1; Matthäus 16, 24 + 28; Lukas 9, 23 + 27.

2) Markus 9, 1, das Wort von Denen, die den Tod nicht kosten werden, gehörte also, mit JOH. WEISS, l. c., p. 231, ursprünglich — allerdings ist mein »ursprünglich« ein anderes wie das meines verehrten Kollegen — nicht mit Jesu erster Verkündigung von seinem Tode zusammen, aber freilich, gegen JOH. WEISS, l. c., wohl mit dem Wort von der Nachfolge. Und wiederum gehörte der Vers, auch gegen JOH. WEISS, l. c., ursprünglich nicht mit dem Petrus-Bekenntnis zusammen, da dies ja (s. o. p. 874) im Unterschiede von dem Verse an alter Stelle steht. U. s. w.

Tod verkündigt, wohl für Petrus eingetreten ist, für Petrus, der unmittelbar vorher, als Ersatzmann für Jesus-*Gilgamesch*, sein Messias-Bekenntnis ablegt! *Gilgamesch*, der von seinem Tode redet, wäre also zuerst durch »Jesus-*Gilgamesch*« vertreten gewesen, darnach Dieser durch Petrus ersetzt worden und schliesslich Dieser wieder durch Jesus, und zwar offenbar unter dem Einflusse der Jesus als einem Xisuthros in den Mund gelegten Xisuthros-Enthüllung über Tod und Leben. Denn diese ist ja in unsrer Jesus-Sage eng mit Jesu erster Leidensverkündigung verknüpft.

Indem die Jesus-Sage die Schicksalsverkündigung des Xisuthros demselben Jesus-*Gilgamesch*, der sonst in der Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode für Xisuthros eintritt, also ihrem Xisuthros, in den Mund legt, unterscheidet sie sich von allen anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, welche die Schicksalsverkündigung erhalten haben. Denn in diesen (der Jakob-Joseph-, der Jerobeam-Ahia-, der Saul-Samuel-, der David-Nathan- und der Elisa-Elias-Sage) ist der *Eabani* (Joseph, Ahia, Samuel, Nathan und Elias) der Schicksalsverkünder (s. zuletzt o. p. 643 ff. und p. 693 ff.), und ist Dies zwar dadurch geworden, dass des Xisuthros Schicksalsverkündigung mit der Zitierung von *Eabani*'s Geist verknüpft worden ist, welcher dem *Gilgamesch* das »Gesetz der Erde sagt«. Es ist daher nur selbstverständlich, dass einerseits Jesu Schicksalsverkündigung in Nichts an die Zitierung von *Eabani*'s Geist erinnert, und andrerseits diese in der Jesus-Sage durch einen reinen Reflex vertreten ist, der mit keiner Schicksalsverkündigung verknüpft ist, nämlich durch die Auferweckung von Jesu Freund Lazarus. S. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

Als Jesus seinen Jüngern als ein *Gilgamesch*, der über den unentrinnbaren Tod klagt, zum ersten Male seinen Tod verkündet hat, schilt ihn Petrus, worauf Jesus ihn mit den Worten: »Hinweg, hinter mich, du Satan (du bist mir ein *σκάνδαλον*) . . .« von sich stösst[1]). Es kann

1) Markus 8, 32 f.; Matthäus 16, 22 f.

wohl nicht zweifelhaft sein, wie das Urbild dieser Worte aussieht. Denn Xisuthros' Antwort auf *Gilgamesch's* Klage ist, dass er den Steuermann anfährt, der ihm den lästigen *Gilgamesch* zugeführt hat, und ihn aller Wahrscheinlichkeit nach von sich stösst und ihm den ferneren Aufenthalt an seinem Gestade verbietet. In der Tat geht ja darnach der Steuermann mit *Gilgamesch* nach Erech, und kehrt also gewiss nicht wieder zu Xisuthros zurück. Und wenigstens in einer von den wenigen israelitischen Sagen, in denen der *Gilgamesch* mit dem Steuermann zusammen noch an der alten Stelle der Sage (vgl. o. p. 725 ff.) zum Wohnsitz des Xisuthros hinkommt, geschieht es noch, dass der Steuermann — nämlich Bileam (o. p. 272) — von dem Xisuthros — nämlich Balak, dem Könige von Moab (o. l. c. und p. 448 ff.) —, in dessen Land er gekommen ist, aus diesem Lande verwiesen wird[1]).

Also wäre Jesus wieder ein Xisuthros? Ja. Und also wäre Petrus in der Jesus-Sage der Repräsentant des Steuermanns? Ja und nein. Ja; denn er ist ein solcher Repräsentant bei Markus und Matthäus. Nein; denn er ist bei ihnen ein Ersatz für einen anderen Repräsentanten, weil nämlich der von Jesus als ein Satan bezeichnete, und zurückgestossene Jünger einmal ein anderer Jünger gewesen ist, als Petrus, und zwar wohl — Andreas. S. unten zu Johannes 6, 70 und Johannes 21, und vgl. o. p. 678.

Im Obigen haben wir das *Gilgamesch*-Epos in der Jesus-Sage bis zu den heftigen Worten des Xisuthros gegen seinen Schiffer, diese eingeschlossen, verfolgt. Im Epos folgt dann die Waschung des *Gilgamesch*, durch die er sich von seinem Schmutz befreit, sodass er weiss wie Schnee wird, und wonach er reine und neue Kleider bekommt. Dieser Waschung entspricht in einer Reihe von Fällen in der alttestamentlichen Sage die Fusswaschung einer für den *Gilgamesch* eingetretenen Person

1) Numeri 24, 11. Vgl. in Band II eine arabische Moses-Sage, die Odysseus-Elpènor- und die Odysseus-Eumäus-Sage.

(o. p. 276, p. 303, p. 308 und p. 364 f.), in der Elisa-Sage das 7 malige Untertauchen Naeman's im Jordan, wodurch Dieser rein wird, und wonach — natürlich neue — Kleider verschenkt werden (o. p. 675 ff.). Hierauf wird erzählt, wie die Prophetenjünger zu Elisa sagen, sie wollten zum Jordan hingehn und dort eine Wohnstätte für sich (und ihn) herrichten[1]), und wie die Jünger dann mit ihm zum Jordan hingehn und an dessen Ufer Bäume fällen (s. o. p. 680 ff.). Den Worten des Xisuthros zu seinem Schiffer sollen nun nach oben p. 877 f. Jesu heftige Worte zu Petrus entsprechen. An diese schliesst sich ein Reflex von Xisuthros' Schicksalsverkündigung an neuer Stelle an. Hinter diesem wird aber Folgendes berichtet: Nach 6 Tagen — so Markus und Matthäus — oder nach etwa 8 Tagen — so Lukas —, demnach wohl ursprünglich nach einer Woche, geht Jesus mit seinen drei Lieblingsjüngern, bezw. drei seiner Lieblingsjünger, nämlich Petrus, Johannes und Jakobus, auf einen hohen Berg hinauf; nach Lukas, um zu beten. Dort wird er nach Markus vor ihren Augen verwandelt und seine Kleider werden leuchtend weiss, wie sie kein Walker auf Erden machen kann. Nach Matthäus wird Jesus gleichfalls verwandelt, und sein Antlitz glänzt nun, wie die Sonne, und seine Kleider werden weiss, wie das Licht. Nach Lukas endlich verändert sich das Aussehn seines Antlitzes und werden seine Kleider funkelnd weiss[2]). Während der Verklärungsszene aber sagt Petrus darnach zu Jesus, sie, die Jünger, wollten (bezw. er wolle) für ihn und die ihm und ihnen erschienenen Propheten Moses und Elias Hütten bauen[3]). Also scheint es kaum zweifelhaft sein zu können: In der Verklärungsszene, in der Jesu Antlitz und Kleider leuchtend weiss werden, kommt die Waschung und Neubekleidung *Gilgamesch*'s irgendwie

1) II Kön. 6, 2.

2) Markus 9, 2 ff.; Matthäus 17, 1 f.; Lukas 9, 28 ff.

3) Markus 9, 5; Matthäus 17, 4; Lukas 9, 33.

zum Ausdruck; oder doch wenigstens: die Stelle der Verklärungsszene ist durch die der Waschung und Neubekleidung *Gilgamesch*'s bedingt. Jesus wäre also wieder ein *Gilgamesch*.

Aber damit kann die Analyse der Szene nicht beendet sein. Was sonst — abgesehen nämlich davon, dass Jesu Antlitz und Kleider erglänzen und dass der Jünger zu Jesus sagt, sie wollten Hütten bauen — auf dem Berge der Verklärung geschieht: die Ersteigung des hohen Berges durch Jesus, mit grade drei Jüngern, die Verwandlung und Verklärung und das Erglänzen von Jesu Kleidern ohne eine vorhergehende Waschung, das Erscheinen des Moses und des Elias, die Beschattung durch eine Wolke, das Ertönen der Stimme aus der Wolke, die Jesus den geliebten Sohn, nämlich Gottes, nennt, den sie hören sollen[1]), all' Dies mutet uns an dieser Stelle der Erzählung ganz fremdartig an; aber nur an dieser Stelle. Denn Dasselbe erinnert uns in aufdringlichster Weise an Geschehnisse bei und auf dem Sinai, welche zu Mosis Sintflutbergepisode gehören sollen (o. p. 148 ff.), und an deren Prototyp in der babylonischen Sintflutgeschichte: Wie Jesus-*Gilgamesch* nach 6 oder 8 Tagen, also wohl nach einer Woche von sieben Tagen, mit seinen drei Hauptjüngern auf den hohen Berg, so steigt Moses-*Gilgamesch*, als ein Xisuthros, mit den drei Männern Aaron, Nadab und Abihu — nebst 70 Aeltesten — auf den Berg Sinai. Dann steigt, — wie man meint, einer anderen Quelle, P, zufolge — am siebenten Tage darnach Moses allein zu dem Gotte Israel's empor, der sich mittlerweile in eine Wolke gehüllt hat. Später geht er noch einmal hinauf, und wie er dann wieder herunterkommt, da zeigt sich's, dass die Haut seines Antlitzes glänzend geworden, dass er »verklärt« ist[2]). In diesen Vorgängen haben wir oben p. 149 ff. einen Wiederschein

---

1) Markus 9, 2 ff.; Matthäus 17, 1 ff.; Lukas 9, 28 ff.

2) Zu dieser Parallelisierung vgl. auch JOH. WEISS, l. c., p. 243.

davon erkannt, dass Xisuthros an (oder nach) dem siebenten Tage nach seiner Landung auf dem Sintflutberge — die wieder sieben Tage nach Beginn der Flut erfolgt — vergöttlicht und entrückt wird. Und die drei Männer, ausser den 70, die mit Moses auf den Berg hinaufsteigen, sollen nach o. p. 472 u. s. w. den drei Söhnen des Noah-Xisuthros entsprechen. Somit kennen wir jetzt die zweite, und Haupt-Komponente der Szene auf dem Berge der Verklärung: Jesus besteigt nach etwa sieben Tagen mit drei seiner Intimen den hohen Berg, um zu beten, und wird auf ihm verwandelt und verklärt — als ein Xisuthros, der sieben Tage nach Beginn der Flut (mit seinen drei Söhnen) auf den hohen Sintflutberg gelangt und auf ihm an (oder nach) dem siebenten Tage[1]) nach seiner Landung opfert, um dann von dem Götterherrn *Bēl* vergöttlicht zu werden[2])[3]). Wieder also finden wir eine Siebenzahl von Tagen an der Sintflutsage haftend (s. zuletzt o. p. 598 f.); und von neuem

1) Die, z. B. mit WELLHAUSEN, l. c., p. 75, auffällige genaue Angabe der Zwischenzeit von einer Woche erklärt sich also aus der Ursage.

2) Es liegt demnach kein Grund zu der Annahme vor, dass die Verklärungsgeschichte nach der ihr entsprechenden Moses-Geschichte gemacht, sondern aller Grund zu der Annahme vor, dass sie ein urverwandtes Seitenstück zu ihr ist (gegen STRAUSS, *Leben Jesu* [1], p. 516 ff.). Die Parallele zu unsrer Geschichte in der Jesus-Sage nach Johannes und die Gethsemane-Episode werden Dies bestätigen (s. zunächst u. p. 897 ff.). Ferner ergibt sich aus dem Urbilde beider Geschichten (der Moses- und der Jesus-Geschichte) die Unhaltbarkeit von JOH. WEISS' Ansicht (l. c., p. 244), dass eine — nach ihm zufällige — Parallele zwischen der neutestamentlichen Anekdote und ihrem alttestamentlichen Gegenstück durch Herausarbeitung einzelner Züge in der Art lebendiger und nachdrücklicher gestaltet worden sei, wie er es sich p. 244 ff. denkt. Und vollends muss uns JOH. WEISS' Versuch, auf p. 248 einen der Verklärungsgeschichte zugrunde liegenden tatsächlichen Vorgang herauszuschälen, als verfehlt erscheinen.

3) WELLHAUSEN's Vermutung (l. c, p. 77), dass die Verklärungsgeschichte eigentlich ein Auferstehungsbericht sei, erledigt sich also, birgt aber doch ein Körnchen halber Wahrheit in sich. Denn die Geschichte geht ja im letzten Grunde auf eine Geschichte mit einer Himmelfahrt zurück.

erscheint die Dreizahl der Söhne des israelitischen Xisuthros in der *Gilgamesch*-Sage. Wir haben also jetzt wenigstens Das gerechtfertigt, was wir o. p. 840 über die drei der ersten vier Jünger Jesu gesagt haben.

Oben auf dem Berge erscheinen Moses und Elias. Dann beschattet eine Wolke »sie« — jedenfalls nach Lukas wenigstens auch die Jünger; Lukas lässt Diese sogar in die Wolke hineingehn —, und nun ertönt eine Stimme aus der Wolke heraus und ruft: »Dies ist mein geliebter (oder: auserwählter) Sohn (den ich mir erwählt habe). Hört auf ihn!«[1]). Das Erscheinen und Verschwinden von zwei Männern der Vorzeit auf einem Sintflutberge ist sonst innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, so gut wie in der babylonischen Sintflutbergepisode, nicht vertreten, also in der Jesus-Sage gewiss ein Novum. Wie es hineingekommen ist, lässt sich natürlich nicht mit Sicherheit sagen. Mag sein, dass lediglich der aussergewöhnliche Vorgang der Verklärung auf dem hohen Berge dazu veranlasst hat, die zwei grossen Propheten der Vorzeit[2]) zu dessen Zeugen zu machen, von denen der eine vor dem Propheten Jesus unter ähnlichen Begleitumständen auf dem Gottesberge Sinai verklärt ward (s. o. p. 880), und der andere, wie Jesus nach seiner Auferstehung, gen Himmel fuhr (o. p. 601)[3]).

Es ist nun aber auch zu berücksichtigen, dass Jesus auf dem Berge der Verklärung ein Xisuthros ist, der auf dem Sintflutberge, und ein zweiter Moses, der auf dem Sinai unsichtbar wird, und für immer, bezw. einige Zeit verschwindet. Ist Dgl. nun einmal von Jesus auf dem Berge der Verklärung erzählt, darnach indes Jesus zunächst durch Moses oder durch Elias oder alsbald durch Beide zugleich ersetzt worden, von denen die Sage ein

1) Markus 9, 4 und 7; Matthäus 17, 3 und 5; Lukas 9, 30 und 34 f.

2) Die übrigens ja auch Maleachi 3, 22 f. zusammen genannt werden.

3) Aehnlich, und vielleicht richtiger, WELLHAUSEN, l. c., p. 77, aber anders JOH. WEISS, l. c., p. 231 f.

plötzliches Verschwinden erzählte? Verschwanden Diese nun aber als ein Ersatz für Jesus, so musste die Sage sie jetzt auch noch vorher erscheinen lassen. Und eine derartige Erklärung begünstigt nun in der Tat das Johannes-Evangelium. S. dazu unten.

Dass Mosis »Verklärung« und Verschwinden und Elias' Himmelfahrt auf dieselbe Ursage (nämlich Xisuthros' Sintflutbergepisode) zurückgehn, wie die Geschichte von Jesu Verklärung, wäre dabei natürlich rein zufällig; oder doch nur insofern nicht rein zufällig, als die Einführung grade des Moses und des Elias darauf beruhen würde, dass drei Absenker einer und derselben Ursage einander ähnlich geblieben sind. Vielleicht war übrigens damals, als Elias und Moses in die Erzählung eingeführt wurden, die Aehnlichkeit zwischen der Moses- und der Elias-Geschichte einer- und Jesu Verklärungsgeschichte andrerseits noch grösser, als jetzt.

Auch der Zuruf aus der Wolke in Jesu Verklärungsgeschichte scheint ohne Analogie dazustehen. Indes, der Zurufende ist Gott, und Gott offenbart sich auch in Mosis Verklärungsgeschichte, und zwar als ein Repräsentant des Gottes *Bēl*, der sich auf dem Sintflutberge mit Xisuthros versöhnt und ihn dann — vergöttlicht (s. o. p. 147 ff. und p. 151). Es dürfte deshalb gewiss nicht zu kühn sein, eben diesen *Bēl* in Gott wiederzuerkennen, der sich Jesus auf dem Berge offenbart; und die Erklärung, dass er Gottes lieber Sohn sei, ist deshalb gewiss irgendwie ein Echo der Worte des versöhnten *Bēl* an Xisuthros, womit er ihn zum Gotte macht: »Nun sollen *Utnapischtim* und sein Weib sein, wie wir, die Götter«.[1]) Zugleich jedoch wohl noch von etwas

1) JOH. WEISS' Annahme, dass die Himmelsstimme bei der Verklärung eine Zutat sei (l. c., p. 245 f.), ist also gewiss preiszugeben. Und wenn derselbe Gelehrte (l. c., p. 246) annimmt, dass »das Wesentliche der Erscheinung ursprünglich nicht die Verwandlung Jesu, nicht die Himmelsstimme, sondern das Auftreten des Moses und Elias neben Jesus war«, so

Anderem. Denn nachdem Xisuthros auf dem Sinflutberge verschwunden ist, ruft er Berosus zufolge den Archengenossen zu, ertönt also eine Stimme, gewiss von oben herab, und diese Stimme ruft ihnen zu, dass er wegen seiner Frömmigkeit, also, weil er das Wohlgefallen der Götter erworben habe, zu den Göttern gehe.

Falls wir nun mit unsrer Ansicht über die Himmelsstimme bei der Verklärung im Rechte sind, müsste, so sieht es aus, das Himmelswort von Gottes liebem Sohn bei Jesu Taufe[1]) aus unsrer Episode stammen[2]). In der Tat haben die Parallelepisoden zu Jesu Taufgeschichte nichts Derartiges, und ebensowenig deren Vorbild, oder besser Vorbilder (s. o. p. 819 ff. und p. 831). Andrerseits könnte man aber anscheinend mit Recht behaupten, dass Jesaias 42, 1 (Siehe da, mein Knecht[3]), den ich stütze, mein Auserwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen (gefunden) hat. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt ...) die Verknüpfung der Himmelsstimme mit der Taufe und dem Herabkommen des Gottesgeistes veranlasst habe. Nun steht jedoch fest, dass die zwei Himmelsstimmen an sich unabhängig von einander sind. Denn beide sind in der Originalsage vertreten, und zwar durch »Himmelsstimmen« (s. o. p. 831 und p. 883 f.). Ich vermute daher, dass die Form der Himmelsstimmen in der Jesus-Sage, weil von Jesaias 41, 1 abhängig[4]), zuerst für die Herabkunft des heiligen Geistes auf Jesus geschaffen, und von ihr aus auf seine Verklärung übertragen worden ist. Die Veranlassung zu dieser Uebertragung hätte dann entweder die schon vorher mit der Verklärung verknüpfte Himmels-

---

liegt es in Wirklichkeit genau umgekehrt. Vgl. u. die Jesus-Sage nach Johannes.

1) Markus 1, 11; Matthäus 3, 17; Lukas 3, 22.

2) Das ist, natürlich aus anderen Gründen, auch USENER's Ansicht. S. s. *Religionsgesch. Unters.* I, p. 38 ff.

3) Die LXX haben dafür *παῖς* (= Sklave, Knabe, Kind). Vgl. Matthäus 12, 18.

4) S. dazu USENER, l. c., p. 39.

stimme an sich, oder zugleich ihre alte Form gegeben, die sich auf Etwas wie eine Aussöhnung Jesu mit Gott und seine Vergöttlichung bezogen haben kann.

Mit dem oben Gesagten ist jetzt wohl auch der, grade auf dem Berge der Verklärung gegebene Befehl, Jesus zu hören, erklärt. Denn unmittelbar nachdem der vergöttlichte Xisuthros entschwunden ist, ermahnt er die Archengenossen zur Frömmigkeit; und diese Ermahnung ist in irgend einer Form in einer ganzen Reihe anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen erhalten, besonders deutlich in der Ermahnung des scheidenden Asarja-Raphael, die er an Tobit und Tobias richtet, nachdem er sich als ein Engel enthüllt hat, und ehe er als ein Xisuthros verschwindet und gen Himmel fährt (s. o. p. 770). Jesus, der vergöttlichte Jesus, der Sohn Gottes, soll also wohl gehört werden, weil er nunmehr ein Gott gewordener Xisuthros ist, der im Begriff steht, zu verschwinden und die Zurückbleibenden zur Frömmigkeit zu ermahnen. Es ist kaum nötig hinzuzufügen, dass das Gesagte erklärt, warum der Befehl, Jesus zu hören, der Himmelstimme bei der Taufe fehlt!

Nach diesen Ausführungen halten wir es für vollkommen gesichert, dass wir in Jesu Verklärungsgeschichte eben die »Sintflutbergepisode« zu erkennen haben[1]), die wir (s. o. p. 842) an anderer Stelle, nämlich unmittelbar hinter Jesu Landung im Gebiete der Gadarener oder Gerasener, vermissen mussten. Warum sie an der neuen Stelle steht, haben wir schon oben p. 879 f. zu er-

---

1) Joh. Weiss meint (l. c., p. 240), dass in der »alten« Ueberlieferung das Petrus-Bekenntnis und die Verklärung im Zusammenhang mit einander gestanden haben, und dass (s. l. c., p. 242) die Verklärung ein Korrelat zu dem Bekenntnis sei. Falls er mit dieser Annahme wenigstens irgendwie im Rechte sein sollte, so wäre ein derartiges Verhältnis doch etwas durchaus Sekundäres. Denn das Petrus-Bekenntnis steht, wie wir sehn werden (s. o. p. 874), an ursprünglicher Stelle, während die Verklärungsszene nach unseren obigen Ausführungen ursprünglich an einer ganz anderen Stelle der Sage gestanden hat.

klären versucht. Es wird jetzt aber möglich, diese Erklärung noch einleuchtender zu machen. Die Stelle der Verklärungsszene, in der Jesu Antlitz und Kleider leuchtend weiss werden, soll durch die Stelle für die Waschung *Gilgamesch*'s, durch die er weiss wie Schnee wird, und nach der er neue Kleider bekommt, bedingt sein. Nun gehört es aber wenigstens zu Jakob's Sintflutbergepisode bei Sichem, dass die Angehörigen eines Xisuthros sich reinigen und ihre Kleider wechseln, und zu einer Sintflutbergepisode Mosis, dass ein Xisuthros sein Volk »heiligt«, d. i. kultisch rein macht und dies die Kleider wäscht (s. o. p. 251 f. und vgl. o. p. 432). Also könnte auch eine Waschung in Jesu Sintflutbergepisode dazu veranlasst haben, dass diese Episode an der Stelle für *Gilgamesch*'s Waschung bei Xisuthros eingeordnet worden ist und dabei diese so gut wie völlig verdrängt hat. Wenn wir nur wüssten, dass auch in Jesu Sintflutbergepisode einmal eine Waschung stattgefunden hat. Das aber wissen wir wohl. Denn eine solche Waschung ist anscheinend die Fusswaschung bei Jesu letztem Mahl mit seinen Jüngern. S. unten die Jesus-Sage nach Johannes. An der Stelle, an der jetzt die Verklärungsszene steht, dürfte somit wirklich einmal ein Reflex von *Gilgamesch*'s Waschung und Neubekleidung bei Xisuthros, also ein Gegenstück zur Naeman-Episode in der Elisa-Sage (s. o. p. 878 f.), erzählt worden sein. Und da in dieser Sage für *Gilgamesch* bei Xisuthros durchweg ein Anderer, bezw. Andere als Elisa-*Gilgamesch*, eingetreten ist, bezw. sind (o. p. 679 f.), so auch in der Waschszene (o. p. 675 ff.), andrerseits aber in dem bisher analysierten Teil von Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode in sechs Stücken nicht Jesus-*Gilgamesch*, sondern Andere, und einmal auch Petrus, als der *Gilgamesch* auftreten (s. o. p. 864 f., p. 868 ff., p. 872, p. 873 f., p. 875 ff. u. p. 877 f.), so darf man vermuten, dass Der, welcher sich in der Jesus-Sage einmal als ein *Gilgamesch* bei Xisuthros gewaschen hat, nicht Jesus-*Gilgamesch*, sondern ein Anderer war. Wenn nun

diese Waschszene nach o. p. 886 durch eine andere Episode mit einer Waschszene verdrängt worden sein soll, so ist es anscheinend nicht belanglos, dass in dieser anderen Waschszene Andere als Jesus, nämlich zuerst Petrus, und darnach die übrigen Jünger gewaschen werden. S. u. die Jesus-Sage nach Johannes.

Während nun nach dem oben Bemerkten die Waschszene bei Xisuthros in der Jesus-Sage durch die Verklärungsgeschichte ganz, oder doch wenigstens so gut wie ganz, herausgedrängt sein müsste, wäre nach o. p. 879 eine Anekdote von einem Vorschlage, Hütten zu bauen, deren Gegenstück in der Elisa-Sage einem der Waschszene bei Xisuthros folgt, mit der Verklärungsszene, an neuer Stelle, vereinigt und ihr nach Möglichkeit angepasst worden[1]). Dieser Vorschlag, Hütten zu bauen, dürfte also vorher seinen Platz bei dieser neuen Stelle gehabt, somit an derselben Stelle gestanden haben, an der sein Gegenstück in der Elisa-Sage jetzt steht, d. h. aber: die gleiche Verschiebung, wie dieses, erlitten haben. Denn dieses Gegenstück — der Vorschlag der Jünger des Elisa, für sich (und ihn) eine Wohnstätte herzurichten — ist ja durch die Herrichtung bedingt, diese aber wieder durch das vorhergehende, dazu nötige Bäumefällen (o. p. 682); und dessen Urbild soll sein, dass *Gilgamesch* vor seiner Fahrt zu Xisuthros, also vor seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, einen Baum oder Bäume fällt (o. p. 680 ff.).

Moses ist in der Moses-Sage als der in der Wolke Verschwindende ein auf immer verschwindender Xisuthros, kommt aber gleichwohl wieder zu seinem Volk zurück, weil er zugleich ein *Gilgamesch* ist und Dessen Erdenleben zu Ende zu leben hat (o. p. 151). Hiernach ist es nun zu verstehn, warum Jesus-*Gilgamesch* nach seiner Verklärung wieder vom Berge herunterkommt und weiter mit

1) JOH. WEISS (l. c., p. 247) findet Petri Wort vom Hüttenbauen gewiss mit Recht äusserst befremdlich. Darin mag man ein Kriterium dafür sehn, dass die Anpassung nicht vollständig gelungen ist.

seinen Jüngern zusammenlebt. Nun hat jedoch die Moses-Sage zugleich noch einen Reflex von Xisuthros' Entrückung, in dem es zum Ausdruck kommt, dass Dieser nach seiner Entrückung nicht wiederkehrt (o. p. 151 ff.); aber freilich besteht dieser Reflex nicht in einer Entrückung. Die Sage von Josua III und Esra, die Elisa-Elias-Sage und die Tobias-Asarja-Sage indes haben die Entrückung des Xisuthros ohne Wiederkehr festgehalten, ohne sie zu modifizieren (o. p. 194, p. 601 f. und p. 608 f., p. 769 ff.). Ebenso ist nun Xisuthros' Entrückkung ohne Wiederkehr auch in der Jesus-Sage vertreten. Und zwar erscheint sie an der Stelle, wo sie, wenn mit ihrem *Gilgamesch*-Xisuthros Jesus verknüpft, einzig und allein erscheinen kann, nämlich am Ende des Lebens Jesu, und zwar als seine — Himmelfahrt. S. dazu unten. Zu anderen bisher nicht erörterten Elementen der Sintflutberggeschichte in der Jesus-Sage siehe unten vor Allem die Feier des Abendmahls und das ihr Folgende bei den Synoptikern, und die Fusswaschung (beim Abendmahl) und das ihr Folgende im Johannes-Evangelium.

Nach der Waschung bei Xisuthros wollen *Gilgamesch* und der Schiffer die Rückfahrt antreten und stossen das Schiff auch vom Ufer ab. Bevor sie jedoch ausser Hörweite kommen, befiehlt Xisuthros dem *Gilgamesch*, sich ein spitziges Zauberkraut, oder doch Zaubermittel, zur Bezwingung des Meeres, vielleicht eine Koralle, aus dem Wasser zu holen; und *Gilgamesch* führt den Befehl aus und holt sich, vermutlich untertauchend, das Zaubermittel aus dem Wasser heraus. In der Tobit-Sage dürfte dies zu einem Wunderfisch mit heilkräftigen Teilen geworden sein, den Tobit-*Gilgamesch* auf Asarja's, als eines Xisuthros, Befehl beim Baden packt und tötet (o. p. 773 ff.), in der Jonas-Sage zu dem Wunderfisch, welcher Jonas-*Gilgamesch*, den man in's Wasser geworfen hat, verschlingt, dann aber glücklich an's Land bringt (o. p. 803 f.). Hinter der Verklärungsgeschichte an der

Stelle der Waschung im *Gilgamesch*-Epos findet sich aber in der Jesus-Sage, freilich nur bei Matthäus, der wunderbare Fang des Fisches mit dem Stater im Maul durch Petrus[1]), der dabei vielleicht im Wasser steht[2]).

Xisuthros befiehlt dem *Gilgamesch*, sich das Zaubermittel aus dem Wasser zu holen, Asarja als Xisuthros dem Tobias-*Gilgamesch*, den Fisch im Wasser zu packen (o. p. 774), Elisa-*Gilgamesch* als Xisuthros einem seiner Jünger, das Beil aus dem Wasser zu holen, das auch dem Wunderkraut entspricht (o. p. 680). Der Fisch mit dem Stater aber wird gefangen von dem Jünger Petrus auf Befehl Jesus-*Gilgamesch*'s. Also ist auch noch in der Wunderkraut-Episode Jesus-*Gilgamesch*, ebenso wie Elisa-*Gilgamesch*, ein Xisuthros; und, was ebenso wichtig ist, in der Wunderkraut-Episode ist in der Jesus-*Gilgamesch*-Sage für *Gilgamesch* ebenso ein Jünger des *Gilgamesch* eingetreten, wie in der Elisa-*Gilgamesch*-Sage; und dieser Jünger, der in Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode die Rolle *Gilgamesch*'s spielt, ist abermals Petrus, der Apostelfürst der christlichen Sage. S. o. p. 864 f. und p. 873 f., und vgl. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

Eine synoptische, aber vielleicht aus der johannäischen Sage entlehnte, Parallele zu dem Fang des Fischs mit dem Stater im Maul ist der wunderbare Fischzug[3]). S. dazu unten die Analyse von Johannes 21.

Zwischen der Stater- und der Verklärungs-Geschichte finden wir bei Matthäus, und bei Markus und Lukas, die die Stater-Geschichte nicht haben, Dem entsprechend nur hinter der anderen Geschichte, die Anekdote von dem dämonischen Sohne, nach Lukas einem einzigen Sohne, den

---

1) Matthäus 17, 27.

2) Petrus geht, um den Fisch zu fangen, vielleicht *εἰς θάλασσαν*, also vielleicht in's Meer hinein. Aber möglicher Weise ist — nach einem fr. Fingerzeige A. Deissmann's — *εἰς θάλασσαν* mit dem folgenden *βάλε ἄγκιστρον* (wirf die Angel aus) zu verbinden.

3) Lukas 5, 4 ff.

Jesus-*Gilgamesch*'s Jünger nicht haben heilen können, und den nun Jesus-*Gilgamesch* heilt[1]), sowie Jesu zweite Leidensverkündigung[2]). Da Jesu erste Leidensverkündigung auf das Epos zurückgeht (o. p. 874 f.), so dürfte die zweite, nämlich als Dublette zu jener, den gleichen Ursprung haben. Die Geschichte von dem dämonischen Sohne aber muss uns zunächst an die von dem einzigen Sohne des Sunamiten erinnern, den Elisa-*Gilgamesch*'s Diener Gehasi nicht in's Leben zurückrufen kann, und den Elisa-*Gilgamesch* dann auferweckt (o. p. 666 f.). Umsomehr, als diese Geschichte ein Stück von Elisa's Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode ist (o. p. 661 ff.), die Erzählung von dem dämonischen Sohne aber zwischen Teilen von Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode steht. Nun ist der Sohn des Sunamiten, den Gehasi nicht auferwecken kann, in der Jesus-Sage fraglos durch die dämonische Tochter der Phönizierin vertreten, die Jesus heilt (o. p. 868 ff.). Also scheint es möglich, dass die Anekdote von dieser und die von dem dämonischen Sohne ursprünglich eine Geschichte gebildet haben, die somit ein noch vollständigeres Gegenstück zu der von dem Sohne des Sunamiten gewesen wäre, als die von der dämonischen Tochter allein[3]). Diese eine Geschichte hätte dann, nach der Elisa-Elias-Sage zu schliessen, einst etwa so ausgesehn: Eine Frau kommt zu Jesus und bittet ihn, ihren dämonischen Sohn zu heilen. Jesus schickt deshalb seine Jünger zu dem Kranken hin, aber Diesen gelingt es nicht, ihn gesund zu machen. Darnach heilt er ihn selbst. Was oben p. 667 über die Genesis der Elisa-Anekdote vermutet ward, müsste dann, d. h. die Richtigkeit unsrer Vermutung vorausgesetzt, mutatis mutandis für eine Urform dieser Anekdote und der von uns konstruierten Parallelgeschichte dazu in der Jesus-Sage

1) Matthäus 17, 14 ff. = Markus 9, 16 ff. und Lukas 9, 38 ff.

2) Matthäus 17, 22 f. = Markus 9, 31 und Lukas 9, 43 f.

3) Allerdings soll sich nach Joh. Weiss, l. c., p. 249 f., die Geschichte von dem dämonischen Knaben als ein Stück guter Ueberlieferung erweisen.

passen, oder es müsste eine andere Erklärung möglich sein, die beiden Sagen gerecht würde. Indes ermangeln diese Schlussfolgerungen anscheinend eines ganz festen Ausgangspunkts. Und doch — die Hypothese sieht auch deshalb nicht schlecht aus, weil sie die seltsame[1]) Dublette zur ersten Leidensverkündigung erklären würde: Eine Leidensverkündigung ist am Platz, und zwar nach der Ursage hinter der Speisung mit 7 Broten (s. o. p. 874), die wieder richtig hinter der Heilung der dämonischen Tochter erzählt wird. Hat nun etwa die von uns diskutierte und zur Diskussion gestellte Spaltung einer älteren Geschichte in die von der dämonischen Tochter und die vom dämonischen Sohne die Folge gehabt, dass sich auch hinter dieser eine Leidensverkündigung findet?

Mit der Stater-Geschichte befinden wir uns bereits am Schluss von *Gilgamesch*'s Besuch bei Xisuthros. Nach dem Urbilde dieser Geschichte, der von der Gewinnung des Wunderkrauts, fährt der Held mit dem Schiffer von dem Gestade des Xisuthros ab und gelangt darnach zu seiner Königsstadt Erech zurück; und dahinter lesen wir, und zwar am Schluss des Epos, von der Zitierung seines gestorbenen Freundes *Eabani*. Diese ist auch im neuen Testament deutlich genug vertreten, aber nicht in der Erzählung der Synoptiker, sondern nur in der des vierten Evangelisten, nämlich durch die Auferweckung des Lazarus, des gestorbenen Freundes Jesus-*Gilgamesch*'s, kurz vor Jesu Tode. Darüber und über einen Wiederschein von deren Urbild in Lukas 16 werden wir unten reden. Die Szene an *Eabani*'s Grabe schliesst nun das Epos ab. Aber die Jesus-Sage bietet hinter ihrem Reflex im Johannes-Evangelium und der Stelle dieses Reflexes in den drei synoptischen Evangelien noch eine Fülle von Ereignissen mit mannigfaltigen markanten Zügen, für die also das *Gilgamesch*-Epos nicht die Vorbilder

1) Vergleiche Joh. Weiss, l. c., p. 234 und p. 251.

zu bieten scheint. Und so könnte man denn wohl hoffen, dass wir jetzt, hinter der Stater-Geschichte, mit plötzlichem Sprunge aus der Wesenlosigkeit der Sage in die Wesenhaftigkeit der Geschichte hinüberschnellten, dass jetzt plötzlich die Jesus-Sage in eine Jesus-Geschichte übergehe. Aber eine solche Hoffnung Derer, die mit Schmerz und Trauer uns einen Zweig nach dem anderen vom Baume des Lebens Jesu haben abbrechen sehen, müsste mit einer grossen Enttäuschung enden.

Nach der Stater-Episode, in der also nach dem o. p. 891 Gesagten der Abschluss von *Gilgamesch*'s Aufenthalt bei Xisuthros enthalten ist, begibt sich Jesus auf die Reise nach Jerusalem[1]); und darnach zieht er auf einem Eselsfüllen mit festlichem Gepränge in Jerusalem ein: Kleider und Baumzweige werden vor ihm auf seinen Weg gebreitet[2]) und freudige Hosianna-Rufe der Menge umbrausen ihn[3]). Dann geht er noch desselben Tags wieder zur Stadt hinaus, nach Bethanien — östlich und in der Nähe von Jerusalem —, und übernachtet daselbst. Am anderen Morgen kehrt er wieder nach Jerusalem zurück. Auf dem Wege dahin verspürt er Hunger. Da sieht er einen Feigenbaum, findet aber keine Früchte daran und verflucht ihn[4]), und alsbald verdorrt der Baum. So nach Matthäus[5]). Nach Markus finden die Jünger und Jesus den von ihm verfluchten Baum erst verdorrt, als sie am

---

1) Markus 10, 1; Matthäus 19, 1; Lukas 9, 51.

2) Vgl. II Kön. 9, 13.

3) Markus 11, 1 ff.; Matthäus 21, 1 ff.; Lukas 19, 28 ff.

4) Die Verfluchung des Feigenbaums soll nach Joh. Weiss, l. c., p. 268, deutlich eine Einschaltung sein. Das scheint wenigstens z. T. durch die Buddha-Sage bestätigt zu werden, in der der entsprechende Feigenbaum (s. p. 893 f.) nicht verflucht wird, übrigens auch nicht verdorrt. Allein die Jonas-Sage (s. u. p. 893 f.) spricht durchaus gegen Weiss.

5) Matthäus 21, 17 ff.

nächsten[1]) Morgen wieder in der Frühe nach Jerusalem gehn[2]).

Ein Baum verdorrt plötzlich. Das muss uns auffallen. Denn Dgl. hatten wir schon einmal, und zwar in der Jonas-Sage, die, ebenso wie die Jesus-Sage, in Sebulon heimisch ist: Das *qīqājōn*-Gewächs, das dem Jonas Schatten spendet, wird auf Befehl Jahve's eines Morgens in aller Frühe von einem Wurm gestochen und verdorrt alsbald (o. p. 805). Dieses Gewächs aber ist östlich von der Stadt Ninive in deren Nähe aufgewachsen, bei und über der Hütte, in der Jonas-*Gilgamesch* sich aufhält und fraglos auch grade in der Nacht vor dem Verdorren des Gewächses geschlafen hat (o. p. 804 f.)! Dies Zusammentreffen darf gewiss nicht ohne Weiteres ignoriert werden. Konnten wir doch — sehr begreiflicher Weise — zwischen der Jesus-Sage aus Sebulon und der Jonas-Sage aus Sebulon bereits oben mit Sicherheit eine nähere Verwandtschaft nachweisen. Vgl. o. p. 827 f., p. 836 f., p. 838 f., p. 845 f. und p. 864 f.

Dass Jonas sich aus Ninive herausbegibt, und östlich davon seine Hütte aufschlägt, soll nun aber der Flucht *Eabani*'s in die Wüste entsprechen (o. p. 806), und das *qīqājōn*-Gewächs muss ein Gegenstück zu zahlreichen Bäumen oder Sträuchern sein, die in Reflexen von *Eabani*'s Wüstenflucht figurieren (s. o. p. 805, p. 587 und p. 712 f.)[3]).

---

1) JÜLICHER, l. c., p. 228, meint, dass bei Matthäus eine »Tendenz auf Steigerung des Wunderbaren nicht zu verkennen sei«. Aber die Jonas-Sage (s. sofort) dürfte zeigen, dass Markus abgeschwäch hat.

2) Markus 11, 11 ff. und 20.

3) Der Feigenbaum in der Jesus-Sage wird in der Nähe von Bethanien gedacht, und nahe bei Bethanien lag ein Bethphage, dessen Name gewiss »Haus der unreifen Feigen« bedeutet (Markus 11, 1; Matthäus 21, 1; Lukas 19, 29; BUHL, *Geogr. d. alt. Paläst.*, p. 155 f.). Also scheint die Art des Baumes in der Jesus-Sage durch sein Lokal bedingt zu sein. Allein die Buddha-Sage setzt eine ältere Form der Jesus-Sage voraus, in der der Feigenbaum schwerlich nahe bei Bethanien wuchs, und die Buddha-Sage hat auch den Feigenbaum (s. u. p. 894 Anm. 1 und Band II).

In dieser Wüste hungert den *Eabani*, und auch davon haben sich in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen manche Reflexe erhalten, und zwar auch solche, in denen der Hunger bei einem Baume oder Strauche gestillt wird (o. p. 826 f., sowie p. 417 f. u. p. 586 ff.). Nun aber hungert auch Jesus-*Gilgamesch*, wie er an den Feigenbaum herantritt!

Wenn diese Parallele nicht zufällig sein sollte, so hätten wir hier, hinter dem Abschluss einer *Gilgamesch*-Sage, anscheinend ein teilweises Duplikat zu Jesu Wüstenreise, insofern nämlich sein einmaliges Hungern zum zweiten Male erzählt würde. Der Baum aber bei Bethanien würde eine Lücke in der Erzählung von der Wüstenreise ausfüllen[1]). Indes wäre es sehr wohl möglich, dass die ganze Jerusalem-Bethanien-Episode als Ergänzung zu Jesu Wüstenflucht zu betrachten ist. Darauf führt wenigstens die Erzählung von Elias' entsprechender Wüstenflucht: Elias flieht zunächst eine Tagereise[2]) weit in die Wüste hinein. Dann schläft er unter dem *rōtem*-Strauch ein, der nach o. p. 893 dem Feigenbaum entsprechen soll. Hierauf wird er von einem Engel gespeist, also hungert ihn. Dasselbe geschieht noch einmal; und darnach isst er 40 Tage lang Nichts, während er in der Wüste dahinzieht (s. o. p. 586). Das soll aber nach o. p. 826 f. dem 40 tägigen Fasten Jesu in der Wüste

---

1) In dem, auf eine ältere Form unsrer Jesus-Sage zurückgehenden Teil der Buddha-Sage (s. o. p. 827, p. 831 Anm. 5, p. 832, sowie Band II) erscheint ohne jede Frage grade in der Episode, welche Jesu Wüstenreise entspricht, ein »Feigenbaum« (Pippala, Ficus religiosa, Götzenbaum), und zwar an ursprünglicher Stelle, und darnach noch ein zweiter, ein Ajapāla-»Feigenbaum« (s. OLDENBERG, *Buddha*[4], p. 127, p. 135 u. p. 137). Unter dem ersteren Baum wird dem Buddha der Inhalt seiner Lehre offenbart, und der Baum ist darum der »Baum der Erkenntnis« (OLDENBERG, l. c., p. 127). Beim Baume, oder doch in der Nähe des Baumes der Erkenntnis aber machen sich andrerseits Adam und Eva Schurze aus Feigenbaumblättern (Genesis 2). Haben wir hier lediglich ein zufälliges Zusammentreffen anzunehmen?

2) I Kön. 19, 4.

entsprechen. Also scheint die Jerusalem-Bethanien-Episode, in der Jesus nahe bei Jerusalem übernachtet, genau dem ersten Teil von Elias' Wüstenflucht zu entsprechen und durch Jesu Wüstenflucht fortgesetzt zu werden, oder besser: ursprünglich durch sie fortgesetzt worden zu sein. Ja, wir können wohl noch tiefer eindringen: Nach dem Gesagten entspräche Elias' Schlafen unter dem *rōtem*-Strauch Jesu Nachtaufenthalt in Bethanien. Nun schläft Elias zweimal unter dem Strauch, zweimal, oder vielleicht besser: wenigstens zweimal aber auch Jesus, jedenfalls nach Markus, in Bethanien, oder doch ausserhalb Jerusalem's[1]). Zu dem zweimaligen Schlafen vgl. o. p. 587 f. sowie o. p. 832 f.

Ist Jesu erster Gang nach Bethanien nach dem festlichen Einzug in Jerusalem nun wirklich ein Reflex von *Eabani*'s Flucht in die Wüste nach seinem festlichen Einzug in Erech, oder Einzug in Erech während eines Festes, dann ist dieser durch jenen Einzug in Jerusalem vertreten, wie in der Saul-Sage dadurch, dass Saul an einem Festtage in die Stadt Samuel's kommt (s. o. p. 406). Dieser Schluss sieht vorderhand zwar noch etwas kühn aus. Aber er wird bald vollständig gesichert erscheinen.

Eabani kehrt nach seiner Wüstenflucht nach Erech, und Dem entsprechend Jesus aus Bethanien nach Jerusalem zurück[2]). *Eabani*'s Rückkehr scheint also in der Jesus-Sage zweimal vertreten zu sein. Denn oben p. 834 f. erkannten wir ja, dass Jesu Reise in seine Heimat nach seiner Wüstenreise sicher ein Reflex jener Rückkehr ist. Hinter einem Spiegelbild jener Rückkehr und vor einem Absenker der *Chumbaba*-Episode hat nun die israelitische *Gilgamesch*-Sage, wie wir immer und immer wieder feststellen konnten, einen Reflex der Plagen und der

---

1) Markus 11, 11 und 19 (vgl. dazu JOH. WEISS, l. c., p. 284); anders Matthäus (Kap. 21, 17 ff.). Vgl. Lukas 19, 47 und 21, 37.

2) Markus 11, 27; Matthäus 21, 23; vgl. Lukas 21, 37.

Sintflut eingeschoben. Einen letzten Rest eines Reflexes speziell des Mythus von der ersten Plage erkannten wir o. p. 846 in Jesu Ankündigung des Gottes- und Himmelreichs, welches der Weltherrschaft des, wohl auf einer Wolke und jedenfalls vom Himmel herabgekommenen göttlichen Löwentöters nach der ersten Plage entsprechen soll. Und nun geschieht es an, allem Anscheine nach genau entsprechender Stelle, nämlich, nachdem Jesus wieder von Bethanien nach Jerusalem gekommen ist, dass er die apokalyptische Rede hält, über die furchtbaren Zeiten, denen die Welt entgegengehe, und das auf sie folgende Erscheinen des »Menschensohnes« in den Wolken des Himmels[1]), womit ja das Himmel- und Gottesreich seinen Anfang nimmt! Vermutlich an derselben Stelle der Sage also, an der Daniel als Xisuthros im Traume voraussieht, wie der göttliche »Löwenbezwinger«, aussehend wie ein »Menschensohn«, d. i. Mensch, in den Wolken des Himmels erscheint und die Weltherrschaft übernimmt (o. p. 197 ff.), vermutlich an eben dieser Stelle verkündet Jesus das Kommen des Menschensohnes in den Wolken und die Errichtung seines Reichs[2])[3]), wobei er, wenigstens nach unsrer Jesus-Sage, mit diesem Menschensohn sich selber meint.

Es ist also nicht zu bestreiten: Der Kern von Jesu apokalyptischer Rede geht im letzten Grunde auf den

---

1) Markus 13, 5 ff.; Matthäus 24, 4 ff.; Lukas 21, 8 ff.

2) Man darf es daher immerhin zur Diskussion stellen, ob der »Menschensohn« in Jesu apokalyptischer Rede wirklich grade nur aus Daniel stammt.

3) Die apokalyptische Rede Jesu soll einer besonderen Quelle entstammen (s. WERNLE, *Synoptische Frage*, p. 213; vgl. JOH. WEISS, l. c., p. 283). Das mag richtig sein. Aber jedenfalls muss, da ihr Inhalt ihrem Platze in der Jesus-Sage entspricht, an diesem Platze schon vor der Einfügung dieser apokalyptischen Rede irgend eine, wenn auch vielleicht ganz kurze Rede der Art (vgl. o. p. 844 und p. 846) gestanden haben, oder doch von einer solchen Rede erzählt worden sein.

Mythus von der ersten Plage und ihrer Beendigung durch den vom Himmel her kommenden Gott zurück; und das von Jesus angekündigte Kommen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels spiegelt dieses Gottes Herabkunft wieder[1]). Was aber von Jesu Parusie-Rede gilt, Das gilt natürlich mutatis mutandis auch von ihrem Gegenstück hinter der Rückkehr aus der Wüste, nämlich der ersten Ankündigung des Himmel- und Gottesreiches durch Jesus. Es wird somit jetzt noch klarer, dass Jesus selbst von Anfang an als der König in diesem Reiche gegolten hat, aber freilich nur ein Jesus der Sage (vgl. o. p. 846).

Wie nun zu der Ankündigung des Himmel- und Gottesreiches ihre alsbaldige oder doch demnächstige Verwirklichung als Komplement gehört, oder doch einmal gehört hat, wie das Schema sie jedenfalls am Ende einer »ersten Plage« und also auch jedenfalls noch vor dem Seesturm, dem Sintflutsturm der Jesus-Sage, verlangt (o. p. 846), so ist ohne Frage auch das von Jesus geweissagte Kommen des Menschensohnes ursprünglich einmal unmittelbar hinter dessen Ankündigung mitten in der Jesus-Sage gedacht worden. Die Verkündigung Jesu bezog sich also jedenfalls ursprünglich nicht auf seine Wiederkehr, etwa bald nach seinem Tode oder seiner Himmelfahrt oder lange nachher, sondern auf ein alsbaldiges oder demnächstiges Kommen Jesu vor seinem Tode (vgl. o. p. 846 ff.). Wie die Sage Das einmal mit dem Umstande in Einklang gebracht hat, dass dieser selbe Jesus (weil er auch ein Xisuthros und ein *Gilgamesch* ist) zur Zeit der Verkündigung schon da ist, ob sie etwa niemals einen Ausgleich versucht hat oder ob aus irgend einem Grunde niemals Etwas zu einem solchen Ausgleich hindrängte, Das muss leider eine offene Frage bleiben.

Von den der Löwenplage folgenden Plagen hat die Jesus-Sage in ihrer ersten Hälfte Nichts, oder doch jeden-

1) S. hierzu und zu p. 844 ff. schon ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. A. Test.*^{3}, p. 391!

falls nur undeutliche Spuren erhalten (s. o. p. 848 f.), wohl aber in noch klar erkennbarer Gestalt die auf die Plagen folgende Sintflut, deren disjecta membra wir sowohl an der ursprünglichen Stelle, als auch noch an einer anderen Stelle (oder an anderen Stellen) zusammenlesen konnten: den Seesturm und die Landung im Ost-Jordan-Lande, das Ertrinken der 2000 Schweine und der Dämonen, die in sie gefahren sind, Jesu Rückkehr nach dem Westen des Sees und seine Ankunft in Nazareth, Jesu Verklärung auf dem Berge, auf den er hinaufgestiegen ist, um zu beten (Jesu Gebet auf dem Berge nach der ersten Speisung und Jesu wunderbares Meerwandeln). S. o. p. 835 ff., p. 841 f., p. 842 f., p. 843, p. 864, p. 866 und p. 880 ff. Von éinem dieser Bestandteile von Jesu Sintflutepisode finden wir nun aber anscheinend ein Duplikat grade hinter der apokalyptischen Rede, die ein Stück einer »Schlangen- und- Löwen-Plage« sein soll: Jesus geht, um zu beten, mit drei von seinen vier Lieblingsjüngern, nämlich Petrus, Johannes und Jakobus, auf den hohen Berg hinauf, auf dem er verklärt wird (o. p. 879); und hinter der apokalyptischen Rede wird erzählt, dass er mit allen seinen Jüngern zu einem *χωρίον*, Namens Gethsemane, hingeht, dann Petrus, Johannes und Jakobus mit sich nimmt und die Anderen zurücklässt, schliesslich sich aber auch von den dreien trennt und nun betet. So wenigstens nach Markus und Matthäus[1]). Lukas aber lässt ihn mit den Jüngern zum Oelberg gehn und keine Scheidung zwischen ihnen machen; nach ihm trennt er sich nur einmal und dabei von allen Jüngern[2]).

Wir befänden uns demnach abermals auf »Jesu Sintflutberg«? Allerdings, so wenig gesichert Das auch vorerst erscheinen mag[3]). Wenn Dies richtig ist, stünden wir also

---

1) Markus 14, 32 ff.; Matthäus 26, 36 ff. 2) Lukas 22, 39 ff.

3) Daraus, dass die Verklärungsgeschichte und die Gethsemane-Episode gleichen Ursprungs sind, erklären sich ohne Weiteres die zwischen beiden

dort in der Sage, wo z. B. Abraham-*Gilgamesch* als ein Xisuthros sich mit seinem zu opfernden Sohne zusammen allein auf dem Berge des *mōrijjā*-Landes befindet (o. p. 318), wo Asarja als ein Xisuthros, und darum als Ersatzmann für einen israelitischen *Gilgamesch*, im Begriff steht, im Beisein allein des Tobit und des Tobias gen Himmel zu fahren (o. p. 769 ff.), wo Elias als ein Xisuthros, und darum als Ersatzmann für einen israelitischen *Gilgamesch*, im Begriff steht, im Beisein allein des Elisa in einer Gegend östlich vom Jordan gen Himmel zu fahren (o. p. 601 ff. und p. 608 ff.). Auf dem Wege dahin bittet nun Elias seinen Jünger Elisa dreimal, zurückzubleiben, erhält aber von Diesem dreimal die Antwort, dass er ihn nicht verlassen werde[1]). Anders die drei Jünger in Gethsemane nach Markus und Matthäus: Jesus-*Gilgamesch* bittet sie, von ihnen fortgehend, zurückzubleiben und zu wachen, aber dreimal findet er sie darnach, zu ihnen zurückkehrend, schlafend[2]). Das sind z. T. recht verschiedene Vorgänge. Doch ist ihnen aber auch Mehreres gemein — die dreimalige Wiederholung eines gleichen Vorgangs, das Motiv der Bitte und das des Zurückbleibens —, so dass man, wo es sich um Stücke an scheinbar gleicher Stelle der Sage handelt, wohl an einen gemeinsamen Ursprung denken darf. Und darum gehört gewiss auch Folgendes zusammen: Jesus lässt, nach Markus und Matthäus, zunächst seine Jünger ausser drei Lieblingsjüngern zurück; als Elias aber vor seiner Himmelfahrt mit seinem Jünger Elisa über den Jordan geht, bleiben 50 Prophetenjünger diesseits des Jordan stehn[3]). Hiermit vergleiche man aber wieder die

---

zu beobachtenden Aehnlichkeiten, und es liegt daher kein Grund zu der Annahme vor, dass die Gethsemane-Episode »etwa« der anderen Episode nachgebildet sei. Gegen Weiss, l. c., p. 300. Vgl. o. p. 881 Anm. 2.

1) II Kön. 2. 2) Markus 14, 34 ff.; Matthäus 26, 38 ff.

3) II Kön. 2, 7. Hiernach und nach dem Folgenden ist Weiss, l. c., p. 300 unten, zu berichtigen.

Parallelepisode in der Moses-Sage (vgl. o. p. 880f.): Moses-*Gilgamesch* ist als ein Xisuthros zunächst mit 70 Aeltesten und drei anderen Männern auf dem Berge Sinai zusammen, steigt hierauf, indem er die 70 zurückbleiben heisst und während auch die drei zurückbleiben, mit seinem Diener Josua allein weiter hinauf, um endlich (mit Diesem?) allein in der Wolke zu verschwinden[1]). Zum Schluss muss auch noch daran erinnert werden, dass Abraham in einer entsprechenden Episode (s. o. p. 898f.) seine Diener zurückbleiben heisst, als der Opferberg in Sicht gekommen ist[2]). Aus diesen Parallelen scheint sich übrigens zu ergeben, dass die **50** Prophetenjünger der Elisa-Elias-Sage den **70** Aeltesten der Moses-Sage entsprechen. Sind darum zu Diesen und zu den 50 Prophetenjüngern die **70** Jünger Jesu ein Seitenstück?[3]).

Xisuthros hat, ehe er auf dem Sintflutberge zu den Göttern entrückt wird, ihnen geopfert. Dieses Opfer fanden wir in einer langen Reihe alttestamentlicher *Gilgamesch*-Sagen wieder (s. zuletzt o. p. 706 ff. und p. 761 f., und vgl. p. 801 f.). Mit diesem Opfer verbindet sich, wie mehrfach ausdrücklich gesagt wird, ein Opfermahl, als ein Bundesmahl, so in der Moses-Sage (o. p. 147 f.) und in der Jakob-Sage (o. p. 244); vgl. auch das Mahl auf dem Karmel in der Elias-Sage (o. p. 605 f.). Ehe speziell Moses-*Gilgamesch* allein auf den Sinai als einen Sintflutberg hinaufgeht, hat er opfern lassen, den Bund mit Jahve geschlossen und mit den 70 und den drei Männern Aaron, Nadab und Abihu zusammen im Angesichte Gottes ein Bundesmahl gegessen, als ein Xisuthros, der auf dem Sintflutberge den Göttern ein Opfer darbringt und mit dem sich darnach der Gott *Bēl* versöhnt. Und — ehe Jesus-*Gilgamesch* mit den Jüngern, und speziell dreien von ihnen, nach Gethsemane gegangen ist, und sich dann auch von diesen drei getrennt hat, hat er mit allen seinen Jüngern

---

1) Exodus 24. 2) Genesis 22, 5. 3) Lukas 10, 1.

zusammen das Abendmahl gegessen, womit ein Bund Gottes mit ihnen besiegelt worden ist[1]). Es ist nicht anders: Das Abschieds- und Bundesmahl, das Jesus mit seinen Jüngern zusammen geniesst, ist auch ein Abbild des letzten Opfermahles des Xisuthros, das er vor seiner Entrückung den Göttern bereitet, des Opfermahls, auf dessen Darbietung die Versöhnung mit dem zürnenden Gotte *Bēl* folgt[2])! Das aber bedeutet, dass die christliche Sage einen Reflex dieses mythischen Opfermahls nachträglich mit einer christlichen Abendmahlsfeier identifiziert hat, dass also auch die Feier des Abendmahls und die Einsetzung dieses Sakraments, soweit die christliche Ueberlieferung eine solche kennt, innerhalb der Jesus-Geschichte mythisch sind.

Dabei fällt bei den Synoptikern mit diesem Mahle ein anderes Mahl zusammen. Denn Diese lassen Jesu letztes Mahl ein Passahmahl sein[3]). In der durch sie vertretenen Tradition ist also Jesu Xisuthros-Opfermahl mit einem Passahmahl identifiziert worden; was nebenbei den Gedanken nahe legt, dass durch die Zeit des Passahfestes zunächst die des Xisuthros-Opfermahls der Jesus-Sage bestimmt worden ist. Diese Identifikation kennt nun aber bekanntlich das vierte Evangelium nicht, vielmehr lässt dieses Jesus am Tage vor der Passahmahlfeier das letzte Mahl mit seinen Jüngern essen, und erwähnt dabei keine Abendmahlseinsetzung, ja deutet anscheinend nicht einmal an, dass dies Mahl ein Herrenmahl ist[4]). Es fragt sich also, ob Johannes, indem er die Identifikation des Xisuthros-Opfermahls mit dem Passahmahl nicht hat, etwas

---

1) Markus 14, 17 ff.; Matthäus 26, 20 ff.; Lukas 22, 14 ff.

2) Der Sinai-Bund und der Abendmahlsbund sind also sagenhafte Gegenstücke zu einander, und Jesu Wort vom Bunde bei diesem Abendmahl braucht deshalb nicht etwa auf Exodus 24, 8 zurückzublicken. Gegen z. B. W. BRANDT, *Evangelische Geschichte*, p. 289.

3) Markus 14, 12 ff.; Matthäus 26, 17 ff.; Lukas 22, 7 ff.

4) Johannes 13.

Ursprünglicheres, als die Synoptiker, bietet, oder ob seine Differenzierung etwas Sekundäres ist[1]). Da eine Entscheidung hierüber meiner Meinung nach zur Zeit unmöglich ist, und andrerseits wohl auch die johannäische Tradition eine Verknüpfung des Herrenmahls mit dem Xisuthros-Opfermahl erkennen lässt (s. unten die Jesus-Sage nach Johannes), so dürfte es bis auf Weiteres auch unentschieden bleiben, in welcher chronologischen Reihenfolge die drei Mahle — Xisuthros-Opfermahl, Herrenmahl, Passahmahl — mit einander vereinigt worden sind. Indes, wo die johannäische Tradition anscheinend jene oben genannte Verknüpfung kennt, Jesu letztes Mahl aber kein Passahmahl sein lässt, da ist es doch immerhin das Wahrscheinlichste, weil die einfachste Kombination, dass sich diese Verknüpfung des Herrenmahls mit dem Xisuthros-Opfermahl zuerst vollzogen, und sich darnach mit beiden ein bis dahin am folgenden Tage gefeiertes Passahmahl vereinigt hat. In diesem Falle würde Das hinfällig werden, was wir o. p. 901 über die chronologische Einordnung von Jesu Xisuthros-Opfermahl vermuteten.

Wir haben nunmehr festgestellt, dass sich hinter der Stelle, an der das *Gilgamesch*-Epos in der Jesus-Sage abbricht, eine zweite Serie von Stücken der israelitischen *Gilgamesch*-Sage befindet, und zwar genau mit der für sie zu erwartenden Reihenfolge, nämlich: Jesu festlicher Einzug in Jerusalem[2]), dass er darnach nach Bethanien hinausgeht und dort übernachtet, sein Hunger bei dem

---

1) Der Frage, ob die Synoptiker in diesem Punkte Ursprünglicheres bieten, oder Johannes, entspricht in unsrer neutestamentlichen Philologie die Frage, ob Jene mit ihrer Chronologie den Tatsachen gerecht werden, oder Dieser. S. über diese, u. E. unberechtigte Frage, z. B. BRANDT, *Evangelische Geschichte*, p. 283 ff., WENDT, *Johannesevangelium*, p. 11 f., JOH. WEISS, l. c., p. 289 ff.

2) Ich kann somit BRANDT, *Evangelische Geschichte*, p. 156, nicht zustimmen, wenn er meint, dass der Jubeleinzug in Jerusalem dem stärksten Verdacht unterliege, von Anfang bis zu Ende nach alttestamentlichen Motiven erdichtet zu sein.

Feigenbaum, dessen Verfluchung und dessen Verdorren, Jesu Rückkehr nach Jerusalem, die apokalyptische Rede mit der Ankündigung der Erscheinung des Menschensohnes in den Wolken (und der Errichtung des Himmelreichs), die Feier des abendlichen Bundesmahls, und dass Jesus mit seinen Jüngern in das *χωϱίον* Gethsemane oder auf den Oelberg geht, und sich zuerst mit seinen drei Intimen von den Uebrigen, dann auch von diesen drei trennt, und betet. Wer von den Glaubenswilligen etwa noch ein wenig daran zweifeln sollte, dass wir in diesen Ereignissen in der Tat eine zweite Kette von Stücken der *Gilgamesch*-Sage zu erkennen haben, Den wird unsre Analyse des Johannes-Evangeliums wohl ganz davon überzeugen. Denn durch sie werden wir diese zweite Kette noch um einige Glieder verlängern können. Ueber das Verhältnis des Hauptteils der Jesus-Sage zu diesem anderen Teil und über damit Zusammengehöriges werden wir am besten erst am Schluss dieses Kapitels sprechen.

Wir verfolgten oben die Jesus-Sage bis in die Szene in Gethsemane oder auf dem Oelberg hinein. Jesus hat sich voll Weh und Angst von seinen Jüngern entfernt, als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge, der im Begriff steht, von seinen Angehörigen zu scheiden. Er ist vor dem Punkte der Sage angelangt, an dem Xisuthros zu den Göttern entrückt wird, an dem Elias und Asarja als je ein Xisuthros gen Himmel fahren, an dem Moses als Xisuthros verklärt wird und — nach unserm Text vorher — in die Wolken hinein zu Gott hingeht, an dem Jesus selbst an einer anderen Stelle seiner Sage verklärt wird (o. p. 880 ff.). Aber nichts Derartiges geschieht jetzt mit ihm, vielmehr etwas ganz Anderes, das in keiner Beziehung zur Sintflutbergepisode steht[1]), aber allerdings in dessen eben erörtertem Reflex in der Jesus-Sage bereits vorbereitet worden ist: Be-

1) Markus 14, 43 ff.; Matthäus 26, 47 ff.; Lukas 22, 47 ff.

waffnete, von den Hohenpriestern und den Aeltesten (sowie den Schriftgelehrten) geschickt, nahen sich in der Dunkelheit unter des Jüngers Judas Ischarioth Führung (der Jesu Aufenthaltsort kennt) und legen Hand an den ihnen unbekannten, oder doch von ihnen in der Dunkelheit nicht erkennbaren Jesus, nachdem er ihnen von Judas Ischarioth durch einen Kuss verraten worden ist. Einer von Jesu Begleitern zieht sein Schwert und haut dem Diener des Hohenpriesters ohne Weiteres ein Ohr ab. So nach Markus[1]). Lukas lässt die Begleiter Jesu Diesen fragen: »Herr, sollen wir mit dem Schwerte dreinschlagen?«, und darauf schlägt nach ihm Einer von ihnen das Ohr ab, Jesus aber spricht: *ἐᾶτε ἕως τούτου*[2]). Matthäus endlich lässt, wie Markus, Niemanden Jesus fragen, einen der Begleiter das Ohr abschlagen und darnach Jesus gebieten: »Stecke dein Schwert wieder an seinen Platz! Denn Alle, die zum Schwerte gegriffen haben, sollen durch's Schwert umkommen. Oder meinst du, dass ich nicht meinen Vater bitten könnte, dass er mir alsbald mehr als zwölf Legionen Engel gewährte?«[3])[4]) Dann zieht Jesus ohne jegliche Gegenwehr — nach Markus von einem jungen Manne gefolgt, der aber gleich darauf, nachdem man ihn eben ergriffen hat, entflieht — mit der Schar der Bewaffneten davon. Von den Jüngern aber folgt ihm nur einer, nämlich Simon Petrus, wenn freilich nur von ferne.

Wem die Elisa-Geschichten gegenwärtig sind, Dem kann es nicht verborgen bleiben, dass sich aus diesen Darstellungen eine auffallende Parallele zu einer oben (p. 683 ff.) von uns besprochenen Episode in Elisa-*Gilgamesch*'s Leben entnehmen und zusammensetzen lässt: Elisa-

1) Markus 14, 47. 2) Lukas 22, 49 ff. 3) Matthäus 26, 51 ff.

4) Brandt, l. c., p. 10, meint anscheinend mit Recht, dass Lukas mit seinem kurzen Befehl an Stelle des Matthäus'schen »Stecke dein Schwert u. s. w.« der bessere Darsteller sei. Aber die Elisa-Sage wird alsbald zeigen, dass Matthäus das Ursprünglichere hat.

Gilgamesch ist in Dothan bei Nacht von einem Syrer-Heer umzingelt worden, nachdem sein, den Syrern unbekannter Aufenthaltsort vorher in Erfahrung gebracht worden ist. Angstvoll sieht sein Diener das Heer der Feinde. Aber Elisa redet ihm seine Furcht aus: Derer, die bei ihnen seien, seien Mehr, als Derer, die bei Jenen seien. Und nun öffnet Gott dem Diener auf Elisa's Bitte die Augen, und er sieht um Elisa herum den Berg voll von (himmlischen) Rossen und feurigen Wagen. Dann geht Elisa, ohne Widerstreben, vermutlich in Begleitung seines Dieners, mit den Soldaten, die, mit Blindheit geschlagen, ihn nicht erkennen, davon (vorgeblich, um sie zu Elisa hinzuführen), und kommt hierauf mit ihnen nach Samaria und zu seinem Volk; und der König von Israel fragt nun den Elisa: »Soll ich dreinschlagen, mein Vater?« Elisa aber antwortet ihm: »Du sollst nicht dreinschlagen. (Denn) schlägst du etwa Die, welche du nicht[1]) mit deinem Schwerte und deinem Bogen gefangen genommen hast[2])[3])?« Das ist klärlich eine Parallele zu dem ähnlichen Stück in der Jesus-Sage[4]). Es wird nicht nötig sein, ausdrücklich her-

---

1) So die Septuaginta; das Wort fehlt aber im hebräischen Text. S. o. p. 683 Anm. 2.

2) Also in der Elisa-Sage nach der Septuaginta: geschlagen wird nur, wer mit dem — Bogen und — Schwert gefangen genommen ist, und in der Jesus-Sage: geschlagen wird Jeder, der das Schwert nimmt. Also bezeugt auch die Jesus-Sage die Richtigkeit der Septuaginta-Lesart: ... welche du nicht ... S. o. p. 683 Anm. 2.

3) II Kön. 6.

4) Da dies demnach in der Hauptsache ein bodenständiges Stück der Jesus-Sage ist, so bedarf p. 304 bei WEISS, l. c., einer kleinen Modifikation. Aber zugleich harmoniert, wie man sieht, ein Tatbestand in der Elisa-Elias-Sage, ebenso wie (s. sofort) ein entsprechender in der David-Absalom-Sage, auf's schönste damit, dass WEISS, l. c., an dem Schwertstreich bei Jesu Verhaftung Anstoss nimmt. Nach diesen zwei Sagen zu schliessen, dürfte nämlich der Schwertstreich in Uebereinstimmung mit der Ansicht meines verehrten Kollegen in der Jesus-Sage ein Novum sein.

vorzuheben, dass die himmlischen Rosse und Wagen um Elisa, die Gott Elisa's Diener sehen lässt, den mehr als zwölf Legionen Engel entsprechen, die Gott Jesus schicken könnte.

Auf eine ähnliche Episode in der David-Sage ward bereits oben p. 685 aufmerksam gemacht: David-*Gilgamesch* befindet sich auf der Flucht vor Absalom, und weinend — vergleiche Jesu Gemütsverfassung in Gethsemane, bezw. auf dem Oelberg — steigt er den Oelberg hinauf. Bald darauf begegnet ihm Simei, flucht ihm und wirft ihn mit Steinen, obwohl er von seinem ganzen Volk und allen seinen »Helden« umgeben ist. Abisai, der Sohn der Zeruja, sagt deshalb zu David, dass er Simei den Kopf abschlagen wolle. Aber der König verbietet es ihm. Hier haben wir also eine weitere Parallele zu der Gethsemane-Geschichte, und sogar mit gleichem Lokal! Freilich lässt das gleiche Lokal zunächst nur auf einen Zufall schliessen. Doch s. unten p. 909.

Die David- und die Elisa-Episode gehören nun, wie o. p. 528 ff. und p. 685 f. erkannt ward, zur *Chumbaba*-Geschichte der *Gilgamesch*-Sage, und zwar speziell zu einer Episode mit einem unglücklichen *Chumbaba*-Kampf. In einer solchen trifft, oder traf einmal, den *Gilgamesch*, bezw. ihn und sein Volk oder einen Ersatz für den *Gilgamesch*, wie wir gesehen haben, ein Unglück, durch einen (in den uns erhaltenen Sagen meist vertuschten) Verrat eines Judäers aus dem Volk oder vieler Judäer oder Juda's oder des Stammes Juda oder eines Königs von Juda (s. zuletzt o. p. 684 f. und p. 797 f.). In ein paar Fällen wird dabei der *Gilgamesch* oder Einer, der für ihn eingetreten ist, gefangen genommen und ausgeliefert, oder soll doch ausgeliefert werden: Joseph den Midianitern (o. p. 684) und Simson den Philistern (o. p. 393). Nun aber wird Jesus in der Gethsemane-Episode gefangen genommen — infolge des Verrats von Judas Ischarioth, vielleicht aus dem Gebiet

des Stammes Juda[1]), der dafür 30 Silberlinge[2]) erhält[3]), Baesa-*Gilgamesch* vermutlich in einer *Chumbaba*-Episode für Geld von den Syrern verraten (s. o. p. 797 f.), Joseph als Ersatzmann für einen *Gilgamesch* bei Dothan auf Juda's Rat für 20 Silberlinge[2]) verkauft, und in Dothan wiederum schliesst sich Elisa-*Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode einem feindlichen Heere an und geht mit ihm davon, und Das in einer Episode, die grade an Vorgängen bei Jesus-*Gilgamesch*'s Gefangennahme eine frappante Parallele hat!

Und endlich: Judas, Jesus-*Gilgamesch*'s Verräter, erhängt sich — so Matthäus[4]); anders freilich wohl die Apostelgeschichte[5]) —, und in der *Chumbaba*-Episode der David-Absalom-Sage, mit einer nicht zu übersehenden Parallele zu Dem, was Jesu Gefangennahme vorhergeht und folgt (o. p. 906), erhängt sich David-*Gilgamesch*'s Verräter, der Judäer Ahitophel[6])!

Damit halte ich es für erwiesen: Jesus-*Gilgamesch* in Gethsemane, Jesus, der von Judas verraten[7]) und dann gefangen genommen wird, ist ein *Gilgamesch*, der in einem unglücklichen *Chumbaba*-Kampfe verraten wird[8]) und in die Hände seiner politischen Feinde fällt.

---

1) Falls *Ισκαριωθ* (z. B. mit DALMAN, *Worte Jesu*, p. 41, aber gegen WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 25) »Mann von *Καριωθ*« bedeutet und *Καριωθ* nach Josua 15, 25 ein Ort in Juda ist.

2) Zu dem Preis von 20 bezw. 30 Silberlingen (Sekeln) s. Leviticus 27, 4 f.

3) Matthäus 26, 15 und 27, 3.

4) Matthäus 27, 5.

5) Apostelgesch. 1, 18.

6) Nach der Odyssee (s. Band II) wird, ebenfalls in einer *Chumbaba*-Episode, ein Verräter an einem *Gilgamesch*, nämlich Melantheus, aufgehängt. Das warnt davor, in Judas' Erhängung (z. B. mit H. J. HOLTZMANN, zu den Synoptikern[3], p. 293) lediglich eine Nachahmung von der Ahitophel's zu sehn. Doch ist unter allen Umständen der Ausdruck in Matthäus 27, 5 (. . . *καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο*) vielleicht von II Sam. 17, 23 (. . . *wajjēlek* . . . *wajjēchānaq* . . . = . . . *καὶ ἀπῆλθεν* . . . *καὶ ἀπήγξατο* . . .) abhängig.

7) Zum Judas-Kuss vgl. II Sam. 20, 8 ff. und I Kön. 2, 5 und 32. Vgl. zu der ersten Stelle BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 299 f.

8) Gegen z. B. W. BRANDT, l. c., p. 17, nach dem Judas' Verrat historisch ist.

Jesu Verhaftung entspricht also jedenfalls auch (vgl. u. p. 910 ff.) einer militärischen Aktion. Von einer solchen lassen die Synoptiker aber Nichts mehr durchblicken[1]), während freilich das Johannes-Evangelium etwas Derartiges bewahrt zu haben scheint. S. dazu unten. Nun haben wir oben von einem *Chumbaba*-Kampf an dér Stelle der Jesus-Sage nach den Synoptikern keine Spur entdecken können, an der wir zunächst darnach suchen durften, nämlich unmittelbar hinter einem Reflex der Sintflutepisode und vor einem solchen von *Eabani*'s Tod (o. p. 850 ff.). Mit um so grösserer Genugtuung muss es uns somit jetzt erfüllen, dass sich gleichwohl in der Jesus-Sage Etwas, in dem wir einen Reflex der *Chumbaba*-Episode erkennen mussten, an genau der Stelle befindet, die ihm zukommt, nämlich unmittelbar hinter einem weiteren Absenker der Sintflutepisode. Die zweite Kette der Jesus-Sage wäre also anscheinend abermals um ein unverschobenes Glied an ursprünglicher Stelle vermehrt.

Es ergibt sich somit anscheinend weiter, dass Jesus als ein *Gilgamesch* im Kampf gegen den Elamiter *Chumbaba* von Juden in Jerusalem gefangen genommen wird. Folglich ist — Soviel dürfen wir jetzt schon mit Bestimmtheit behaupten — Jesu Reise nach Jerusalem ein Zug *Gilgamesch*'s gegen *Chumbaba*, und ist Jerusalem selbst, Jerusalem im Gebiet von Benjamin, des Sebuloniten Jesus *Chumbaba*-Stadt! Es bedarf keiner Erinnerung daran, dass Das in auffälliger Weise mit einem analogen Befunde in einer Reihe anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen übereinstimmt: In der Sage von Josua I ist Ai in Benjamin, in der vom Leviten Gibea in Benjamin die *Chumbaba*-Stadt, und bei Ai und Gibea werden die *Chumbaba*-Schlachten dieser Sagen geschlagen; in der

1) Weshalb auch BRANDT, l. c., p. 159, vollkommen richtig urteilt, wenn er in Jesu Verhaftung nach der Darstellung der Evangelien nur eine polizeiliche Verhaftung erkennen kann.

David-Nathan- und in der David-Absalom-Sage ist Jerusalem die *Chumbaba*-Stadt und in der ersteren Sage wird noch bei Gibeon in Benjamin gegen Benjaminiten, darnach bei Jerusalem, und in der letzteren Sage ward wenigstens einst bei Jerusalem eine *Chumbaba*-Schlacht geschlagen; eine *Chumbaba*-Stadt Baesa's ist wohl Rama in Benjamin, und vermutlich ist bei eben diesem Rama einmal ein *Chumbaba*-Kampf der Elisa-Elias-Sage gekämpft worden (s. o. p. 797 f. und p. 800). Hieraus ergibt sich nun auch, dass es nicht grade nur ein Zufall sein muss, wenn das Lokal der Gethsemane-Szene mit dem einer z. T. ähnlichen Szene in einer *Chumbaba*-Episode der David-Absalom-Sage im Wesentlichen identisch ist (s. o. p. 906).

Nach dem Gesagten bietet somit die Jesus-*Gilgamesch*-Sage einen Zug gegen *Chumbaba*, der, wie wir wissen (s. unten), unglücklich endet, und zwar infolge eines Judas-Verrats, unmittelbar hinter ihrer Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode (s. o. p. 864 bis p. 892). Das hat aber ein in der Hauptsache genaues Gegenstück in der Saul-*Gilgamesch*-Sage, nach der Saul hinter seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode in einen *Chumbaba*-Kampf zieht und »darin fällt«, nachdem sein Untertan, der Judäer David, nach der uns vorliegenden Saul-Samuel-Sage wenigstens noch die Absicht gehabt hat, sich an dem Kampfe gegen ihn zu beteiligen (o. p. 465 ff. und p. 637 ff.). Nun aber ist nach o. p. 904 ff. die Szene mit Jesu Gefangennahme fraglos ein Gegenstück zu einer ähnlichen Episode in der Elisa-Sage, die gleichfalls zu einem unglücklichen *Chumbaba*-Kampf gehört (o. p. 684 ff.), und auch diese findet sich hinter einem Reflex der Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode (o. p. 658—683); dazu soll sich Ahab-*Gilgamesch*'s Tod in einer unglücklichen *Chumbaba*-Schlacht ursprünglich ebenso hinter der Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode der Elisa-Elias-Sage befunden haben (s. o. p. 640 f. und p. 684 f.). Das ist — Soviel schon jetzt — angesichts der sonstigen nahen Beziehungen zwischen dieser und der Jesus-Johannes-Sage

gewiss kein zufälliges Zusammentreffen. Vgl. übrigens auch die Gideon-Abimelech-Sage (o. p. 740 ff.).

Jesu Gefangennahme folgt das Verhör beim Hohenpriester in Gegenwart der Aeltesten und Schriftgelehrten. Mit Hülfe falscher Zeugen sucht man ihn zu Falle zu bringen. Aber obwohl ihrer viele vorgeführt werden, gelingt Dies nicht, da ihr Zeugnis nicht übereinstimmt. Zuletzt treten, nach Markus einige, nach Matthäus zwei[1]) falsche Zeugen auf, die ihn beschuldigen, gesagt zu haben, dass er den Tempel niederreissen und in drei Tagen wieder aufbauen werde, oder könne. Aber nach Markus wenigstens stimmen auch die Aussagen dieser Zeugen nicht überein. Schliesslich wird er schuldig befunden, Gott gelästert zu haben, und gegen alle Rechtsordnung[2]) zum Tode verurteilt und nun Verhöhnungen und Schlägen preisgegeben[3]).

Jesus ist ein *Gilgamesch*; einen Prozess eines *Gilgamesch* kennt aber keine alttestamentliche *Gilgamesch*-Sage. Und so scheinen wir denn endlich aus der Sage heraus-, und darum vielleicht endlich in den Bereich der Tatsachen überzutreten. Ein solcher Schluss wäre aber voreilig. Denn eine recht genaue Parallele zu dem Verhör gibt es gleichwohl in einer *Gilgamesch*-Sage des alten Testaments, und

---

1) Grade zwei unter allen Umständen gewiss deshalb, weil soviele mit einander übereinstimmende Zeugenaussagen zu einer Verurteilung nötig waren. S. Deuteronomium 17, 6 und 19, 15.

2) S. BRANDT, l. c., p. 53 ff. und vgl. WEISS, l. c., p. 312 ff.

3) Markus 14, 53 ff.; Matthäus 26, 57 ff.; vgl. Lukas 22, 54 und 63 ff. Lukas lässt freilich Jesus vor dem Verhör vor dem hohen Rat geschlagen und verhöhnt werden, und Derselbe berichtet Nichts von falschen Zeugen, noch auch Etwas von einer Verurteilung durch den hohen Rat. Wer also mit JOH. WEISS, l. c., p. 321 f., die Darstellung des Lukas für die ursprünglichere hält, wird die Art, wie ich die des Markus und die des Matthäus verwerte, für höchst töricht halten müssen. Indes muss denn Lukas das Ursprünglichere bieten? Lukas setzt doch klärlich — in 22, 71 — wenigstens die falschen Zeugen der zwei anderen Synoptiker voraus! Vgl. BRANDT, l. c., p. 72 ff.

zwar in einer Sage, die nach unsern bisherigen Ausführungen besonders nahe mit der Jesus-Sage verwandt ist, nämlich der von Elisa und Elias: Auf Isebel's Befehl wird ein Fasten angeordnet, wird Naboth obenan unter den Leuten, und werden ihm gegenüber zwei Schurken gesetzt. Die beschuldigen als falsche Zeugen Naboth der Gotteslästerung und der Majestätsbeleidigung, und infolgedessen wird Naboth — natürlich nach vorhergegangenem Verhör — gesteinigt (o. p. 629). Diese Geschichte soll, so seltsam es klingen mag, in der Hauptsache ein Reflex der Stier-Episode des *Gilgamesch*-Epos sein (o. p. 629 ff.). Gleiches könnte daher auch von Jesu Verhör u. s. w. gelten. Nun aber steht dies genau an dem Platz, den jene Episode in der Ursage und die entsprechende Episode in der Elisa-Elias-Sage innehaben, nämlich hinter einem Stück einer *Chumbaba*-Episode (o. p. 907), und in dem oben besprochenen Hauptteil der Jesus-Sage fehlt ein Reflex der Stier-Episode, wenigstens so gut wie ganz (vgl. o. p. 854). Somit dürfen wir in Jesu Verhör u. s. w. wohl in der Tat einen, allerdings recht matten, und zwar direkten, und nicht etwa zunächst der Elisa-Elias-Sage entstammenden, Wiederschein der Stierepisode erkennen. Die Anklagen der falschen Zeugen und das Motiv der Gotteslästerung gehen also (nach o. p. 629) im letzten Grunde wohl auf die Anklage zurück, welche die Göttin *Ischtar* bei ihrem Vater, dem Himmelsherrn *Anu*, gegen *Gilgamesch* erhebt, der sie, die Göttin, beleidigt hat; diesem *Anu* entspräche der Hohepriester, entsprächen aber auch wieder (o. p. 629) Aelteste[1]); und die Verurteilung Jesu durch den hohen Rat wäre somit ein sagenhaftes Seitenstück zu einer vorauszusetzenden Verurteilung Naboth's durch die Aeltesten seiner Stadt, und ginge auf *Anu*'s Absicht zurück, *Gilgamesch* durch

1) Der Prozess Jesu vor dem hohen Rat wäre also anscheinend wenigstens zum Teil unhistorisch. Es ist sehr beachtenswert, dass BRANDT, l. c., p. 53 ff., ihn, natürlich auf Grund ganz anderer Erwägungen, als durchaus ungeschichtlich betrachtet. Anders JOH. WEISS, l. c., p. 312 ff.

den Stier um's Leben zu bringen[1]). Und die Schläge, die Jesus nach seiner Verurteilung erdulden muss, sind anscheinend ein Gegenstück zu Naboth's Steinigung und darum auch zu der Tötung des Uria (s. o. p. 629), deshalb aber anscheinend auch zu harten Schicksalen, von denen Lieblinge der *Ischtar* betroffen werden (o. p. 631). Da aber Uria's Tötung ein Kampf vorhergeht, der dem Kampf mit dem Himmelsstier entspricht, so scheint es noch einfacher zu sein, in den Schlägen, die Jesus erduldet, lediglich ein Echo von *Gilgamesch*'s Kampf mit dem Stier zu sehn; und Dasselbe dürfte nun auch von der Steinigung Naboth's allein, ohne ihren tödlichen Ausgang, gelten (vgl. o. p. 629 ff.). Wenn darum das Volk, das Naboth steinigt, den Ammonitern entspricht, gegen die Uria, und darum dem Stier, gegen den *Gilgamesch* kämpft (s. o. p. 630 f.), so sind auch die Leute, die Jesus schlagen, Repräsentanten dieses Stiers, und nach oben l. c. zunächst wohl der Ammoniter.

Nun haben wir aber noch mehrere Umstände zu berücksichtigen, die unsere Kombination zu Schanden zu machen drohn: Jesus vor dem hohen Rat soll ein zweiter Naboth, und darum (s. o. p. 627 ff.) auch ein zweiter Uria sein. Aber Jesus ist ein *Gilgamesch*, Uria jedoch, und ebenso Naboth, allerdings auch, indes zugleich, und zwar in erster Linie, fraglos ein *Ischullānu* (o. p. 626 f.); und neben ihnen steht in ihrer Sage als deren eigentlicher *Gilgamesch* ein Anderer, nämlich David, bezw. Elisa, und neben Diesem dazu noch Ahab als ein *Gilgamesch* (s. hierzu o. p. 628 u. s. w.). Allein, Was würde diese Differenz für unsre Vermutung bedeuten? Ich meine: Garnichts. Denn Jesus könnte ja ebenso gut einen israelitischen *Ischullānu-Gilgamesch* (!) absorbiert haben, wie fraglos Simson-*Gilgamesch*, so gut wie Joseph-*Eabani*, so gut wie vielleicht auch Johannes-

1) Somit könnte auch Jesu Verurteilung durch den hohen Rat, eine rechtliche Unmöglichkeit (vgl. Brandt, l. c. und Weiss, l. c.), ihre Erklärung in der *Gilgamesch*-Sage finden.

Eabani (s. o. p. 853). Hierbei müssen wir uns wohl beruhigen. Denn allerdings könnte man auch die Ansicht äussern, dass in der Jesus-Sage, statt eine verhältnismässig junge, vielmehr eine verhältnismässig ursprüngliche Entwicklungsstufe vorliege. Ist doch der wegen Gotteslästerung Angeklagte und Geschlagene im letzten Grunde ebenso ein *Gilgamesch* (o. p. 912), wie es Jesus in der Hauptsache ist, und scheint demnach eine Vermutung berechtigt, dass Jesus als der wegen Gotteslästerung Angeklagte und Geschlagene von jeher nur ein *Gilgamesch*, und in keiner Weise ein *Ischullānu* gewesen ist. Allein von Anderem abgesehn, würde sich eine solche Vermutung schon an folgender Erwägung stossen: Jesus wird (s. u. p. 916 f.) von Pilatus verurteilt und hingerichtet als ein ursprünglicher König *Gilgamesch*; und, wie die Elisa-Elias-Sage zeigt, sind die Anklage und die Verurteilung wegen Gotteslästerung schon dámals Eigentum der Jesus-Sage gewesen, als ihr *Gilgamesch* als ein Angefeindeter und Gefangengenommener noch lediglich ein König *Gilgamesch* war. Andrerseits scheinen aber eine Anklage und eine Verurteilung eines solchen Königs wegen Gotteslästerung ein Unding zu sein. Folglich dürfte deren Verbindung mit Jesus-*Gilgamesch*'s Person sekundär sein, Jesus also wirklich einen wegen Gotteslästerung angeklagten und verurteilten *Ischullānu-Gilgamesch* absorbiert haben.

Aber wie ist nun über Johannes als *Ischullānu* u. s. w. (o. p. 853 f.) zu urteilen? Wird jetzt das oben darüber Gesagte hinfällig, und damit dann gesichert, dass seine Gefangennahme keine Festsetzung eines *Ischullānu* ist, seine Hinrichtung Nichts mit Dem gemein hat, was die von *Ischtar* Geliebten von ihr zu erleiden haben, endlich auch gesichert, dass die Tochter der Herodias, die ihren Stiefvater um das Haupt Johannis bittet, keine *Ischtar* ist, die ihren Vater um die Erschaffung eines Himmelsstiers und dessen Entsendung gegen *Gilgamesch* bittet? Keineswegs. Denn zunächst könnte schliesslich die Szene mit Jesus vor dem hohen Rat aus unsrer

Elisa-Elias-Sage stammen, die Johannes-Herodes-Herodias-Episode aber bodenständig sein, und könnten deshalb in der Jesus-Sage zwei, nicht direkt zusammengehörige, also zwei derartige Reflexe der *Ischtar*- und- Stier-Episode vorhanden sein, dass die Analyse der einen in keiner Weise durch die der andern bedingt würde. Allein eine solche Annahme ist garnicht nötig und wird jedenfalls durch die Form der beiden in Rede stehenden Episoden nicht notwendig gemacht. Denn es lässt sich die zweite, wenigstens in der Hauptsache, recht wohl als eine Ergänzung zu der ersten betrachten, zumal da es nicht sicher ist, dass in beiden ein und dasselbe Motiv der Ursage zweimal vertreten ist. Die beiden Episoden könnten nämlich in folgendem Verhältnis zu der Ursage und zu der Elisa-Elias-Sage stehn:

Ischtar hat mehrere Geliebte nach einander = Herodias heiratet ihren ersten Mann (nämlich einen Herodes[1])), dann Herodes Antipas, = Isebel heiratet Ahab;

Gilgamesch tadelt *Ischtar* = Johannes tadelt Herodes Antipas = Elias tadelt Ahab;

Ischtar verklagt *Gilgamesch* bei ihrem Vater, weil *Gilgamesch* sie beleidigt hat, = falsche Zeugen bezichtigen Jesus der Gotteslästerung = falsche Zeugen bezichtigen Naboth der Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung;

Ischtar bittet ihren Vater um Entsendung eines Himmelsstiers gegen *Gilgamesch* = die Tochter der Herodias bittet ihren Stiefvater Herodes Antipas um das Haupt eines Mannes = Isebel befiehlt in Ahab's Namen den Vornehmen und Aeltesten von Jesreel, Naboth's Tod herbeizuführen;

der Vater der *Ischtar* willfährt ihrer Bitte = Herodes willfährt der Bitte seiner Stieftochter = die Aeltesten und Vornehmen von Jesreel willfahren Isebel's Befehl in Ahab's Namen;

---

1) Und nicht Philippus (Markus 6, 17; Matthäus 14, 3; Lukas 3, 19). S. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* I$^{3 \text{ und } 4}$, p. 435.

Jesus wird vom hohen Rat zum Tode verurteilt = Naboth wird unter Mitwirkung der, oder von den Aeltesten von Jesreel zum Tode verurteilt;

Gilgamesch kämpft gegen den Himmelsstier = Jesus wird geschlagen = Naboth wird gesteinigt.

Dabei kann es nun aber wenigstens unentschieden bleiben, ob Johannis Gefangennahme und Enthauptung innerhalb der Jesus-Sage lediglich geschichtlichen Tatsachen entsprechen, oder zugleich *Ischullānu*'s Festsetzung und Dem, was *Ischtar* anderen von ihr Geliebten antut (s. dazu o. p. 853 ff.).

Jedenfalls scheint also Soviel erwiesen zu sein: Jesus-*Gilgamesch*, der, nach seiner Gefangennahme infolge eines Judas-Verrats und in einem Stück einer *Chumbaba*-Episode (o. p. 907), vor dem hohen Rate angeklagt, wegen Gotteslästerung verurteilt und geschlagen wird, ist ein *Gilgamesch*, der nach der *Chumbaba*-Episode von der Göttin *Ischtar*, die er gekränkt hat, bei dem Gotte *Anu* verklagt wird und nun den Kampf mit dem Himmelsstier zu bestehen hat!

Ist unsre Analyse bisher wenigstens in der Hauptsache einwandfrei gewesen, dann hätten wir nun aber anscheinend noch ein weiteres merkwürdiges Resultat erzielt, nämlich, dass sich in der Sage von Jesus eine Ligatur eines Stücks der *Chumbaba*-Episode mit der Stierepisode findet, die so weit durchgeführt wäre, dass der *Chumbaba*, an den der *Gilgamesch* verraten wird, und der *Anu*, bei dem sich später die Göttin *Ischtar* wegen einer »Gotteslästerung« *Gilgamesch*'s beklagt, durch dieselben Persönlichkeiten, nämlich den, bezw. die Hohenpriester, die Aeltesten und die Schriftgelehrten vertreten wären. Dagegen wäre nun, falls es sich wirklich als zutreffend erweisen sollte, Garnichts einzuwenden. Denn wie oft haben wir Analoges feststellen können! S. z. B. o. p. 291 f. oder p. 619 f. Indes liegt eine solche Personalunion in der Jesus-Sage in Wirklichkeit garnicht vor. Scheidet sie doch noch deut-

lich genug zwischen dem Vertreter, bezw. den Vertretern des *Anu*, vor denen Jesus angeklagt wird, nämlich dem Hohenpriester u. s. w., und dem *Chumbaba*. Wieso, wird sich alsbald ergeben.

Von dem Hohenpriester und den um ihn Versammelten wird Jesus zwar zum Tode verurteilt, doch kann Jener nicht das Urteil an ihm vollziehn lassen. Infolgedessen wird Jesus, nachdem er als ein gegen den Stier kämpfender *Gilgamesch* geschlagen worden ist, vor Pontius Pilatus, den römischen Statthalter, gebracht, der ihn indes nicht schuldig findet, doch aber schliesslich, um den Juden einen Gefallen zu tun, Jesus von seinen Soldaten kreuzigen lässt, während er andrerseits den Aufrührer Barabbas begnadigt. Lukas allein weiss auch davon, dass Pilatus ihn vorher zu Herodes, seinem grade in Jerusalem anwesenden Landesherrn, hinschickt, dass ihn Dieser nach Vielerlei fragt, aber keine Antwort von ihm erhält, und dann, nachdem er ihn mit den Soldaten verhöhnt hat, zu Pilatus zurückschickt[1]). Jesus-*Gilgamesch* wird also von Pilatus verurteilt und darum hingerichtet in Jerusalem, Jesu *Chumbaba*-Stadt (o. p. 908). In dieser Stadt residiert Pilatus als Vertreter des Kaisers. Jesus ist vorher verraten worden als ein *Gilgamesch* in der *Chumbaba*-Episode. Andrerseits haben wir oben festgestellt, dass in drei Fällen von vieren, in denen ein israelitischer *Gilgamesch* oder ein Ersatzmann für ihn eines gewaltsamen Todes stirbt, sich Dies in einer *Chumbaba*-Episode ereignet (p. 636 ff. u. p. 738 ff.), und dass wenigstens in zwei von diesen drei Fällen dem Tode des *Gilgamesch* ein — jetzt unwirksam gemachter oder verhüllter — Verrat an ihm vorangegangen ist (o. p. 637). Also darf man es nunmehr mit Zuversicht aussprechen: Die ursprüngliche Fortsetzung von dem an Jesus verübten Verrat als an einem *Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode u.s.w. ist nicht das Verhör vor dem Hohenpriester und

1) Markus 15, 1 ff.; Matthäus 27, 1 ff.; Lukas 23, 1 ff.

die falsche Anschuldigung wegen Gotteslästerung, sowie die Misshandlung Jesu vor dem hohen Rat — denn darin soll sich ja die Stier-Episode wiederspiegeln (o. p. 910 ff.) —, sondern Jesu Hinrichtung auf Grund der Tatsache, d. h. der von der Sage behaupteten Tatsache, dass er des Pilatus politischer Gegner ist; und Pilatus, der Machthaber in Jerusalem, ist der *Chumbaba*, die Römer in Jerusalem sind also das *Chumbaba*-Volk unsrer Jesus-Sage! Jesus ist demnach in Jerusalem auf Befehl des Pilatus hingerichtet worden als ein israelitischer *Gilgamesch*, der in einem *Chumbaba*-Kampf seinen Tod findet!

Hier offenbart sich demnach Jesus abermals deutlich und klar als ein König *Gilgamesch* der Sage, und nach dem Gesagten ist es nun zu verstehn, dass er sich vor Pilatus selbst als König[1]), dass Pilatus ihn als sogenannten König der Juden, oder Messias bezeichnet[2]), dass eine Inschrift an seinem Kreuz ihn den König der Juden genannt haben soll[3]). Der Jesus der Sage hat somit ursprünglich die Königswürde nicht lediglich beansprucht, und ursprünglich hat ihn die Inschrift nicht verhöhnen sollen, noch auch setzt sie, wenigstens im letzten Grunde, eine Verhöhnung Jesu voraus. Nein, der Jesus der Sage steht vor Pilatus als ein König eines Reichs von dieser Welt, wird von ihm gekreuzigt als ein königlicher Gegner, als ein *Gilgamesch*, der aus Nord-Israel gegen einen *Chumbaba* in Süd-Israel in den Kampf gezogen ist!

Die Kreuzigung[4]) des *Gilgamesch* Jesus sieht wie ein Unikum innerhalb der *Gilgamesch*-Sage aus, und erweckt darum gewiss Manchem die Hoffnung, wenigstens sie möchte geschichtlich sein. Doch wäre auch eine solche Hoffnung nur schlecht zu begründen. Denn wenn Jesus in seiner *Chumbaba*-Episode eines gewaltsamen Todes

1) Markus 15, 2; Matthäus 27, 11; Lukas 23, 3.

2) Markus 15, 12; Matthäus 27, 17.

3) Markus 15, 26; Matthäus 27, 37; Lukas 23, 38; s. auch Johannes 19, 19 ff

4) Markus 15, 24 ff.; Matthäus 27, 35 ff.; Lukas 23, 33 ff.

sterben muss, andrerseits aber die Jesus-Sage einen *Chumbaba*-Kampf ebenso ganz abgestossen hat, wie sie auch sonst keine Kämpfe ihres *Gilgamesch* kennt, so darf man erwarten, dass Jesus entweder durch Meuchelmord stirbt oder hingerichtet wird. Und wenn der Vorwand für Jesu Kreuzigung — Jesus wiegle das Volk gegen die römische Herrschaft auf[1]) — im Zusammenhang mit der Sage stehen kann, wenn ferner die Kreuzigung als Strafe für politische Feinde möglich war[2]), dann kann auch Jesu Kreuzestod lediglich der Tod eines *Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode (vgl. aber auch unten p. 920), also rein sagenhaft sein. Zudem steht die Kreuzigung Jesus-*Gilgamesch*'s durchaus nicht so vereinzelt da, wie es den Anschein hat. Zunächst wird Saul-*Gilgamesch*'s Leichnam in einer *Chumbaba*-Episode wohl wenigstens an einer Mauer, und zwar der von Beth-San, aufgehängt (s. o. p. 469). Und in der Jakob-Joseph-Sage ist für den *Gilgamesch*, dem von Xisuthros der Tod in Aussicht gestellt wird, der Oberbäcker eingetreten, der gehängt wird (o. p. 457)[3]), ist also der gehängte Oberbäcker ein Gegenstück zu dem getöteten und aufgehängten Saul und dem an's Kreuz gehängten Jesus.

Mit Jesus zusammen werden zwei Verbrecher gekreuzigt. So Markus, Matthäus und Lukas. Die schmähen ihn. So Markus und Matthäus. Nach Lukas verhöhnt ihn indes der eine von ihnen, während der andere ihn bittet, an ihn zu denken, wenn er (in seine Königsherrschaft) komme[4]), und Jesus stellt ihm in Aussicht, dass er noch heute mit ihm im Paradiese sein werde[5]). Wir werden an Joseph im Gefängnis erinnert: Zwei Verbrecher befinden sich mit ihm zusammen im Gefängnis. Dem einen von ihnen weissagt er den Tod durch Aufhängung am »Holz«, dem Anderen aber Begnadigung und Leben (s. dazu o. p. 277, p. 281

1) S. Lukas 23, 2. 2) S. Josua 8, 29 und 10, 26. 3) Genesis 40, 22.

4) S. hierzu Brandt, l. c., p. 212 Anm. 2.

5) Markus 15, 27 u. 32; Matthäus 27, 38 u. 44; Lukas 23, 33, 39 u. 42 f.

und p. 457), und bittet ihn, an ihn, Joseph, zu denken, wenn es ihm wieder gut gehe[1]). Irgend welche Beziehungen zwischen den beiden Stücken werden schon bestehen. Aber einen gemeinsamen Ursprung dér Art für sie anzunehmen, dass das Stück in der Jesus-Sage dieser ebenso als ein Urbesitz angehöre, wie das entsprechende in der Joseph-Sage ein Urbestandteil von dieser ist, Das ist so gut wie unmöglich. Nicht etwa deshalb, weil das Stück in der Jesus-Sage an ganz anderer Stelle, wie das ihm ähnliche in der Jakob-Sage und wie das diesem Entsprechende in der Ursage (s. o. p. 277 und p. 281), steht, sondern deshalb, weil ein ganz andersartiger Reflex hiervon, wie das Gespräch am Kreuz, in der Jesus-Sage als ein ursprünglicher Bestandteil von ihr nachzuweisen ist, und zwar an einer Stelle, die sich aus der des Originals erklärt (o. p. 875 f.). Also dürfte das Gespräch am Kreuz der Joseph-Geschichte nachgebildet sein; und zu dieser Nachbildung mögen die mit Jesus zusammen an's Kreuz gehängten zwei Verbrecher die Veranlassung gegeben haben, die an die zwei Missetäter und Mitgefangenen Joseph's in der Joseph-Geschichte, von denen der eine an's »Holz« gehängt wird, erinnern mussten.

Damit hätten wir, soweit möglich, die Geschichte Jesu von seiner Verhaftung bis zu seinem Tode — abgesehn von den aus Ps. 22; 31 und 69 stammenden Kreuzesworten u. s. w. — auf ihre Vorlagen zurückgeführt: Jesus wird von Judas verraten, und verhaftet, als ein *Gilgamesch*, der in einer *Chumbaba*-Episode an seinen *Chumbaba* und sein *Chumbaba*-Volk verraten und gefangen genommen wird (o. p. 907 und p. 916 f.); aber vor dem hohen Rat der Gotteslästerung bezichtigt, deshalb verurteilt und geschlagen, im Wesentlichen als ein *Gilgamesch*, über den sich die Göttin *Ischtar* bei ihrem Vater *Anu* beklagt, weil er sie gekränkt hat, dessen Verderben *Anu* beschliesst und der dann mit dem

1) Genesis 40, 14.

Stiere (o. p. 910ff.) kämpft; und darnach wird er wieder als ein *Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode vor Pilatus geführt, von ihm zum Tode verurteilt und gekreuzigt (o. p. 916 ff.). Dabei mag aber die Kreuzigung im Zusammenhang mit der Gotteslästerung stehn. Denn Gotteslästerer wurden nach jüdischem Gesetze gehenkt, allerdings, nachdem sie vorher gesteinigt worden waren[1]).

Indem Jesus-*Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode verraten, gefangen und getötet wird, unterscheidet sich die Jesus-Sage wesentlich von der ihr so nahe stehenden Elisa-Ahab-Elias-Sage, in der in entsprechenden Episoden Elisa-*Gilgamesch* zwar ursprünglich einmal verraten ward, und mit einem Syrer-Heer davongeht, ohne indes von ihnen getötet zu werden, Ahab-*Gilgamesch* jedoch von einem Syrer getötet wird (o. p. 685). Die Jesus-Sage lässt also auch in ihrer *Chumbaba*-Episode keine Spaltung des éinen ursprünglichen Königs und Propheten *Gilgamesch* in zwei Personen, einen König und einen Propheten, erkennen. Doch hätte uns Dgl. keineswegs etwa überraschen können. Denn in der Herodes-Herodias-Johannes-Geschichte ist ja der Tetrarch Herodes ein zweiter *Gilgamesch* neben Jesus, wenn allerdings vielleicht aus anderem Grunde, wie dem für den wenigstens äusserlich entsprechenden Tatbestand in der anderen Sage (o. p. 855 f.). Und nun scheint sich in der Tat Dgl. auch in Jesu *Chumbaba*-Episode darzubieten: Wie Ahab-*Gilgamesch* Elisa-*Gilgamesch*'s, so ist Herodes Antipas Jesus-*Gilgamesch*'s Landesherr, und dieser Herodes befindet sich in Jesu *Chumbaba*-Episode mit Jesus zusammen in Dessen *Chumbaba*-Stadt Jerusalem, und zwar zunächst als des *Chumbaba* Pilatus Feind, und zusammen mit seinen »στρατεύματα«![2]) Es fällt Einem schwer, hieraus kein Kapital zu schlagen. Und doch wird man es unterlassen müssen, schon deshalb, weil die Tatsache auch ganz anders verwertet werden könnte. Dazu

---

1) S. Brandt, l. c., p. 148. 2) Lukas 23, 7 ff.

wird sie alleine von Lukas erwähnt. Indes wird man sie im Auge behalten dürfen. Vielleicht dass auch der Name des Aufrührers Barabbas[1]), der das Leben verwirkt hat, aber merkwürdiger Weise[2]) in Jesu *Chumbaba*-Episode freigelassen wird[3]), einmal von Wichtigkeit werden wird. Warum mir Dies nicht unmöglich erscheint, behalte ich aber besser für mich.

So weit von der *Chumbaba*-Episode der Synoptiker. Es wird nun noch über deren chronologische Einordnung zu sprechen sein. Warum wird Jesus grade zur Zeit des Passah-Festes getötet? Auf diese Frage zu antworten liegt keinerlei Verpflichtung vor. Denn zu irgend einer Zeit des Jahres muss Jesus nun einmal gekreuzigt werden. Warum also nicht zur Zeit des Passah-Festes? Wir würden darum garnicht über den Zeitpunkt von Jesu Tod geredet haben, wenn sich nicht die Möglichkeit zeigte, auch dessen Wahl aus der Sage zu erklären[4]). Wir werden unten feststellen können, dass das Gegenstück zur Verklärungsszene der Synoptiker im vierten Evangelium deshalb in Jerusalem spielt, weil es in die Zeit des Laubhüttenfestes gelegt ist, zu dessen Feier jeder männliche Jude nach Jerusalem hinaufziehn musste[5]). Wie dieses Fest, war er aber auch verpflichtet, das Passah-Fest in Jerusalem zu begehen[5]). Also könnte die Sage Jesus deshalb grade zur Passah-Zeit nach Jerusalem reisen und dort sterben lassen, weil 1. seine Sage ihn zwang, als Gegner eines *Chumbaba* grade nach Jerusalem zu ziehn und dort den Tod zu erleiden (s. o. p. 908 f.), 2. aber Reisen aus Nord-Palästina nach Jerusalem namentlich, sei es wegen des

1) *Bar-abbā*, d. i. »Sohn des Vaters«, nämlich »Einer, der wie sein Vater aussieht«, ein »Papa-Junge«.

2) S. Brandt, l. c., p. 94 ff.

3) Markus 15, 7 ff.; Matthäus 27, 16 ff.; Lukas 23, 18 ff.

4) Ueber Jesu Todestag als den einer geschichtlichen Persönlichkeit reden z. B. Brandt, l. c., p. 283 ff., Wendt, *Johannesevangelium*, p. 11 ff., Joh. Weiss, l. c., p. 289 ff.

5) Exodus 23, 14 ff.; Deuteronomium 16, 16.

Passah- oder wegen des Wochen-[1]) oder wegen des Laubhüttenfestes unternommen wurden.

Wir kommen nun zu den Geschehnissen nach Jesu Kreuzestod.

Saul-*Gilgamesch* und Jesus-*Gilgamesch* werden also Beide in einer *Chumbaba*-Episode aufgehängt (o. p. 918). Die Parallele zwischen ihnen läuft aber noch weiter. Am Abend nach Jesu Kreuzigung und Tod kommt der Ratsherr Joseph von Arimathia, ein Jünger Jesu, holt den Leichnam Jesu vom Kreuze herunter und legt ihn in ein Grab[2]), nach Matthäus in sein, Joseph's, eigenes Grab[3]). Und in der Nacht machen sich andrerseits Freunde Saul's, Leute von Jabes, auf, holen den Leichnam Saul's von der Mauer von Beth-San herunter und begraben ihn in, oder bei ihrer Stadt[4]).

Ja, auch hiermit bricht die Parallele anscheinend noch nicht ab, und neben ihrer anscheinenden Fortsetzung laufen neue Parallelen. Saul-*Gilgamesch*'s Grab wird später wieder geöffnet, seine Gebeine werden herausgenommen und darnach in seiner Heimat beigesetzt. Ferner wird Elisa-*Gilgamesch*'s Grab geöffnet (o. p. 697). Saul und Elisa sind nun *Gilgamesche* in Sagen, in welchen der oder ein *Gilgamesch* eines gewaltsamen Todes stirbt (o. p. 637). Ein anderer solcher *Gilgamesch* ist Simson, und Dessen Leichnam wird aus den Trümmern des Tempels von Gaza von seinen Angehörigen ausgegraben und darnach in der Heimat beigesetzt (o. p. 697). Ein vierter *Gilgamesch* aber, der eines gewaltsamen Todes stirbt — und zwar ebenso wie Simson, in seinem *Chumbaba*-Lande (s. o. p. 697), und vielleicht ganz ähnlich wie einst Ahab, der möglicherweise ursprünglich bei

---

1) Exodus 23, 14 ff.; Deuteronomium 16, 16.

2) Markus 15, 42 ff.; Matthäus 27, 57 ff.; Lukas 23, 50 ff.

3) Matthäus 27, 60.

4) I Sam. 31, 12 f. Hiernach könnte auch die Rolle, die Joseph von Arimathia spielt, unhistorisch sein. Anders BRANDT, l. c., p. 309 ff.

Rama nahe bei Jerusalem in einem *Chumbaba*-Kampf gegen den König von Juda tödlich verwundet ward (s. o. p. 798) — ist Jesus; und dieser Jesus findet, ganz ähnlich, wie Saul-*Gilgamesch*, und wie Ahab-*Gilgamesch* in der Elisa-Elias-Sage, seinen Tod durch Leute aus seinem *Chumbaba*-Volk! Grade aber auch Jesus-*Gilgamesch*'s Grab wird wieder geöffnet, und grade er kommt, wie die Gebeine Saul's, wieder aus seinem Grabe heraus[1]). Daraus darf man vielleicht den Schluss ziehn, dass die Graböffnung in der Jesus-Sage keine neue Wucherung grade nur an ihr darstellt[2]), obwohl freilich die Oeffnung von Saul's Grab und die Heimholung seiner Gebeine nach o. p. 697 anscheinend eine Erklärung finden, durch die es unmöglich wird, in ihnen ein Seitenstück zu der Oeffnung von Elisa's Grab und darum auch der von Jesu Grab zu sehn.

Aber weiter. Als Elisa-*Gilgamesch*'s Grab geöffnet und zu ihm ein Toter hineingeworfen wird, da wird Dieser wieder lebendig (s. o. p. 697). Das erinnert doch immerhin merkwürdig daran, dass Jesus-*Gilgamesch* aus dem geöffneten Grabe wieder aufersteht[3]); und jedenfalls darf die Frage erhoben werden, ob nun der Befund in der Elisa-Sage oder der anscheinend mit ihm vergleichbare in der Jesus-Sage der relativ ursprünglichere ist, ob also Jesu Auferstehung in seiner Sage etwas schlechthin Neues ist, oder in verwandten Sagen, so in der Elisa-Sage, einmal Parallelen zu ihr vorhanden gewesen sind. Für eine Beantwortung dieser Frage kommt zunächst Folgendes in Betracht: Nach o. p. 610, p. 697 ff. und p. 785 f. ist es mehr als bloss möglich, dass Elisa-*Gilgamesch* einmal im Schlussteil seiner Sage gen Himmel gefahren ist, ohne zur Erde zurückzukehren. Wäre Dies mit Sicherheit anzunehmen und wäre derselbe

1) Markus 16, 4 ff.; Matthäus 28, 2 ff.; Lukas 24, 2 ff.

2) Zu bisherigen Hypothesen über das leere Grab Jesu s. z. B. Brandt, l. c., p. 436.

3) Markus 16; Matthäus 28; Lukas 24.

Elisa nun auch gestorben und begraben worden, wie die Sage — in Uebereinstimmung mit allen, oder doch im Widerspruch mit keiner von allen anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen — jetzt von ihm berichtet, so würde es sich als eine absolute Notwendigkeit ergeben, dass er einmal vor seiner Himmelfahrt aus dem Grabe auferstanden ist. Und berichtet nun seine Sage, dass sein Grab geöffnet, und dass Einer in diesem Grabe wieder zum Leben erweckt worden ist, dann ist es doch sehr naheliegend, dass Dies aus einer Auferstehung des Elisa geworden ist. Da hätten wir also eine wenigstens äusserliche Parallele zu Jesu Auferstehung. Was wir für die Elisa-Sage lediglich konstruieren konnten, liegt ja aber in der Jesus-Sage tatsächlich vor: Jesus-*Gilgamesch* stirbt und wird begraben, fährt aber darnach in der Tat gen Himmel; und dass diese Himmelfahrt etwas Sekundäres sei, scheint durch eine lange Reihe von Parallelsagen unmöglich gemacht zu werden (s. u. p. 928 ff.). Folglich (s. o. p. 923 f.) muss es jedenfalls für die Jesus-Sage gelten, dass die Auferstehung ihres *Gilgamesch* einfach ein logisches Postulat ist. Von einer entsprechenden Auferstehung würden dann nach o. p. 922 f. die Oeffnung von Elisa-*Gilgamesch*'s Grab und die Wiederbelebung der in Elisa's Grab hineingeworfenen Leiche, und nach o. p. 922 vielleicht auch die Ausgrabung von Saul's Gebeinen und die von Simson's Leiche Reste sein, sodass wir für eine Urform wenigstens einer Reihe israelitischer *Gilgamesch*-Sagen 1. eine Auferstehung und 2. eine Himmelfahrt des *Gilgamesch* voraussetzen dürften.

Aus dem Gesagten scheint zu erhellen, dass eine Auferstehung des *Gilgamesch* kein Sondergut der Jesus-Sage zu sein braucht, doch aber sich erst auf israelitischem Boden entwickelt haben könnte, da sie ja die spezifisch israelitische Verschmelzung des *Gilgamesch* mit dem nach der Flut entrückten Xisuthros der Flut voraussetzt.

Nun könnte man mir aber einwenden, dass sich aus der babylonischen *Gilgamesch*-Sage allein die Auferstehung

vollständig erklären lasse. Und in der Tat, dass der babylonische *Gilgamesch*, welcher sterben muss, in der ältesten Gestalt seiner Sage nach seinem Tode wieder auferstanden ist, scheint selbstverständlich. Denn er ist ja ein Sonnengott (o. p. 80 ff.), und Sonnen-, so gut wie Licht- und Wärmegötter, welche sterben, müssen auch bei den Babyloniern wieder auferstehn. Darum geht *Nērigal*, der Gott der Hitze, nicht nur in jedem Jahre zur Erde hinab, sondern steigt auch alljährlich wieder herauf und wird als Solcher mit der Sonne vereinerleit[1]); darum steht wohl der Lichtgott *Marduk* zu Beginn des babylonischen Jahres auf, ob vom Tode oder vom Krankenlager, wüssten wir freilich noch nicht[2]). Indes, was man sich einst von dem Gotte *Gilgamesch* im Kosmos erzählte, braucht deshalb noch nicht von dem babylonischen Könige *Gilgamesch* zu gelten; so sehr möglich es allerdings ist, dass man im Epos noch den ursprünglichen Sonnenheros erkannte. Scheint doch sogar noch in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage der solare Charakter des *Gilgamesch* nicht ganz verdunkelt zu sein: Josua I-*Gilgamesch* wohnt und wird begraben, falls nicht in Thimnath-Serah, in Thimnath-Heres, d. i. »Sonnen-Thimnath«, »Thimnath der Sonne«, Josua II-*Gilgamesch* ist in Beth-Semes, d. i. »Sonnenhaus«, »Haus der Sonne«, ansässig (o. p. 185), und Simson-*Gilgamesch*'s Name, mit einer Bedeutung »unsre liebe Sonne«, tritt vielleicht entschieden dafür ein, dass er einmal ein israelitischer Sonnengott war (o. p. 403 f.). Nun aber fügt es sich, dass Jesus 1. wenigstens ungefähr zu der Zeit im Jahre von den Toten auferstanden sein soll, zu der jedenfalls der babylonische Lichtgott *Marduk* »aufsteht« (nämlich um die Zeit der Frühlingstagundnachtgleiche), und 2. an dem Tage in der Woche, der wenigstens zu der Zeit, zu der die Jesus-Sage ihre uns jetzt vorliegende Form er-

---

1) S. *Zeitschrift für Assyriologie* VI, p. 244, Z. 53 f.

2) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 306, aber auch ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3], p. 371.

halten hat, bereits der Sonne gehörte[1]), nämlich an einem Sonntage. Es scheint daher, als ob auch der Jesus-Sage der Sonnencharakter ihres Helden nicht gänzlich abhanden gekommen wäre, und somit Jesu Auferstehung doch in der Ursage wurzelte[2]). Allein zu einem solchen Schlusse wären wir nur berechtigt, falls z. B. die Zeitangaben für Jesu Tod eindeutig wären. Das sind sie aber nicht. Wie nämlich, wenn der Sonntag déshalb der Tag der Auferstehung wäre, weil Jesus nach einer Tradition am Tage vor dem Sabbat sterben und während dieses Ruhetages, aber auch nicht länger, im Grabe ruhen musste? Und wie, wenn sein Auferstehungstag grade in die Frühlingszeit fiele, weil in der ältesten — von den Synoptikern vertretenen — Tradition das letzte Abendmahl mit dem Passahmahl zusammengelegt war (s. dazu o. p. 901 f.), oder weil er zur oder um die Zeit des Passah-Festes sterben musste (s. dazu o. p. 921 f.)? Dass Dgl. möglich ist, wird man nicht bestreiten können. Und darum bleibt es dabei: Die Idee einer Auferstehung des *Gilgamesch* in der Jesus-Sage kann sich sehr wohl erst auf israelitischem Boden entwickelt haben und zwar in der oben erörterten Weise. Ueber die gleichwohl bestehende Möglichkeit, dass sie importiert sei, und aus einer Sage, wie z. B. der Attis-Sage, stamme, wage ich nicht zu reden.

Der gestorbene und darnach auferstandene Jesus fährt schliesslich als ein zu den Göttern gehender Xisuthros gen Himmel (s. dazu sofort). Dieser Xisuthros verschwindet, nachdem er kurz vorher noch von den Seinen gesehen worden ist, ja geht, wenn freilich nicht von ihnen gesehen, doch in ihrer Gegenwart zu den Göttern. Dem entsprechend verschwindet Moses in der Wolke, nachdem er vorher mit den 70 Aeltesten und Aaron, Nadab und Abihu zusammen gewesen ist, fährt Elias in Elisa's, fährt Asarja in Tobit's

---

1) S. *Zeitschrift für Deutsche Wortforschung* I, p. 181 ff.

2) Vgl. ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*³, p. 388 f., und GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, p. 73 ff.

und Tobias' Anwesenheit gen Himmel, sind die drei Jünger bei Jesus auf dem Berge der Verklärung, ehe die Wolke sie beschattet, sind endlich sie und kurz vorher auch noch die anderen Jünger (ausser Judas) bei ihm in Gethsemane oder auf dem Oelberg in einer Sintflutbergepisode (s. o. p. 898 f.). Somit müssen nach dem Schema auch bei Jesu Himmelfahrt, bezw. bei einem Vorgange, der dieser Himmelfahrt entspricht (s. sofort) Jünger Jesu zugegen sein[1]). Wenn darum Jesus, ehe er gen Himmel fährt, oder doch verschwindet, um nicht wieder gesehn zu werden, gestorben ist, so muss er vor seiner Himmelfahrt Jüngern von ihm erscheinen oder doch wieder mit ihnen zusammentreffen. Damit könnte die letzte Ursache der Jesus-Erscheinungen nach seinem Tode und seiner Auferstehung aufgedeckt sein, also dass diese ebenso durch die sekundäre Verbindung von Tod und Himmelfahrt hervorgerufen wären, wie die Auferstehung (s. o. p. 923 f.)[2]). Wie berechtigt eine solche Ansicht ist, kann Matthäus zeigen: Dieser kennt nur eine Jesus-Erscheinung vor Jüngern, und zwar nur eine vor allen 11 Jüngern auf einem Berge in Galiläa, und wohl nicht einmal ein plötzliches Erscheinen aus der vierten Dimension heraus. Denn als die Jünger auf dem Berge anlangen, kann nach den Worten des Matthäus Jesus schon da sein![3]) Aus dem unten Folgenden geht aber hervor, dass das auf diesem Berge zu denkende Verschwinden Jesu die Entrückung des Xisuthros wiederspiegelt! In der Sage nach Matthäus ist also auf gewissermaassen notwendige Weise einfach aus einem Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern ein Wiederzusammensein geworden, und so eine Erscheinung des Auferstandenen! Folglich dürfte Dies die erste derartige Erscheinung sein, die sich aus der Jesus-Sage entwickelte[4]). Vgl. unten das zu Johannes 21 Bemerkte.

---

1) S. Matthäus 28, 16; (Markus 16, 14;) Lukas 24, 33; Apostelgeschichte 1, 2.

2) Anders BRANDT, l. c., p. 490 ff. u. p. 506 ff. Vgl. ebendort p. 437 ff.

3) Matthäus 28, 16 ff.

4) Gegen ROHRBACH, *Schluss d. Markusev.*, nach dem die Erscheinung in Joh. 21 eine solche wäre. S. HARNACK, *Chronol. d. altchr. Litt.* I, p. 696 f.

Ein urverwandtes, aber weiter gesponnenes Seitenstück zu dieser Jesus-Erscheinung bei Matthäus mag die in Lukas 24, 36 ff. vor Jesu Verschwinden in Bethanien, und darum auch die in Kap. 16, 14 ff. unseres Markus-Evangeliums und die in Apostelgeschichte 1, 4 ff. (sowie die in I Korinther 15, 5) berichtete Erscheinung sein. Die anderen Jesus-Erscheinungen vor seiner Himmelfahrt in Matthäus 28, 9 f., Lukas 24, 13 ff. und Kap. 16, 9 ff. unseres Markus-Evangeliums (sowie bei Paulus, l. c.) interessieren uns hier nicht, da sie (wohl nach dem Vorbilde der o. p. 927 f. besprochenen) ganz frei erfunden sein können, jedenfalls aber in keinem direkten Zusammenhang mit der Jesus-*Gilgamesch*-Sage stehn.

Das Letzte, das innerhalb der synoptischen Jesus-Sage von Jesu Erdenleben erzählt wird, ist seine Himmelfahrt. Von ihr berichtet Matthäus anscheinend Nichts, ja scheint Nichts von ihr zu wissen; bei Markus[1]) ist sie gewiss ein Eindringling[2]). Nach dem Schluss des Lukas-Evangeliums »scheidet« Jesus von seinen Jüngern, nachdem er ihnen erschienen ist, und zwar vermutlich, indem er plötzlich verschwindet; doch kann es nicht als sicher gelten, dass dieses Evangelium von Anfang an Jesus auch hat gen Himmel fahren lassen[3]). Fraglos bodenständig ist Jesu Himmelfahrt nur in der Apostelgeschichte[4]). An sich wäre es daher recht wohl möglich, dass Jesu Himmelfahrt ein sekundärer Bestandteil seiner Sage ist. Wenn nur nicht das Motiv der Himmelfahrt des *Gilgamesch*-Xisuthros zu den Urmotiven der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehörte, als ein Reflex der Entrückung des in ihr mit *Gilgamesch* vereinigten Xisuthros (vgl. o. p. 601 f., p. 769 ff., p. 194, p. 149 und p. 152 f.)[5]). Freilich müsste diese Entrückung ja eigent-

1) Markus 16, 19.

2) S. H. J. Holtzmann, zu den Synoptikern[3], p. 183 f.

3) S. zu Lukas 24, 51 H. J. Holtzmann, zu den Synoptikern[3], p. 424. Brandt, l. c., p. 369, streicht die Himmelfahrt bei Lukas.

4) Apostelgeschichte 1, 9.

5) Vgl. in Band II die Henoch-Xisuthros-Sage.

lich in einer Sintflutepisode vor einer *Chumbaba*-Episode stattfinden, also mitten in der *Gilgamesch*-Sage, und nicht etwa an deren Schluss. Und in der Tat bietet ja wenigstens die Moses-Sage einen deutlichen Reflex dieser Entrückung an dieser Stelle (o. p. 149), wie übrigens auch die Jesus-Sage nach Johannes (s. unten). Aber freilich kehrt Moses, nachdem er als Xisuthros verschwunden ist, wieder zu seinem Volk zurück, und muss Das tun, da er auch ein *Gilgamesch* ist und Träger seiner ganzen Sage (o. p. 151), von der sich nur ein kleiner Teil vor der eingeschobenen Sintflutgeschichte befindet. Andrerseits bietet indes noch eine Reihe oben besprochener israelitischer *Gilgamesch*-Sagen an ihrem Schluss, vermutlich als Rest einer Episode, in welcher der *Gilgamesch*-Xisuthros entrückt wird, ohne wiederzukehren, wenigstens ein Stück einer Sintflutbergepisode (s. zuletzt o. p. 471 f.). In der Elisa-Elias-Sage aber ist nach o. p. 608 ff., statt, wie in ihrer uns vorliegenden Gestalt, Elias, wohl Elisa-*Gilgamesch* einmal gen Himmel gefahren; und da kein Grund zu der Annahme vorliegt, dass es etwa nur sekundär ist, wenn der Himmelfahrer nicht zurückkehrt, wohl jedenfalls auch einmal am Schluss seiner Sage (o. p. 610). Und Analoges gilt von der Himmelfahrt in der Tobit-Sage (o. p. 785 f.). Nun aber steht die Elisa-Elias-Sage der Jesus-Johannes-Sage ganz besonders nahe (o. p. 811 f., p. 827 f., p. 831, p. 832 f., (p. 855 f.) p. 860 f., p. 865, p. 868 ff., p. 870 ff., p. 878, p. 879, p. 889 ff., p. 894 f., p. 899 f., p. 903 ff., p. 910 ff.). Folglich dürfte die Himmelfahrt Jesu als der vorläufige Abschluss der Jesus-*Gilgamesch*-Sage ein bodenwüchsiger Bestandteil von ihr[1]), also speziell von ihrer Sintflutbergepisode sein.

1) Vgl. in Band II die, aus Israel stammenden, Sagen von Menelaus-*Gilgamesch*, Rhadamanthys-*Gilgamesch*, Herakles-*Gilgamesch* und Romulus-*Gilgamesch*, in denen eine Himmelfahrt oder eine Entrückung nach dem Westen das Leben des Helden abschliesst, und zwar fraglos, bezw. anscheinend fraglos, als ein Reflex der Entrückung des Xisuthros zu den Göttern hin und nach dem Westen!

Andrerseits schliesst das Matthäus-Evangelium damit ab, dass Jesus auf einem Berge seinen Jüngern erscheint und mit ihnen redet, und ohne Frage denkt sich Matthäus Jesus darnach verschwindend, wie wohl fraglos der Verfasser des Lukas-Evangeliums an entsprechender Stelle, auch wenn Jesu Himmelfahrt in Lukas 24, 51 ein Nachtrag sein sollte (s. o. p. 928). Also dürfte auch der Schluss des Matthäus-, wenn auch dieser nur implicite, und ebenso der des Lukas-Evangeliums einen Reflex von Xisuthros' Entrückung auf dem Sintflutberge bieten[1]).

Nach Berosus[2]) wird die Menschheit am 15ten Daisios, d. i. April-Mai, durch die Flut vernichtet, und nach unserem keilschriftlichen Sintflutbericht ist sie am 7ten Tage nach Beginn der Flut durch diese vernichtet und wird Xisuthros 14 Tage nach Beginn der Flut, falls nicht etwas später, vom Sintflutberge weg zu den Göttern entrückt. Diese Entrückung dürfte man sich also etwa um die Mitte unseres Mai gedacht haben. Damit harmoniert vielleicht nicht nur zufälliger Weise ziemlich genau, dass ein dem Abtreiben der Arche aus Babylonien entsprechender Aufbruch in einer Reihe von Fällen, nämlich überall, wo er nach der Jahreszeit datiert ist, in den Frühling gelegt wird (o. p. 145, p. 160, p. 182 f. und p. 191); und dass nach unserem Exodus-Text Moses im dritten Monat, d. i. im Mai-Juni, und vielleicht genau am 14ten dieses dritten Monats, bei seinem Sintflutberge Sinai anlangt[3]), und

---

1) Wenn somit WELLHAUSEN (l. c., p. 75) behauptet, dass der Berg der Himmelfahrt in Matthäus 28, 16 derselbe wie der Berg der Verklärung sei, so nimmt er eine Beziehung zwischen Jesu Himmelfahrt und Jesu Verklärung an, die in der Tat besteht. Darum braucht aber freilich der eine Berg in der Jesus-Sage doch nicht mit dem anderen identisch zu sein.

2) S. Eusebius' Chronik I, Sp. 20 und 22 der Ausgabe von SCHOENE.

3) Nach Exodus 19, 1 langen die Israeliten im dritten Monat nach ihrem Auszuge aus Aegypten »an (eben) diesem Tage« beim Sinai an. Ist »(eben) dieser Tag« der Monatstag des Auszugs, dann könnte, da der Auszug am 14ten des ersten Monats statthat, die Ankunft beim Sinai am 14ten des dritten Monats erfolgt sein.

2 + 1 + 6[1]) = 9 Tage darnach als ein zu den Göttern entrückt werdender Xisuthros zu Gott in die Wolke hineingeht (s. o. p. 148 f.). Im Frühling, nämlich den Andeutungen bei Lukas und Matthäus zufolge wohl noch am Abend nach seiner Auferstehung, oder doch bald darnach, nach der Apostelgeschichte aber 40 Tage später, verschwindet nun auch Jesus-Xisuthros oder fährt gen Himmel[2]). Drum könnte es denn scheinen, als ob der Zeitpunkt von Jesu Himmelfahrt noch im Zusammenhange mit der Ursage stände. Und Das ist auch durchaus möglich. Nur ist zu bedenken, dass sich zwei andere Stücke von Jesu Sintflutbergepisode im zweiten Teil der Jesus-Sage in Jerusalem und in Gethsemane, bezw. auf dem Oelberge, abspielen, also bereits mehr als 40 Tage vor Jesu Himmelfahrt wenigstens nach der Apostelgeschichte[3]). Indes könnte Das ja sekundär und eine Folge davon sein, dass das letzte Opfermahl des Xisuthros mit dem jüdischen Passahmahl zusammengelegt worden ist (o. p. 901 f.), oder davon, dass Jesus vielleicht zur Zeit des Passah-Festes sterben muss (o. p. 921 f.). Und jedenfalls legen die Synoptiker und die Apostelgeschichte die Geschehnisse von Jesu Sintflutbergepisode, soweit sie sie nach der Jahreszeit datieren, in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Ursage, in die Frühjahrszeit.

Aus unsern vorstehenden Ausführungen ergibt sich, dass sich die Jesus-Sage nach den Synoptikern in der Hauptsache aus zwei Stücken zusammensetzt, nämlich 1. einer verhältnismässig ziemlich vollständigen israelitischen *Gilgamesch*-Sage, die mit Jesu Tod, Auferstehung

1) S. Exodus 19, 10 ff.; 24, 4 und 16 ff.

2) Apostelgeschichte 1, 3 und 9.

3) Eine johanneische Parallele zur Szene auf dem Berge der Verklärung — die zu einer Sintflutbergepisode der Jesus-Sage gehört — fällt gar in das Laubhüttenfest im Herbst. Aber Das ist eine spezifisch johanneische Neuerung. S. dazu unten unter b.

und Himmelfahrt abschliesst, der aber u. A. auch eine *Chumbaba*-Episode fehlt, und 2. einem Stück einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, das den Hauptteil der Jesus-Sage anscheinend zwischen der Stater-Geschichte und Jesu Tod unterbricht, und mit einem Stück einer *Chumbaba*-Episode abschliesst, in das ein Reflex vor Allem des Stierabenteuers eingeschoben ist (o. p. 892 ff.). Mit dieser Art der Komposition hängt es anscheinend zusammen, dass Jesus seinen Tod in einer *Chumbaba*-Episode findet. Dieser Tod in einer *Chumbaba*-Episode im Schlussteil seiner Sage steht nun aber, wie wir sahen, durchaus nicht allein, vielmehr fanden sich verschiedene mehr oder weniger deutliche Analoga dazu in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen (o. p. 909 und p. 916 ff.). Aus diesen ergibt sich gewiss als fraglos, dass in allen altisraelitischen *Gilgamesch*-Sagen, in denen der *Gilgamesch* eines gewaltsamen Todes stirbt, Dies ursprünglich in einem Stück einer *Chumbaba*-Episode stattgefunden hat, das mitten aus der *Gilgamesch*-Sage herausgerissen und vor den Tod des *Gilgamesch* eingeschoben worden ist. Mithin ist der analoge Befund in der Jesus-Sage ganz unauffällig und anscheinend keine für sich stehende Neuerung. Und auch eine längere Reihe von einzelnen Zügen der *Chumbaba*-Episode im Schlussteil der Jesus-Sage — der Verrat, Jesu Gefangennahme etc. — kann an dieser Stelle nicht befremden. Zeigt doch die der Jesus-Sage so nahe stehende Elisa-Elias-Sage ein frappantes Gegenstück dazu an gleicher Stelle (o. p. 909 f.). Die Einordnung dieses ganzen Stücks der Jesus-Sage dürfte somit nicht etwa auf einer Sonderentwicklung innerhalb der Jesus-Sage beruhen.

Auch daran, dass in der Jesus-Sage noch andere Stücke der *Gilgamesch*-Sage anscheinend als ein Nachtrag hinter deren Gros auftreten, braucht man keinen Anstoss zu nehmen. Denn Dgl. findet sich ja auch sonst, so vor Allem in der Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 688 ff.). Aber auch die Tobit- und die Jonas-Sage bieten, wenigstens

dem Anscheine nach, Analoga: Tobias verlässt Ninive als seine Sintflutstadt (und begibt sich dann nach Medien als auf seinen Sintflutberg) nach der Rückkehr von seiner »Reise zu Xisuthros« (o. p. 786); und Jonas begibt sich als ein *Eabani*, der in die Wüste entweicht, aus Ninive heraus und geniesst den Schatten des *qīqājōn*-Gewächses ebenfalls nach der Rückkehr von seiner »Reise zu Xisuthros« (o. p. 809).

Die Jesus-Sage nach den Synoptikern — wie auch die nach Johannes — unterscheidet sich nun aber von allen anderen bisher erörterten *Gilgamesch*-Sagen dadurch, dass sie hinter dem Gros der Sage nicht nur einzelne Bruchstücke von ihr als Nachzügler bringt, sondern eine lange Reihe von Stücken der Sage in fast ungestörter ursprünglicher Reihenfolge. Ja — und Das gilt nicht nur ebenso gut, sondern erst recht von der Jesus-Sage nach Johannes — fast genau hinter einem Reflex des letzten Stücks der *Gilgamesch*-Sage hebt die Jesus-Sage noch einmal, und zwar mit einem Stück aus ihrem Anfangsteil, an, und läuft nun mit ungestörter Reihenfolge der einzelnen Sagenstücke weiter bis zum Ende einer *Chumbaba*-Episode, in die allerdings dem Anscheine nach das »Stierabenteuer« eingestellt ist, bezw. bis zu dem eines »Stierabenteuers«, dem dann anscheinend ein Stück der *Chumbaba*-Episode nachhinken würde. Dabei handelt es sich kaum in éinem Falle um wirkliche Dubletten, d. h. um fraglos ursprüngliche genaue Seitenstücke zu Episoden im ersten Teile der Jesus-Sage, sondern vielmehr jedenfalls so gut wie durchweg um Episoden, die Lücken in diesem ausfüllen und ihn ganz wesentlich vervollständigen. Wir müssen Dies ohne Weiteres erkennen, wenn wir diese Nachzügler nebst der Verklärungsszene dort in die Jesus-Sage einschieben, wo sie nach unsern obigen Ausführungen hineingehören[1]): Ankündigung und Geburt

1) In Antiqua ist, wie man sieht, vom Folgenden gedruckt, was davon zum Hauptteil der Jesus-Sage gehört, kursiv der grosse Einsatz, in

sowie Aufwachsen Johannis (o. p. 812 ff.), *Jesu Einzug in Jerusalem* (o. p. 895), Jesus wird von Johannes getauft (o. p. 818 ff.), *Jesus nach Bethanien und zurück nach Jerusalem, Verdorren des Feigenbaums* (o. p. 892 ff.), Jesus in die Wüste und zurück nach Nazareth (o. p. 826 ff.), *Jesus verkündet furchtbare Zeiten und das Kommen des Menschensohnes* (o. p. 896 f.), Jesus verkündet das Kommen des Gottes- und Himmelreichs (o. p. 844 ff.), Seesturm, Landung im Südosten des Sees Genezareth (o. p. 835 ff. und p. 841), Ertrinken der 2000 Schweine und Dämonen (o. p. 843), *Abendmahl, Jesus in Gethsemane vor seiner Gefangennahme* (o. p. 898 ff.), Verklärung Jesu auf dem hohen Berge (o. p. 880 ff.), *Jesus vor dem hohen Rat* (o. p. 910 ff.), [Jesu Gefangennahme (o. p. 903 ff.)], [Jesu Kreuzigung (o. p. 917 ff.)], Jesu Tod (o. p. 922). Aus dieser Uebersicht erkennt man in der Tat unmittelbar, dass das zweite Stück der Jesus-Sage nur solche Stücke enthält, die in der ersten Hälfte des Hauptteils fehlen.

Es erhebt sich nun die Frage: Warum steht der Einsatz nicht mehr an seiner alten Stelle?

Da ist nun zunächst hervorzuheben, dass er hinter und vor je einem Stück einer, nämlich in einer *Chumbaba*-Episode, oder mit einer solchen abbricht. Da nun aber die Einordnung dieser Stücke (Gefangennahme und Kreuzigung Jesu) an ihrer neuen Stelle nicht auf einer Sonderentwicklung innerhalb der Jesus-Sage zu beruhen braucht (weil sie nämlich in anderen Sagen genaueste Parallelen hat; s. o. p. 909 und p. 916 ff.), so dürften sich die Stücke gewiss bereits an ihrer neuen Stelle befunden haben, als der ihnen jetzt vorhergehende Einsatz seinen neuen Platz erhielt (o. p. 932). Dieser Einsatz wäre also vor eine *Chumbaba*-Episode eingeschoben worden. Es muss darum auffallen, dass dessen einzelne Stücke, also der ganze Einsatz, ab-

---

Fraktur der Einsatz in Markus 9; eingeklammert ist Solches, von dem es vorderhand noch ungewiss erscheinen mag, ob es zu dem grossen Einsatz gehört, oder nicht.

gesehen von der Episode vor dem hohen Rat, einmal vor, und dabei das letzte Stück dieses Einsatzes unmittelbar vor einer *Chumbaba*-Episode gestanden hat. Denn Jesus ist ja in Gethsemane unmittelbar vor seiner Gefangennahme, also in dem letzten Stück des ganzen Einsatzes abgesehn von der Episode vor dem hohen Rat, ein Xisuthros in einem Stück einer Sintflutepisode, und der eigentliche Platz einer Sintflutepisode ist ja unmittelbar vor einer *Chumbaba*-Episode. Nun aber lassen fast alle anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, die überhaupt noch einen Reflex der *Chumbaba*-Episode haben, an deren alter Stelle — nämlich hinter einem Reflex der Sintflut — einen glücklichen *Chumbaba*-Kampf erkennen. Obwohl demnach die Jesus-Sage nach den Synoptikern nichts Derartiges aufweist (s. o. p. 850), muss sie es doch einmal gehabt haben, also etwa einen erfolgreichen Zug oder eine solche Reise nach Jerusalem, Jesu *Chumbaba*-Stadt (s. o. p. 908). Und in der Tat findet sich Derartiges im Johannes-Evangelium (s. dazu unten)! Man wird daher zu der Annahme gedrängt, dass der zweite, aus der ersten Hälfte einer *Gilgamesch*-Sage stammende Teil der Jesus-Sage sich déshalb im wesentlichen vor einer *Chumbaba*-Geschichte befindet, die mit Jesu Tode abschliesst, weil er sich einst vor einem »glücklichen *Chumbaba*-Kampf« in der ersten Hälfte der Jesus-Sage befand.

Damit ist nun freilich nur gesagt, warum der Einsatz grade dort steht, wo er jetzt steht, jedoch nicht, warum er aus seiner alten Stelle, oder vielmehr, warum seine Komponenten aus ihren alten Stellen herausgerissen sind. Die Verpflanzung des Einsatzes ist aber deshalb besonders auffällig, weil dessen Einzelstücke ganz verschiedenen Stellen entnommen, dabei aber in ihrer alten Reihenfolge geblieben sind. Dieser Umstand liesse sich anscheinend mit der Annahme erklären, dass der Einsatz garnicht aus unsrer Jesus-Sage stammt, sondern aus einer

anderen, uns unbekannten, die in ihrem ersten Teile vollständiger als unsre Jesus-Sage war, dass also der Einsatz Ergänzungen nach dieser vollständigeren Sage darstellt. Indes hält es, genau besehen, schwer, Dgl. für möglich zu halten. Denn wenn es geschehen konnte, dass man eine im Volk lebendige Sage nach einer vollständigeren durch einen Nachtrag ergänzte, warum ersetzte man dann nicht einfach diese unvollständige Sage durch die vollständigere? Es wird deshalb wohl das Natürlichste sein, in dem Einsatz Urbestandteile eben unsrer Jesus-Sage zu sehn. Und dafür lässt sich nun ein ganz genaues Analogon in's Feld führen: Johannes 21, an neuer Stelle, besteht aus mehreren, verschiedenen Stellen entnommenen, Stücken der Jesus-Sage, mit wesentlich alter Reihenfolge; dass aber diese Stücke nicht grade Stücke der johanneischen Sage seien, zu einer solchen Annahme liegt auch nicht der geringste Grund vor (s. unten).

Ausser den Stücken, die nach unseren obigen Ausführungen einmal vor dem ersten Teil einer *Chumbaba*-Episode gestanden haben sollen, ist nun auch noch eine Episode entwurzelt und in den Schlussteil der Jesus-Sage verpflanzt worden, deren Platz einmal jedenfalls fast unmittelbar hinter dieser *Chumbaba*-Episode gewesen ist, nämlich ein Reflex des Stierabenteuers, Jesu Verhör vor dem hohen Rat mit Zubehör. Dessen alter Platz allein lässt es begreiflich erscheinen, dass er an der Verpflanzung teilgenommen hat. Dazu kommt aber noch dessen Inhalt. In diesem Reflex wird ja Jemand vor den hohen Rat geführt, angeklagt, verurteilt und geschlagen, und ward einmal getötet (o. p 910 ff.), in dem zweiten Stück einer *Chumbaba*-Episode aber im Schlussteil der Sage wird Jesus von einer bewaffneten Schar weggeführt, verurteilt und hingerichtet (o. p. 903 ff. u. p. 916 f.). Wie leicht konnte es da geschehen, dass die erste Episode einer Verschmelzung mit der zweiten zustrebte, und darum auch noch aus der ersten Hälfte der Jesus-Sage herausgerissen und in die *Chumbaba*-Episode in deren Schlussteil eingestellt wurde?

Es wäre nun nur begreiflich, wenn die Ueberpflanzung des ganzen in Rede stehenden Teils der Jesus-Sage sich noch an Widersprüchen und Unstimmigkeiten zwischen ihm und seiner neuen Umgebung bemerkbar machte. Und in der Tat fehlen solche anscheinend nicht. Die Synoptiker lassen Jesus in dem verpflanzten Stück der Sage das Abendmahl mit seinen 12 Jüngern zusammen einnehmen, dieselben Synoptiker aber bald darnach in dem Hauptteil der Sage an alter Stelle Judas, einen von den 12, von Häschern begleitet, Jesus aufsuchen, ohne aber auch zu berichten, dass er sich vorher von Jesus und seinen Jüngern entfernt habe. Der vierte Evangelist versäumt Das nun allerdings nicht. Er lässt Judas vorher vom Mahle weggehn[1]), und scheint somit genauer, als die drei Synoptiker, zu berichten. Aber warum schweigen sich alle drei Synoptiker über einen Punkt aus, der doch gewiss nicht unwichtig war? Wie nun, wenn sie ehrlich genug gewesen wären, zu schweigen, weil sie eben Nichts wussten, Nichts davon wussten, dass Judas grade das Mahl verliess, ehe er mit den Häschern daherkam? Wie, wenn die Synoptiker deshalb Nichts von einem Fortgehn des Judas grade vom Mahle berichteten, weil es ein Xisuthros-Mahl ist, von dem sich ursprünglich kein Judas zu entfernen hatte, Dieser aber gleichwohl nach dem Mahle mit Häschern daherkommen muss, als der Verräter in einer *Chumbaba*-Episode? Wie also, wenn déshalb nicht erzählt würde, dass Judas das Mahl verlässt, doch aber, dass er nach dem Mahle daherkommt, weil das Abendmahl und die Gefangennahme ursprünglich an ganz verschiedenen Stellen der Sage gestanden haben?[2]).

---

1) Johannes 13, 30.

2) Man vergleiche hiermit JOH. WEISS, l. c., p. 292, der aus dem o. erörterten Tatbestande darauf schliesst, dass der Evangelist zwei Berichte neben einander gestellt habe, die ursprünglich nicht auf einander berechnet gewesen seien, und meint, dass Johannes die dadurch entstandene Unstimmigkeit beseitigt habe!

Bemerkenswerter ist eine andere Unebenheit, die durch den Einschub hervorgerufen worden ist, eine Unebenheit, die auch durch harmonistische Versuche von Ueberlieferern nicht hat ausgeglättet werden können. Jesus steht vor dem hohen Rat und wird von ihm verurteilt als Einer, der Gott gelästert hat (o. p. 910), steht aber vor Pilatus und wird von ihm verurteilt und dann hingerichtet als ein König und politischer Gegner (o. p. 916 f.). Ersteres musste nun natürlich mit Letzterem ausgeglichen werden; und Das erreichte man ohne weitere Skrupel in dieser Weise: Der Umstand, dass Jesus sich als Das ausgab, was er kraft seiner Sage ist, nämlich ein König, der Umstand, dass er sich speziell für den Messias ausgab, was er in Jerusalem vielleicht nicht mehr kraft der *Gilgamesch*-Sage von ihm ist, ward durch einen Gewaltakt, aber ohne Berechtigung[1]), zu einer Gotteslästerung gestempelt, und nun Jesus wegen dieser Gotteslästerung von dem hohen Rat verurteilt und vor Pilatus' Richterstuhl gebracht. Eine Folge hiervon war dann, dass das Zeugnis der falschen Zeugen, das den wegen Gotteslästerung unter Anklage Stehenden eigentlich hätte zu Fall bringen müssen (o. p. 911 f.), unwirksam gemacht und zu einer Arabeske wurde (o. p. 910): Die falschen Zeugen können ihn nicht zu Fall bringen, weil er als ein König *Gilgamesch* verurteilt werden und sterben muss. Dabei mag dann (s. o. p. 920) die Kreuzigung Jesu ursprünglich auch, oder nur, die Strafe für die alte Gotteslästerung der Sage gewesen sein, und eine andere Art der Tötung verdrängt haben, auf die Jesus einmal als ein *Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode und durch sein *Chumbaba*-Volk um's Leben gekommen wäre. Doch s. o. p. 918[2]) und 920. Man

---

1) S. Brandt, l. c., p. 62 ff., aber auch Joh. Weiss, l. c., p. 318 f.

2) Zur Kreuzigung als einer Strafe für Hochverrat und Anstiftung zu Aufruhr nach römischem Recht s. übrigens Pauly-Wissowa's Real-Encyclopädie IV, Sp. 1730.

sieht, es ist ein auf den ersten Blick ganz erträglich erscheinendes Resultat erzielt worden. Aber ganz ist der Ausgleich nicht gelungen, und durch die Unstimmigkeit verrät sich noch der Einschub.

Das Eindringen einer Reihe von Episoden aus der ersten Hälfte der Jesus-Sage in deren Schlussteil, und speziell in deren in und bei Jerusalem sich abspielende *Chumbaba*-Episode, hat nun auch noch als eine bedeutsame Folge gezeitigt, dass diese Episoden ihren Schauplatz gewechselt haben und jetzt insgesamt ebenfalls in und bei Jerusalem spielen. Denn es wäre ohne jede Analogie, wenn etwa Jesus-*Gilgamesch* aus Sebulon von Anfang an als ein in die *Gilgamesch*-Stadt Erech einziehender *Eabani* in Jerusalem eingezogen (s. o. p. 895), als ein aus der *Gilgamesch*-Stadt Erech in die Wüste entweichender *Eabani* von Jerusalem nach Bethanien gegangen wäre (s. o. p. 892 ff.), wenn er von Anfang an als ein Xisuthros vor der ersten Plage in Jerusalem seine apokalyptische Rede gehalten (s. o. p. 895 ff.), als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge ein letztes Mahl mit seinen Jüngern in Jerusalem gegessen hätte und nach Gethsemane oder auf den Oelberg bei Jerusalem gegangen (s. o. p. 898 ff.), und als ein *Gilgamesch-Ischullānu* in Jerusalem der Gotteslästerung beschuldigt, deshalb verurteilt und geschlagen worden wäre (s. o. p. 910 ff.).

---

b) Nach dem Mythographen »Johannes«.

Wie Markus und Lukas, in Uebereinstimmung mit alttestamentlichen Parallelen (o. p. 811 ff.), so fängt Johannes seine Geschichtserzählung mit der von Johannes-*Eabani* an. Er ist es, der den Täufer in Bethanien[1]) östlich vom Jordan verweilen lässt, als Jesus zu ihm kommt[2]), zu ihm kommt als ein *Gilgamesch*, der zum ersten Mal mit *Eabani* zusammentrifft (o. p. 819 f.). Der Aufenthalt östlich vom Jordan ist aber, wie wir schon andeuteten (o. p. 811), vielleicht bemerkenswert, weil nämlich auch Elias-*Eabani* an entsprechender Stelle der Sage östlich vom Jordan weilt.

Zu Johannes kommt Jesus am Tage, nachdem Jener auf sein Kommen nach ihm hingewiesen hat[3]). Ein derartiger prophetischer Hinweis des Täufers bei den Synoptikern dürfte in Träumen von *Eabani* wurzeln, die *Gilgamesch* eines Nachts hat, und die ihm seine Mutter auf *Eabani* deutet (o. p. 821 f.). Vermutlich am Tage darauf, d. h. an dem dieser Nacht folgenden Tage aber kommt *Eabani* zu ihm, und jedenfalls gelangt an entsprechender Stelle der Sage Saul-*Gilgamesch* zu Samuel-*Eabani* am Tage, nachdem Gott ihm Saul's Ankunft bei ihm, wohl im Traume, angekündigt hat (o. p. 406 und p. 822). Johannes hat hier also vielleicht zum ersten, oder gar schon zum zweiten Male, eine Angabe, die den Synoptikern verloren gegangen ist. Nur vielleicht. Denn eine Zeitangabe wie »am folgenden Tage« wird grade im Johannes-Evangelium noch mehrfach gemacht, ohne dass sie aus der Ursage stammte[4]).

1) Eine andere Lesart ist Bethabara.

2) Johannes 1, 28; vgl. Johannes 3, 26 und 10, 40.

3) Johannes 1, 26 ff. 4) S. Johannes 1, 35 und 43, 6, 22 und 12, 12.

Jedenfalls aber erzählt auch der vierte Evangelist davon, dass Jesus zu dem Täufer kommt, im unmittelbaren Anschluss daran, dass Dieser sein »Kommen« vorhersagt. Es ist also klar, dass diese Begegnung Jesu mit Johannes dieselbe ist, wie die éine Begegnung, nämlich die bei Jesu Taufe, nach den drei Synoptikern. Und wenn darum Jesus dem Johannes-Evangelium zufolge nach der Begegnung mit Johannes nach Galiläa zieht[1]), so scheint es klar, dass diese Reise jedenfalls áuch der Rückkehr Jesu in seine Heimat nach seiner »Wüstenflucht« entspricht, der Rückkehr, die nach o. p. 834 f. aus *Eabani*'s Rückkehr aus der Wüste entstanden ist. Zwischen Jesu Begegnung mit Johannes vor seiner Taufe und seiner Rückkehr nach Galiläa hat nun die synoptische Tradition die Taufe Jesu und seine »Wüstenflucht«, die johanneische Tradition aber zwischen den entsprechenden Geschehnissen (s. o. p. 940 f.) nur eine Spur von der Taufe[2]) und gar keine von einer Wüstenflucht. Dafür aber vielleicht eine Einzelheit, die der synoptischen Tradition abhanden gekommen ist: Nach dem Schema müsste Jesus als ein *Gilgamesch* mit Johannes als seinem *Eabani* nach seiner Wüstenreise zum zweiten Mal zusammentreffen (vgl. zuletzt o. p. 590), und darnach vorläufig mit ihm zusammenbleiben, tut Das aber nach den drei ersten Evangelien nicht, insofern diese ihn nach der Wüstenreise allein nach Galiläa zurückkehren lassen, ohne dass er nun etwa dórt mit Johannes zusammenträfe (o. p. 834 f.). Der vierte Evangelist jedoch lässt Jesus noch ein zweites Mal, nämlich vor seiner Rückkehr nach Galiläa, und zwar am Tage nach der ersten Begegnung mit dem Täufer, in Dessen Nähe kommen; und nun erwirbt Jesus seine ersten fünf Jünger[3]), während die Synoptiker Jesus

---

1) S. Johannes 1, 43 und 2, 1. 2) Johannes 1, 32.

3) Johannes 1, 35 ff. Zur Berufung von grade fünf Jüngern vgl. die Buddha-Sage. S. dazu Band II und vorläufig OLDENBERG, *Buddha*[4], p. 144 f. sowie VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, p. 56. Da die fünf Jünger von Jesus an einer Stelle in seiner

seine ersten Jünger erst nach seiner Rückkehr nach Galiläa gewinnen lassen[1]). Folglich dürfte in Jesus-*Gilgamesch*'s zweiter Begegnung mit Johannes-*Eabani* die zweite *Gilgamesch*'s mit *Eabani* erhalten sein.

Diese zweite Begegnung hat sich nun, was sich wenigstens in mehreren israelitischen *Gilgamesch*-Sagen deutlich zeigt, durch Verquickung mit dem Schlangen- und Löwen-Mythus in eigenartiger Weise entwickelt. Samuel-*Eabani* und Elias-*Eabani* sind in je einem Reflex von ihr auch zu einem *Bēl* geworden, und Saul-*Gilgamesch* und Elisa-*Gilgamesch* auch zu einem göttlichen Löwentöter, der *Bēl*'s Herrschaft übernehmen soll. Darum lost in dem einen Reflex Samuel den Saul zum Könige und zu seinem Nachfolger aus, und darum macht in dem anderen Elias den Elisa zu seinem Nachfolger (o. p. 590 ff.). Von Dgl. weiss nun aber auch noch die Jesus-Sage nach dem vierten Evangelisten: Als Jesus-*Gilgamesch* zum zweiten Male in die Nähe seines *Eabani*, des Täufers, kommt, macht Dieser ihn zwar nicht zu seinem Nachfolger, überträgt er ihm aber doch implicite sein Amt, indem er es geschehen lässt, dass zwei seiner Jünger, denen er Jesus als das »Lamm Gottes« bezeichnet, ihn verlassen und Jesus nachfolgen[2]). Und später erklärt Johannes selbst seinen Jüngern, dass Jesus zunehmen, er aber abnehmen müsse[3]). Hierzu dürfte, oder könnte doch wenigstens, auch noch Folgendes zu ziehen sein: 1., dass, nach den Synoptikern, und ähnlich nach dem vierten Evangelium[4]), der Täufer Jesus den nach ihm Kommenden nennt,

---

Sage gewonnen werden, die unmittelbar hinter der Stelle für Jesu Wüstenflucht liegt, Buddha aber seine ersten fünf Jünger unmittelbar hinter seiner Wüstenfluchtepisode erwirbt, so steht die Buddha-Sage abermals in vollkommener Uebereinstimmung mit der Jesus-Sage! Vgl. o. p. 827 f., p. 830 Anm. 2, p. 891 Anm. 5, p. 833 Anm. 2 und p. 894 Anm. 1.

1) Markus 1, 16 ff.; Matthäus 4, 18 ff.; Lukas 5, 11.

2) Johannes 1, 35 ff. 3) Johannes 3, 30.

4) Johannes 1, 26 f. und 3, 28.

der stärker sei, als ér (vgl. aber oben p. 821 f.), und 2., dass Johannes nach den zwei ersten Synoptikern grade um díe Zeit in's Gefängnis geworfen wird, also zu wirken aufhört, zu der Jesus als der Löwentöter und König im Himmelreich auftritt (o. p. 856 f. und p. 844 ff.).

Unter allen Umständen lässt jedoch das Johannes-Evangelium Jesus-*Gilgamesch* als den Nachfolger Johannes-*Eabani*'s erscheinen. Da nun aber der israelitische *Gilgamesch* der Nachfolger des *Eabani* ist als ein Vertreter des göttlichen Löwentöters, dem *Bēl* die Weltherrschaft übergibt (s. o. p. 942), so spiegelt sich im Johannes-Evangelium wenigstens in diesem Verhältnis Jesu zu Johannes fraglos das Ereignis wieder, das die Folge des siegreichen Löwenkampfes ist, und damit also der Mythus von der ersten Plage. Aber auch noch in anderen Zügen: Einer der oben erwähnten ersten fünf Jünger Jesu erkennt alsbald Jesus als den Messias, d. i. den »Gesalbten«, und am folgenden Tage (?) erkennt ein anderer von ihnen Jesus als den Sohn Gottes und den König von Israel an, ohne dass Dieser etwa Einspruch dagegen erhöbe oder ihm auch nur seine Ueberzeugung geheim zu halten geböte; vielmehr bestärkt er ihn in seinem Glauben[1]). Nun schliesst sich die Berufung der ersten Jünger Jesu nach Markus und Matthäus unmittelbar an die Verkündigung des Gottes- und Himmelreichs durch Jesus an[2]), und diese soll zum Mythus von der ersten Plage gehören, dem Mythus, der in die Uebernahme der Weltherrschaft durch den Löwentöter ausklingt (s. o. p. 844 ff.). Folglich wird Jesus nach dem vierten Evangelium vermutlich an dér Stelle seiner Sage als Gesalbter und König von Israel, sowie als Sohn Gottes anerkannt, und gibt er selbst zu, ein solcher göttlicher König zu sein, an der ihm als dem, sei es im Himmel wohnenden, sei es vom Himmel gekommenen Gotte *Tischchu*,

---

1) Johannes 1, 41 und 49 ff.

2) Markus 1, 16 ff.; Matthäus 4, 18 ff.; vgl. Lukas 4, 43 f. und 5, 1 ff.

dem »Gewaschenen«, sei es die Königsherrschaft verheissen, sei es verliehen werden müsste! Durch das Johannes-Evangelium scheint somit bestätigt zu werden, was wir o. p. 846 und p. 897 erschliessen mussten, dass nämlich die Jesus-Sage von Anfang an Jesus selbst als den König im Gottesreich betrachtet, und dabei wenigstens ursprünglich angenommen hat, dass dessen Verwirklichung unmittelbar nach seinem ersten öffentlichen Auftreten bevorstehe. Und wenn die Synoptiker Jesus seine Messianität zunächst »verhüllen«, ja ihn sich erst kurz vor seinem Tode öffentlich als Messias bezeichnen lassen, so hat, wie man sieht, das Johannes-Evangelium ihnen gegenüber in einem wichtigen Punkte den Vorzug grösserer Ursprünglichkeit[1]).

Die Berufung und die Nachfolge der ersten Jünger stellt sich so als ein Zubehör des Mythus vom Löwenkampf heraus: diese Jünger sind als von Jesus Berufene (vgl. o. p. 839 f.) wohl eigentlich Helfer und Krieger des israelitischen Löwentöters in seinem Löwenkampf, entsprechen also wohl z. B. den zwölf Stämmen Israel's, die Saul zum Kampfe gegen die Ammoniter, sein Schlangen- und -Löwen-Volk, aufruft, und die dem Rufe Folge leisten[2]) (s. o. p. 420 f. und vgl. p. 862 f.). Das zeitigt nun wohl eine weitere Erkenntnis. In einer Reihe von alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen wird, in Uebereinstimmung mit dem Original, hervorgehoben, dass der Löwentöter — Moses-, Saul-, Elisa- und Gideon-*Gilgamesch* — mitten aus seiner Berufstätigkeit heraus in den Löwenkampf zieht (o. p. 713). Etwas Aehnliches wird auch in der Jesus-Sage berichtet, freilich nicht von Jesus-*Gilgamesch*, sondern von seinen ersten Jüngern: die vier Lieblingsjünger Jesu verlassen, von Jesus gerufen und berufen, alsbald ihr Fischergewerbe und folgen Jesus nach[3]). Da die Berufung der

1) Der entgegengesetzten Meinnng ist z. B. WENDT (s. l. c., p. 16 ff.), ebenso auch WREDE (s. l. c., p. 204). 2) I Sam. 11, 7.

3) Markus 1, 16 ff.; Matthäus 4, 18 ff.; vgl. Lukas 5, 1 ff.

ersten Jünger auch zu Jesu Löwen-Kampf gehört (o. p. 944), so scheint demnach dies Motiv ursprünglich mit einer Berufung Jesu selbst, bezw. eines Vorgängers von ihm in seiner Sage, verknüpft gewesen und auf die Jünger übertragen worden zu sein.

»Am dritten Tage« (nämlich nach der Berufung des Jüngers, der Jesus als Sohn Gottes und König von Israel anerkennt?) ist Jesus dann nach dem vierten Evangelisten in Galiläa angelangt und vollbringt jetzt in Kana in Galiläa sein erstes Wunder, nämlich das bekannte Weinwunder[1]). Es scheint nun kein zufälliges Zusammentreffen zu sein, dass die Elias-Legende den Elias als sein erstes Wunder, zwar kein Wein-, doch aber wenigstens auch ein Wunder mit einer Flüssigkeit, nämlich ein Oelwunder, tun lässt (o. p. 615): Jesus lässt, bei Jemandem zu Gaste geladen, als der Wein alle geworden ist, Mengen von Wasser zu ebenso viel Wein, Elias als Gast einer Witwe, nachdem deren Oel (und Mehl) fast alle geworden ist, ein wenig Oel zu viel Oel (und ein wenig Mehl zu viel Mehl) werden.

Bei der Hochzeit zu Kana ist Jesu Mutter zugegen, und diese Frau macht Jesus, der nachher das Wunder tut, darauf aufmerksam, dass der Wein alle ist. In ähnlicher Weise erfährt nun Elias von einer Frau, dass sie nur noch wenig Oel hat, und mehrt dann dieses Oel durch ein Wunder. Da haben wir einen weiteren, wenn auch verhältnismässig unwichtigen Berührungspunkt zwischen den beiden Wundern. Nun ist aber die Witwe in Sarepta 1. die Hierodule des Epos, 2. aber die Mutter des *Gilgamesch* (o. p. 580 f., p. 583 f. und p. 586); Jesus-*Gilgamesch*'s Mutter aber, die ihr zu entsprechen scheint, ist 1. eben die Mutter eines *Gilgamesch*, und heisst 2. Maria, nämlich ebenso, wie die Hierodule der Jesus-Sage (s. dazu unten)! Sind das Zufälligkeiten? Wir müssen auf eine Erörterung

1) Johannes 2.

darüber verzichten, da wir es hier mit ziemlich komplizierten Dingen zu tun haben und kein auch nur einigermaassen sicheres Resultat erzielen können.

Oben p. 657 stellten wir es nun als möglich hin, dass die Prophetenjünger- oder Prophetenwitwe und die Witwe in Sarepta in der Elisa-Elias-Sage ihren Platz mit einander getauscht hätten. Wäre Das auch mit den für sie gewirkten Wundern der Fall, wäre also im Anfang der Elisa-Elias-Sage ursprünglich des Oelwunder im Hause der Prophetenwitwe erzählt worden, dann hätte dort einmal eine Wundergeschichte gestanden, die einer im Anfangsteil der Jesus-Sage nach Johannes erzählten noch ähnlicher, wie das Elias-Wunder in Sarepta, ist: Elisa befiehlt der Prophetenwitwe, sie mit ihren Söhnen solle eine Anzahl geborgter Gefässe mit dem wenigen Oel, das sie noch hat, voll machen, und Dies geschieht[1]); in Kana aber füllen auf Jesu Befehl Diener sechs Krüge mit Wasser, das dann zu Wein wird.

Trotz alle Dem ist aber eine Identifizierung der beiden Wunder nicht ohne Schwierigkeiten. Einmal nämlich kehrt das reichliche Oel der Witwen möglicher Weise als das reichliche Oel wieder, mit dem Maria, die Schwester der Martha, Jesus salbt (s. dazu unten). Und zweitens steht das Weinwunder in Kana anscheinend nicht genau an derselben Stelle der Sage, wie das Oelwunder in Sarepta. Denn die Stelle dieses Wunders entspricht einem Zeitpunkt vor *Eabani*'s erster Ankunft in Erech (o. p. 582 f.), die des Weinwunders aber einem Zeitpunkt nach *Eabani*'s Rückkehr von seiner Wüstenflucht (s. o. p. 941 u. 945), und dieses Weinwunder wird auch noch hinter einem Reflex des Mythus von der ersten Plage erzählt (s. o. p. 942 ff.).

Allein diese Differenz lässt sich ja mit dem Hinweis darauf heben, dass Elias' Wunder in Sarepta zur Zeit der Hungersnot getan wird, deren richtiger Platz hinter

1) II Kön. 4, 4 f.

einem Reflex der Rückkehr des *Eabani* aus der Wüste und einem des Mythus von der ersten Plage ist (o. p. 613 ff.). Also könnten Elias' und Jesu Wunder eigentlich in dieselbe Zeit, nämlich in die einer vorsintflutlichen Hungerplage hineingehören, und dann wären sie sicher Gegenstücke zu einander. Aber dann wäre (gegen o. p. 615) Elias' Hierodule ursprünglich nicht an dem Wunder beteiligt gewesen, und erschiene darum als lediglich zufällig ein Berührungspunkt zwischen den beiden Wundergeschichten, auf den wir oben p. 945 aufmerksam machten.

Indes unter allen Umständen bleibt als eine zu beachtende Tatsache bestehn, dass Elias, als Substitut für Elisa-*Gilgamesch* (o. p. 593 ff.), und Jesus-*Gilgamesch* Beide im Anfangsstück einer Sage von ihnen als Gäste, nachdem eine Frau ihnen von einem eingetretenen Mangel Mitteilung gemacht hat, dem Mangel dadurch abhelfen, das sie durch ein Wunder reichliche Mengen einer wertvollen geniessbaren Flüssigkeit schaffen, und zwar durch ihr erstes Wunder[1]).

Darnach kommt Jesus nach Kapernaum[2]), durchaus Dem entsprechend, dass er nach den Synoptikern, nach dem Aufenthalt in der Wüste in seine Heimat zurückgekehrt, — als ein Xisuthros — nach Kapernaum kommt und sich hier niederlässt (s. o. p. 840)[3]). An diesen Aufenthalt schliesst sich, wie wir sahen (o. p. 835 ff.), ein Reflex der Sintflut an. Diesen oder eine damit verwandte Erzählung bringt Johannes nicht, vielmehr zieht Jesus nach ihm, aber gegen die Synoptiker, von Kapernaum nach Jerusalem[4]).

1) JÜLICHER (l. c., p. 256; [3 und 4], p. 330) sieht u. A. auch in der Kana-Geschichte lediglich eine stark gesteigerte, bezw. künstlich potenzierte, synoptische Wundergeschichte. Aber welche synoptische Geschichte meint er denn? Doch nicht eine der Speisungsgeschichten? 2) Johannes 2, 12.

3) Es liegt also auch deshalb kein Grund vor, Johannes 2, 12 auf Matthäus 4, 13 zurückzuführen, wie WERNLE, *Synoptische Frage*, p. 237, meint. Dass Jesu Kommen nach Kapernaum zum alten Bestande der johanneischen Sage gehört, zeigt zudem eine Dublette. S. dazu u. p. 954 f.

4) Johannes 2, 13 ff.

Allein diese Reise füllt an der Stelle, an der sie erzählt wird, genau eine Lücke aus, die wir bei den Synoptikern festgestellt haben (s. o. p. 850). Denn sie erfolgt, wie aus o. p. 941 u. 945 zu ersehen ist, nach einem Reflex der Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste, und in Kapitel 4 werden wir bei Johannes einen Reflex der *Ischtar*-Episode erkennen; zwischen diesen beiden Reflexen ist aber ein »Kampf, bezw. Zug und Kampf gegen *Chumbaba*« am Platz, und Jerusalem ist nach oben p. 908 Jesu *Chumbaba*-Stadt. Folglich dürfte Jesu erste Reise nach Jerusalem einen ersten, und zwar, da Jesu letzte Reise nach Jerusalem ein unglücklicher *Chumbaba*-Kampf ist, einen glücklichen *Chumbaba*-Kampf repräsentieren (s. o. p. 738 f.), also einen alten und integrierenden Bestandteil der Jesus-Sage bilden[1]). Wenn nun die Synoptiker diese Reise gänzlich vermissen lassen, so scheint der Grund davon auf der Hand zu liegen: Sie ist einfach mit Jesu Todesreise nach Jerusalem identifiziert worden.

In die Zeit des ersten Aufenthalts in Jerusalem setzt Johannes die Tempelreinigung durch Jesus[2]), bekanntlich im Widerspruch mit den Synoptikern, die sie in die Zeit von Jesu jerusalemer Aufenthalt vor seinem Tode legen[3]). Auf die Kontroversen über diesen Widerspruch und die Versuche, sei es Johannes, sei es die Synoptiker in's Unrecht zu setzen[4]), lasse ich mich nicht ein. Mir persönlich scheint aus den Evangelien allein nur gefolgert werden

---

1) Gegen z. B. DAV. FR. STRAUSS (*Leben Jesu*[1], p. 244 ff.), oder WERNLE (*Synoptische Frage*, p. 255), dem zufolge Jesu wiederholte Reisen nach Jerusalem zu Boden fallen, da in allem Uebrigen die johanneische Tradition keinen Anhalt habe! Andererseits spricht sich z. B. WENDT (l. c., p. 8 ff.) bezüglich der jerusalemer Reisen Jesu nach Johannes zu Gunsten der johanneischen Darstellung aus.

2) Johannes 2, 14 ff.

3) Markus 11, 15 ff.; Matthäus 21, 12 f.; Lukas 19, 45 f.

4) Für Johannes nimmt z. B. Partei JOH. WEISS, l. c., p. 268 f., für die Synoptiker z. B. JÜLICHER, l. c., p. 257, oder WENDT, l. c., p. 10. Vgl. WERNLE, l. c., p. 239 f.

zu können, dass Johannes im Rechte ist; deshalb im Rechte ist, weil die Synoptiker, die nur einen jerusalemer Aufenthalt kennen, garnicht anders konnten, als die Tempelreinigung in dessen Zeit legen, Johannes aber die Wahl hatte; weil ihre Chronologie, falls unrichtig, keine unmotivierte Verschiebung zeigen würde, wohl aber, falls die Tempelreinigung eigentlich zum letzten Aufenthalt gehörte, die Chronologie des Johannes[1]). Eine solche Erwägung scheint nun durch die Parallelsagen begünstigt zu werden. Denn diese lassen ja (s. o. p. 948 und p. 738 f.) in Jesu erstem jerusalemer Aufenthalt, im Gegensatz zu seinem letzten, einen Aufenthalt des Siegers und Eroberers in einem *Chumbaba*-Kampf erkennen, und zu einem solchen passt die Tempelreinigung. Andrerseits ist Jesus bei seiner Tempelreinigung in den synoptischen Evangelien ein eben[2]) aus der Wüste nach Erech gekommener *Eabani* (s. o. p. 895), und hält es schwer, in der Zeit unmittelbar nach Dessen Einzug in Erech Etwas wie eine Tempelreinigung unterzubringen. Geht also diese in der Jesus-Sage irgendwie auf die Ursage zurück, dann scheint Johannis Einordnung die richtige zu sein.

Von Jerusalem begibt sich Jesus »in das jüdische Land«, und zu dieser Zeit tauft Johannes noch und ist noch nicht in's Gefängnis geworfen worden[3]). Das widerspricht anscheinend durchaus der Angabe der ersten zwei Synoptiker, wonach Johannes bereits gefangen sitzt, als Jesus aus der Wüste zurück- und wieder nach Galiläa heimkehrt (s. o. p. 856). Denn nach dem Evangelisten Johannes ist ja Jesus zu der Zeit, zu welcher Johannes der

1) Vgl. Joh. Weiss, l. c., p. 268.

2) Markus (11, 11 ff.) lässt ihn allerdings vor der Tempelreinigung nach Bethanien gehn und gleich nach der Tempelreinigung gewiss noch einmal. Diese beiden Gänge nach Bethanien gehören aber nach oben p. 894 f. auf's engste zusammen, und bilden ein Stück von Jesu Wüstenfluchtepisode. Ist also Jesu Tempelreinigung eben so alt, wie seine zwei Gänge nach Bethanien, so ist deren Einschiebung zwischen diese beiden, also hinter den ersten Gang, sekundär.

3) Johannes 3, 22 ff.

Täufer noch tauft, bereits in Kapernaum in Galiläa, seiner Sintflutstadt, ja bereits in seiner *Chumbaba*-Stadt Jerusalem gewesen (o. p. 947 und p. 947 ff.), wird also Johannes der Täufer anscheinend nicht nur erst nach einem Reflex von *Eabani*'s Rückkehr aus der Wüste, sondern gar erst nach einem Reflex des einen Teils der *Chumbaba*-Episode gefangen gesetzt. Und Das entspräche ja der Ursage. Denn Johannis Gefangennahme erfolgt wegen seiner Tadelrede gegen Herodes Antipas, und diese geht nach o. p. 851 f. auf die *Ischtar*-Episode zurück, welche ihren Platz hinter der *Chumbaba*-Episode hat. Während uns also die Synoptiker den terminus ad quem für Johannes-*Eabani*'s Tod liefern (o. p. 857 f.), lässt uns der vierte Evangelist einen terminus a quo für seine Tadelrede und seine Einkerkerung erkennen, und zwar einen terminus, der, wie der andere, mit der Ursage durchaus im Einklang steht!

Rätselhaft bliebe es aber anscheinend, warum Johannes zu der Zeit, zu der Jesus in Judäa herumzieht, grade in Enon bei Salim[1]), diesseits des Jordan, tauft, wirklich rätselhaft aber nur, wenn man darin Sagenhaftes sehn müsste, nicht rätselhaft aber, wenn sich hierin etwa Historisches vermuten liesse. Denn, wenn Bethanien oder Bethabara jenseits des Jordan, wo Johannes sich als ein *Eabani* aufhält, als ein Lokal für einen historischen Johannes in Wegfall kommen sollte (s. o. p. 940), so könnte das in der Sage nicht unterzubringende Enon ein Ort sein, wo ein historischer Johannes wirklich getauft hat.

Aus Judäa reist Jesus wieder nach Galiläa zurück[2]), somit, da Jerusalem, in Judäa, seine *Chumbaba*-Stadt ist, als ein *Gilgamesch*, der vom Zuge gegen *Chumbaba* heimkehrt. Diesem Zuge folgt die Szene zwischen *Gilgamesch* und *Ischtar*, in welcher Jener Dieser die — im Ganzen sechs — von ihr Geliebten und darnach unglücklich Gemachten aufzählt, von denen der letzte ihre Liebe ver-

1) Johannes 3, 23. 2) Johannes 4, 3.

schmäht habe. Dieser buhlerischen *Ischtar* entspricht, wie wir gesehn haben, in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage wohl stets eine Ausländerin, oder doch Nicht-Israelitin, abgesehn nur von der Tobit-Sage, in der sie durch eine Israelitin dargestellt wird, aber wohl lediglich deshalb, weil sie in dieser Sage mit der befreiten *Ischtar* zusammengefallen ist (s. o. p. 768). Daraus ergibt sich alsbald, Wer das samaritanische Weib ist, das Jesus-*Gilgamesch* nach seiner *Chumbaba*-Episode bei Sichar trifft, und der er zu ihrem Erstaunen sagt, dass sie bereits fünf Männer gehabt habe, und dass der sechste, den sie jetzt habe, nicht ihr Mann sei, und der ihr ferner (?) Alles sagt, was sie getan hat[1]): Es ist die buhlerische *Ischtar*. Jesus-*Gilgamesch* aber ist in der Szene bei Sichar ein *Gilgamesch*, der dieser *Ischtar* die von ihr Geliebten und unglücklich Gemachten aufzählt; und die 5 + 1 Männer der Samaritanerin, von denen der letzte nicht ihr Mann ist, sind die 5 + 1 von der *Ischtar* Geliebten, von denen einer, nämlich der letzte, ihre Liebe zurückgewiesen hat; und Das, was das Weib getan hat, ist wohl Das, was *Ischtar* den von ihr Geliebten getan hat. Diese werden also in der Jesus-Sage zusammengezählt, ebenso wie in der Tobit-Sage, nur dass in dieser, sei es durch Miteinrechnung des auch von der *Ischtar* geliebten *Gilgamesch*, sei es durch Abrundung, die Sechszahl auf die Siebenzahl gebracht ist (vgl. o. p. 768)[2]).

Ohne Zweifel schliesst also die Szene bei Sichar die *Ischtar*-Episode ein. Aber alsbald melden sich nun auch Bedenken gegen Einzelheiten, die sich aus dieser Identifikation ergeben könnten. Dem scheltenden *Gilgamesch* steht sonst in der israelitischen Sage — abgesehn von der

1) Johannes 4, 18, 29 und 39.

2) Ob auch die nach einander gestorbenen 7 Brüder als Männer einer Frau bei Markus (12, 20 ff.) wenigstens im letzten Grunde die Sage von den sieben von der *Ischtar* Geliebten voraussetzen?

Tobit-Sage, in der die Mägde von Sara's Vater für *Gilgamesch* eingetreten sind (o. p. 768) — ein scheltender *Eabani* gegenüber, und so auch bei den Synoptikern, nämlich Aaron und die Propheten Nathan, Elias und Johannes (o. p. 851 ff.); und es sieht somit recht unwahrscheinlich aus, dass in einer der synoptischen Sage nächstverwandten Sage kein Personenwechsel stattgefunden haben könnte. Zudem aber ist der synoptische Reflex der *Ischtar*-Episode — Johannes der Täufer wirft es Herodes vor, dass er seines Bruders Weib geheiratet hat, und tadelt ihn wegen all' seiner (anderen) bösen Taten (o. p. 851 f.) — von der Szene bei Sichar so grundverschieden, dass es doch etwas schwer fallen müsste, die beiden Episoden einfach für Parallelen zu halten. Eine Lösung dieser Schwierigkeiten wird sich für uns vielleicht ergeben, wenn wir die Einzelheiten der Szene bei Sichar in's Auge fassen.

Jesus rastet Mittags am Brunnen bei Sichar. Da kommt das samaritanische Weib aus der Stadt heraus, um Wasser zu schöpfen, und Jesus bittet sie um einen Trunk. Darnach geht das Weib in ihre Stadt und erzählt von ihrer Begegnung mit Jesus. Infolgedessen kommen die Stadtbewohner dann heraus, und Jesus kehrt in ihrer Stadt ein und bleibt zwei Tage bei ihnen. Das ist eine Motivreihe, der wir mit grösseren oder geringeren Modifikationen schon sechsmal in alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen begegnet sind, nämlich in der Moses-Aaron-, der Jakob-Joseph-, der Isaak-, der Elisa-Elias- und der Tobit-Sage (s. o. p. 580 f. und p. 777 f.), und überall handelte es sich da, wie sich feststellen liess, um die Begegnung *Eabani*'s mit der Hierodule bei der Tränke. Der *Eabani* ist nun in dieser Episode in vier von den genannten Fällen durch den *Gilgamesch* ersetzt (Moses, Jakob, Isaak, Tobias), in einem Falle ist eine Sage von einem *Gilgamesch* auf einen Anderen (einen Knecht Abraham's) übertragen, und in dem sechsten Falle ist es zwar ein *Eabani*, der um Wasser

bittet (Elias), aber nicht als direkter Nachfolger *Eabani*'s, sondern als Substitut für einen *Gilgamesch*, welcher an *Eabani*'s Stelle getreten ist (o. p. 593 ff.). Also ist es ganz das Normale, dass in der offenbar entsprechenden Brunnenszene bei Sichar Jesus-*Gilgamesch* das Weib um Wasser bittet. Diese Szene enthält demnach 1. eine Szene, in der man einen *Gilgamesch* im Gespräch mit einer Frau erwartet, die einer Hierodule entspricht, und 2. eine Szene, in der man nach der Moses-Aaron-, der David-Nathan-, der Elisa-Elias-Sage und der synoptischen Jesus-Sage Tadelworte eines *Eabani* über »Liebesabenteuer einer *Ischtar*« erwarten dürfte. Wenn nun diese beiden Szenen, was sehr wohl begreiflich wäre, in eine zusammenfielen, so musste dabei von den zweien, dem *Gilgamesch* und dem *Eabani*, der eine den Platz räumen; und darum könnte es sich so erklären, dass Jesus-*Gilgamesch*, und nicht ein *Eabani* als Vertreter eines *Gilgamesch*, der Samaritanerin als einer buhlerischen *Ischtar* von ihren 5 + 1 Männern spricht. Allein der israelitische *Eabani* tadelt als ein Ersatzmann für *Gilgamesch* in alttestamentlichen Sagen stets, statt der *Ischtar*, seinen *Gilgamesch*, und auch in der synoptischen Sage ist es ein Mann, den Johannes-*Eabani* tadelt, nicht aber Herodias-*Ischtar* (o. p. 851 ff.). Jesus-*Gilgamesch* redet jedoch mit einer *Ischtar*. Das steht ja aber nicht etwa ohne Analogie da. Denn in der Tobit-Sage, aus Jesu Nachbarstamm Naphthali, ist es Sara-*Ischtar*, die getadelt wird, in der Tobit-Sage, in der, grade wie auch in der Jesus-Sage nach Johannes, und sonst nur noch in ihr, die von der *Ischtar* Geliebten gezählt werden. Da hätten wir also einen Tatbestand, der anscheinend durch die Tobit-Sage als ursprünglich gesichert wird, und somit die seltsame Erscheinung, dass in einem bestimmten Punkte die johanneische Sage noch mit der Tobit-Sage, die synoptische aber mit einer Reihe anderer in diesem Punkte weiterentwickelter israelitischer Sagen geht. Besteht aber eine dérartige Differenz zwischen der synoptischen und

der johanneischen Ueberlieferung, dann kann es auch ursprünglich sein, dass Jesus-*Gilgamesch* der Frau von Sichar als einer *Ischtar* von ihren sechs Männern spricht.

Dann bestände aber zwischen den beiden Ueberlieferungen eine Verschiedenheit, an der man sich umso mehr stossen könnte, als wir ja oben dem Zweifel daran Raum geben mussten, dass die synoptische *Ischtar*-Episode, bezw. alle ihre Einzelheiten, bodenständig sei (s. o. p. 855 f. und p. 857). Indes läge gar kein Grund vor, Anstoss zu nehmen. Denn die johanneische Ueberlieferung bietet auch sonst oft genug Ursprünglicheres, als die synoptische (s. z. B. das oben p. 944, p. 948 und p. 949 f. über das Messias-Geheimnis, Jesu ersten Aufenthalt in Jerusalem, die Einordnung von des Täufers Einkerkerung, und das unten über die Auferweckung des Lazarus, die Speisung und die Schicksalsverkündigung in Johannes 21 Bemerkte). Wir dürfen somit getrost damit rechnen, dass die Jesus-Sage nach Johannes wenigstens in der einen oder anderen bodenständigen Einzelheit speziell der, älteren, Tobit-Sage näher steht, als die synoptische Jesus-Sage.

Von Sichar kommt dann Jesus dem vierten Evangelium zufolge nach Galiläa, und nun zum zweiten Mal nach Kana[1]), hierauf in die Nähe von, oder nach Kapernaum — denn er heilt den im Sterben liegenden Knaben des »Königischen« in Kapernaum, der ihn gebeten hat, zu ihm zu kommen und den Sohn zu heilen[2])[3]) —, und dann zieht er wieder nach Jerusalem, und zwar wieder zu einem Fest[4]). Ganz, wie schon einmal, und zwar unmittelbar vorher: Denn nach dem Weinwunder in Kana kam ja Jesus nach Kapernaum und zog dann nach Jerusalem (o. p. 945 ff. und p. 947). Das ist doch eine sonderbare Wiederholung, zumal in einer Erzählung, an deren Histo-

1) Johannes 4, 46. 2) Johannes 4, 46 ff.

3) Nach Matthäus (8, 5) und Lukas (7, 1) kommt Jesus bei dieser Gelegenheit in der Tat nach Kapernaum.

4) Johannes 5, 1.

rizität zu glauben gar keine Veranlassung vorliegt, eine Wiederholung, die wie eine Dublette aussieht, wie ein Abklatsch der ersten Reise nach Kana und von da über Kapernaum nach Jerusalem. Es fragt sich nun, wie sich diese Dublette entwickelt haben könnte. Da Jesu Reise nach Jerusalem auch einen glücklichen *Chumbaba*-Kampf repräsentiert (o. p. 948), wir aber mehrfach von zwei glücklichen *Chumbaba*-Kämpfen hören (o. p. 737 f.), so liesse sich schliesslich die Dublette mit der Annahme erklären, dass sie sich aus zwei glücklichen *Chumbaba*-Kämpfen entwickelt habe. Aber es ist auch noch eine andere, und bessere Erklärung möglich: Die Sichar-Episode ist aus dem Anfangsstück einer Hierodulen- und einem Stück einer *Ischtar*-Episode zusammengeschweisst (o. p. 953). Zu einer Hierodulenepisode scheint auch die Hochzeit zu Kana zu gehören (o. p. 945 ff.), die erste Reise nach Jerusalem gehört zu einer *Chumbaba*-Episode (o. p. 948), deren alter Platz hinter einer Hierodulenepisode ist, und zwischen beiden Episoden ist Kapernaum am Platz (o. p. 947), der *Chumbaba*-Episode folgt aber die *Ischtar*-Episode. Also wiederholt sich augenscheinlich grade Etwas — Kana, Kapernaum, Jerusalem —, was hinter dem einen der zusammengeschweissten Stücke (a) und vor dem anderen (b) am Platz ist. Folglich ist die Zusammenschweissung daran schuld, dass Dies jetzt erstens vor b, nämlich vor a + b, und dann noch einmal hinter a, nämlich hinter demselben a + b, erzählt wird. Daher also die Reihe: Kana, Kapernaum, Jerusalem, Sichar, Kana, Kapernaum, Jerusalem.

Durch diese gewiss äusserst einfache Erklärung wäre aber wohl auch, ohne einen wirklichen circulus vitiosus, eine Voraussetzung für sie bestätigt, die nämlich, dass die Hochzeit zu Kana ein Stück einer Hierodulenepisode ist. Damit aber wäre weiter die zweite, und folglich auch die erste Kana-Episode speziell als eine einstmalige Fortsetzung einer Hierodulenepisode, also die Hochzeit

zu Kana als eine Fortsetzung der Einkehr Jesu in Sichar als einer Stadt der Hierodule (o. p. 952) erwiesen. Nun schliesst ja aber die Hierodulenepisode im alten Testament in einer Reihe von Fällen — und schloss aller Wahrscheinlichkeit nach einmal auch ihre älteste erreichbare israelitische Urform — in Uebereinstimmung mit dem Original damit ab, dass der *Gilgamesch* die Hierodule, bezw. einen Ersatz für sie, heiratet (Moses, Jakob, Abraham, Isaak, Simson, Tobias — Zippora, Lea, Hagar, Rebekka, die ältere Thimniterin, Sara II; s. o. p. 133, p. 226 und p. 229 ff., p. 294 f., p. 348 f., p. 385 f. und p. 388 ff., p. 777 ff.). Folglich scheint es klar zu sein: die Hochzeit zu Kana stellt eigentlich eine Hochzeit des *Gilgamesch* der Jesus-Sage, also eine Hochzeit — Jesu mit seiner Hierodule dar. Und da sich o. p. 945 gewisse Beziehungen zwischen seiner bei der Hochzeit anwesenden Mutter Maria und der Hierodule der Elias-Elisa-Sage ergaben, Jesu Hierodule aber, die Schwester der Martha, áuch Maria heisst (s. unten), so möchte ich nunmehr behaupten: Die Hochzeit zu Kana ist einmal eine Hochzeit Jesu mit Maria, der Schwester der Martha, gewesen. S. unten zu Jesu Einkehr bei Maria und Martha.

Die oben erzielten Resultate zwingen uns, hier noch einmal auf Johannes 3, 24 zurückzukommen. Aus dieser Stelle, nach der Johannes der Täufer noch nicht in's Gefängnis geworfen ist, als Jesus zum ersten Male in seiner *Chumbaba*-Stadt Jerusalem gewesen ist, mussten wir entnehmen, dass der vierte Evangelist den Täufer erst hinter Jesu erster *Chumbaba*-Episode gefangensetzen lässt, und mussten somit hierin eine Uebereinstimmung mit der Ursage sehen, welche die Synoptiker vermissen lassen (o. p. 949 f.). Jetzt scheint die Stelle ihre Beweiskraft zu verlieren. Denn sie steht ja nicht nur hinter Jesu erster Reise nach Jerusalem, sondern zugleich vor der Reihe Sichar, Kana, Kapernaum, Jerusalem, könnte also anscheinend nur beweisen, dass Johannes vor Jesu Hierodulenepisode

noch nicht eingekerkert war, also dass der Zeitpunkt von Johannis Einkerkerung nach dem vierten Evangelium von dem nach den Synoptikern garnicht zu differieren brauchte. Indes ist ein solches Bedenken doch wohl unbegründet. Denn Johannes soll nach der in Rede stehenden Stelle noch nicht in's Gefängnis geworfen sein, als Jesus sich nach einer *Chumbaba*-Episode — einer Reise nach Judäa — noch in Judäa befindet. Dieser Aufenthalt gehört aber doch wohl zu eben dieser Episode.

Nach unsern obigen Ausführungen ist auch Jesu zweite Reise nach Jerusalem ein glücklicher *Chumbaba*-Kampf. Hinter der *Chumbaba*-Episode steht im Epos die *Ischtar*-Episode, und einen Reflex von dieser erkannten wir in der Sichar-Episode. Auf die *Ischtar*-Episode folgt nun die Stier-Episode, dann *Eabani*'s Tod und darauf *Gilgamesch*'s Wüstenreise mit dem Skorpionriesenabenteuer als Abschluss. Da diese Episoden in der synoptischen Sage durch die Szene mit Jesus vor dem hohen Rat im Schlussteil der Jesus-Sage (o. p. 910 ff.), und durch den Tod des Täufers, die Aussendung und Rückkehr der 12 Jünger, Jesu Entweichen in die Einsamkeit oder nach Bethsaida und die erste Speisung, Alles hinter der leeren Stelle für einen »glücklichen *Chumbaba*-Kampf«, vertreten sind (o. p. 857 ff.), so dürfen wir nach Derartigem in der johanneischen Jesus-Sage hinter Jesu zweiter Reise nach Jerusalem, einem glücklichen *Chumbaba*-Kampf, Ausschau halten. Und wirklich stossen wir in der johanneischen Sage unmittelbar hinter dieser jerusalemer Reise wenigstens auf ein Gegenstück zur ersten Speisung der Synoptiker[1]). Dabei erwähnt der vierte Evangelist einige altertümliche Einzelheiten, welche die Sage der Synoptiker entweder eingebüsst oder doch entstellt hat: Zunächst einen Knaben (Vers 9), von dem Jesus die 5 Brote und die 2 Fische erhält, den die Synoptiker nicht kennen, während in anderen Seitenstücken zu

1) Johannes 6.

der ersten Speisung Lebensmittel von einem Diener, oder einem Manne, oder Dienern, gebracht werden (o. p. 672 f.). Ferner werden die 5 Brote nicht bei den Synoptikern, wohl aber bei Johannes ausdrücklich als Gerstenbrote bezeichnet (Vers 9), ebenso aber die entsprechenden 20 Brote in der Elisa-Sage[1]). Endlich erscheint bei Markus[2]) Brot für **200** Denare als ausreichend, ja als das für die 5000 Mann erforderliche Quantum, indes nicht im vierten Evangelium. Denn diesem zufolge reicht nach des Jüngers Philippus Meinung Brot für **200** Denare nicht aus, nicht einmal zu ein Wenig für Jeden (V. 7). Und Das entspricht dem Seitenstück zu dieser Speisung in der Elisa-Sage: die **20** Brote — wofür sich in der Saul- und der David-Sage **200** Brote finden (o. p. 860) — reichen nach der Ansicht von Elisa's Diener nicht aus für die 100 Leute[3])[4]). Das beweist also, dass wir berechtigt waren, die Zahl der Brote in der Saul- und in der David-Sage in der der Denare in der Jesus-Sage wiederzufinden (o. p. 860).

Nach der Speisung geht Jesus nach Johannes, im wesentlichen in Uebereinstimmung mit der synoptischen Sage, allein auf einen Berg hinauf, und die Jünger fahren über's Meer nach Kapernaum. Ein Sturm erhebt sich, Jesus erscheint ihnen auf dem Meere, und sie wollen ihn zu sich in's Schiff nehmen; aber das geschieht — gegen Markus und Matthäus — wohl nicht, weil sie nämlich alsbald am Lande sind[5]). Ueber diese Episode — einen Reflex vor Allem von *Gilgamesch's* Fahrt zu Xisuthros und seiner Ankunft bei ihm — s. o. p. 863 f.

Hinter dieser Ueberfahrt hat die synoptische Sage als weitere Reflexe von Stücken des *Gilgamesch*-Epos die

---

1) II Kön. 4, 42. 2) Markus 6, 37. 3) II Kön. 4, 43.

4) Die Zahl 200 für etwas anscheinend nicht Ausreichendes ist also in der Speisungsgeschichte fraglos bodenständig, und es ist somit weder nötig, sie mit JOH. WEISS, l. c., p. 212, bei Markus als einen Eintrag aus Johannes 6, 7 [und 12, 5] zu betrachten, noch mit WERNLE, *Synoptische Frage*, p. 238, gestattet, sie bei Johannes für eine Entlehnung aus Markus zu erklären. 5) Johannes 6.

Heilung der Tochter des kanaanäischen Weibes, die zweite Speisung, die Fragen wegen der Brote und Körbe, das Petrus-Bekenntnis u. s. w. (o. p. 868 ff.). Das Johannes-Evangelium lässt aber hinter der entsprechenden Landung, und überhaupt, ein Gegenstück zu der Heilung vermissen, und ebensowenig findet sich in ihm an der alten Stelle dafür ein Gegenstück zu der zweiten Speisung (s. aber unten unsre Ausführungen über Johannes 21). Dagegen bietet das vierte Evangelium fast unmittelbar hinter der Landung etwas Anderes, nämlich eine Rede, bezw. Reden Jesu vor Allem über das Brot des Lebens, in denen er auch auf das »Lebensbrot« des mystischen Herrenmahls anspielt; und dahinter folgt das Bekenntnis des Petrus, dass Jesus der Heilige Gottes sei[1]. Da diesem Bekenntnis Petri Messias-Bekenntnis hinter der zweiten Speisung entsprechen dürfte, so scheint die Rede, soweit sie vom Brot des Lebens und verwandten Dingen handelt[2], zu der bei Johannes vermissten zweiten Speisung in Beziehung zu stehen: diese dürfte einmal die Rede veranlasst haben, als das Johannes-Evangelium, bezw. eine ältere Gestalt der johanneischen Sage, sie, d. h. die zweite Speisung, noch an ihrer ursprünglichen Stelle bot. Nun entspricht (s. o. p. 870 ff.) diese zweite Speisung der Darbietung der mystischen sieben Brote für *Gilgamesch*, und die Bereitung dieser sieben Brote ist in der Elisa-Sage dadurch vertreten, dass auf Elisa's Befehl ein Gericht gekocht wird, und dass er dieses dann durch hineingeworfenes Mehl entgiftet und so aus einer Todesspeise eine Lebensspeise macht (s. und vgl. o. p. 669 ff.). Somit scheint das Johannes-Evangelium mit seinem Brot des Lebens und der Anspielung auf das Herrenmahl in Kap. 6 darauf hinzudeuten, dass in einer älteren Gestalt des Evangeliums die eigenartige Natur von *Gilgamesch*'s sieben Broten ähnlich wie in der Elisa-Sage zum Aus-

1) Johannes 6. 2) S. Johannes 6, 27, 32 ff., 48 ff.

druck kam. Und dass Das wirklich der Fall ist, lehrt wohl auch (s. dazu unten) das 21. Kapitel des Johannes-Evangeliums, in der sich die Darbietung der sieben Brote als ein Mahl reflektiert, das Jesus sieben seiner Jünger darbietet, und in dem der Erzähler offenbar ein Herrenmahl sieht.

Die »Brotrede« Jesu in Johannes 6 scheint also wirklich mit der vermissten zweiten Speisung in Verbindung zu stehn. Nun aber fragen die Leute Jesus vor dem Hauptteil der »Brotrede«: »Was für ein Zeichen tust du denn, dass wir sehen und dir glauben?«[1]). Ein längst als solches betrachtetes Seitenstück hierzu findet sich aber in der synoptischen Tradition unmittelbar hinter der zweiten Speisung: Pharisäer bitten Jesus um ein Zeichen vom Himmel[2])![3]) Und dahinter folgt eine »Brotrede« Jesu, die auf die zweite Speisung, und deren Original auf das Original dieser Speisung Bezug nimmt (o. p. 873 f.). Also dürfen wir nunmehr weiter behaupten: Jesu »Brotrede« in Johannes 6 ist im letzten Grunde ein Seitenstück zu dieser synoptischen »Brotrede«.

Wenn Dies aber nicht genügend erwiesen scheint, Der gebe Acht: Auf die synoptische »Brotrede« folgt bei Markus fast direkt, und bei Matthäus direkt[4]) (s. o. p. 874), das Petrus-Bekenntnis, dessen Gegenstück bei Johannes aber fast unmittelbar auf die »Brotrede« bei ihm![5]) Das Petrus-Bekenntnis steht nun in der synop-

---

1) Johannes 6, 30. 2) Markus 8, 11 und Matthäus 16, 1.

3) Aus unsrer bisherigen Analyse ergibt sich somit folgende alte Reihe: erste Speisung, Fahrt über den See, Landung . . ., zweite Speisung, . . ., Zeichenforderung . . . Wenn also Joh. Weiss eine alte Reihe ohne die zweite Speisung erschliesst und als Zeugen für sich Johannes und Lukas anführt (l. c., p. 209 ff.), so kommt er zu einem falschen Schluss und beruft sich auf falsche Zeugen. Zum Fehlen der zweiten Speisung bei Lukas s. o. p. 874 Anm. 3, und zur zweiten Speisung im Johannes-Evangelium s. unten unsre Analyse von Kapitel 21.

4) Markus 8, 27 ff. (29); Matthäus 16, 13 ff. (16); vgl. Lukas 9, 18 ff. (20).

5) Johannes 6, 68 f.

tischen Sage zwischen der »Brotrede« und Jesu erster Leidensverkündigung. Jene soll nach oben p. 873 den Worten des Xisuthros an *Gilgamesch*: [»Wohlan(?) *Gil*]*gamesch*, zähle deine Brote! u. s. w.« entsprechen, diese *Gilgamesch*'s Klage über den Tod (o p. 874 ff.). Stände also das Petrus-Bekenntnis an alter, ursprünglicher Stelle, somit als ein Absenker aus dem Epos, so müssten wir dessen Urbild zwischen Xisuthros' »Brotrede« und *Gilgamesch*'s Klage finden. Aber vergeblich suchen wir dort ein »Petrus-Bekenntnis«. Schliesst sich doch die Klage unmittelbar an die Rede an. Und doch hat es wohl genau an dieser Stelle seine Wurzel. Denn das Petrus-Bekenntnis hebt bei Johannes mit den Worten an: »Herr, zu Wem sollen wir (denn) hingehn?«, *Gilgamesch*'s Klage aber mit den Worten: [»Wi]e(?) soll ich tun, *Utnapischtim*, wohin soll ich gehen?« Aus der Frage eines Rat- und Trostlosen ist also bei Johannes die eines fest Vertrauenden geworden. Und wenn nun Petrus fortfährt: »Du hast Worte ewigen Lebens; und wir sind zu dem Glauben gekommen und haben erkannt, dass du der Heilige Gottes bist«, also mit Worten, die das vorher Gesagte begründen sollen, so scheint es, als ob das Petrus-Bekenntnis ganz auf der Umdeutung der Frage *Gilgamesch*'s beruhte, durch sie hervorgerufen wäre. Doch ist auch eine andere Ansicht erlaubt. Die Klage des *Gilgamesch* fand sich (s. o. p. 671 und p. 876) auch in der Elisa-Elias-Sage wieder, und zwar in den von Prophetenjüngern geschrieenen Worten: »Der Tod ist im Topf, du Mann Gottes« (wörtlich: »der Mann Gottes«)![1]) Bei Johannes nennt aber der Jünger Petrus seinen Meister an anscheinend genau entsprechender Stelle den Heiligen Gottes! Wenn man zumal bedenkt, dass ein hebräisches *attā īsch hā'elōhīm* ebenso gut »du, (der) Mann Gottes« heissen könnte, wie »du bist der Mann Gottes«, so wird man es für möglich halten, dass das

1) II Kön. 4, 40.

johanneische »du bist der Heilige Gottes« auf eine Anrede, wie die in der Elisa-Elias-Sage, zurückgeht, eine Anrede, aus der demnach eine Aussage, also ein Bekenntnis geworden wäre. Hiernach wäre *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* bei Johannes anscheinend ursprünglicher, als *ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ (τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ)* bei Lukas, und erst recht, als *ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* bei Matthäus oder gar *ὁ Χριστός* bei Markus[1][2].

Der Bekenner Petrus wäre nun aber nach dem Gesagten ein *Gilgamesch*, während doch Jesus der *Gilgamesch* der Jesus-Sage ist. Allein das Petrus-Bekenntnis ist ja ein Stück von Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode; und in dieser ist Xisuthros durch Jesus, Jesus aber durch Andere, so auch mehrfach grade durch Petrus ersetzt (o. p. 865 f. und p. 889)!

Auf das Petrus-Bekenntnis folgt bei den Synoptikern unvermittelt die erste Leidens- und Todesverkündigung Jesu (o. p. 874 f.). Warum sofort, ist jetzt klar: Beide gehn auf die wenigen Worte zurück, die *Gilgamesch* zu Xisuthros spricht, nachdem Der ihm die sieben Brote dargeboten hat. Aber auffallender Weise sind diese Worte in der Jesus-Sage auf zwei Personen, Petrus und Jesus, verteilt. Indes oben p. 876 f. mussten wir es als bemerkenswert erwähnen, dass in einer Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode Jesus, und nicht statt seiner ein Anderer, von Tod und Leiden spricht, und annehmen, dass Das sekundär und erst durch die Verknüpfung von »Xisuthros' Schicksalsverkündigung« mit der Leidensverkündigung zustande gekommen sei. Wir sehen jetzt, dass wir richtig geschlossen haben. Denn das Komplement zu Jesu Leidensverkün-

---

1) Gegen Wernle, p. 239, der meint, dass der Ausdruck bei Johannes sekundär sei.

2) Nach dem Gesagten dürfte also auch das Petrus-Bekenntnis auf die *Gilgamesch*-Sage zurückgehn. Bedenken gegen seine Geschichtlichkeit äusserte Wrede, *Messiasgeheimnis*, p. 238 f. und p. 252 ff. Vgl. dazu l. c., p. 115 ff.

digung, das Petrus-Bekenntnis, wird ja noch richtig nicht Jesus, sondern einem Anderen, nämlich Petrus, in den Mund gelegt!

An Jesu erste Leidensverkündigung, hinter dem Petrus-Bekenntnis, schliesst sich bei Markus und Matthäus eine Verfluchung Petri durch Jesus an; wie wir sahen (o. p. 877 f.), auf Grund des Originals, in dem an entsprechender Stelle Xisuthros den Schiffer verflucht, nachdem *Gilgamesch* Jenem gegenüber seiner Todesfurcht Ausdruck gegeben hat. Jesus-*Gilgamesch*-Xisuthros' Jünger Petrus entspricht somit als der von Jesus Verfluchte Elisa-*Gilgamesch*-Xisuthros' Diener Gehasi, insofern Dieser von Jenem verflucht wird (s. o. p. 678). Nun nennt dabei Jesus den Petrus einen Satan, bei Johannes aber bezeichnet Jesus im Anschluss an das Petrus-Bekenntnis einen seiner Jünger als einen Teufel[1]). Demnach hätten wir hier ein Seitenstück zu Petri Verfluchung. Nach Johannes ist nun aber der »verfluchte« Jünger Judas[2]), nach Markus und Matthäus Petrus. Also hätten wir, scheint's, zwischen diesen Beiden zu wählen. Indes ist der von Jesus Verfluchte ein Repräsentant von Xisuthros' Steuermann, und Dieser nach Johannes 21 (s. dazu unten) sonst weder durch Petrus noch durch Judas, sondern durch den Jünger, den Jesus lieb hat, nämlich wohl Andreas, vertreten. Man sieht also, dass sowohl Petrus als auch Judas für Diesen eingetreten sind, oder doch eine Rolle spielen, die eigentlich Dieser spielen sollte. Es bedarf anscheinend keiner Erwähnung, warum die johanneische Sage den von Jesus als Teufel Verfluchten grade mit dem Verräter Judas identifiziert hat (doch s. unten p. 965). Und andrerseits scheint es auch klar, warum die synoptische Tradition ihn durch Petrus ersetzt hat. Geht doch der Verfluchung fast unmittelbar vorher — das Petrus-Bekenntnis (doch s. unten zu Johannes 21).

---

1) Johannes 6, 70. 2) Johannes 6, 71.

Der Satan in Jesu Fluch über Petrus kehrt also in dem Teufel in Johannes 6, 70 wieder. Doch vermissen wir bei Johannes das *ὕπαγε ὀπίσω μου*, womit nach Markus und Matthäus Jesus den Petrus von sich stösst, und das nach oben p. 877 f. aus der Ursage stammen und einer Verstossung des Schiffers durch Xisuthros entsprechen soll. Aber ganz verloren hat Johannes auch Dgl. nicht. Denn offenbar steckt zwar nicht eine solche Verstossung selbst, wohl aber deren Folge darin, dass nach Johannes unmittelbar nach seiner Brotrede und unmittelbar vor seinem Petrus-Bekenntnis viele von Jesu Jüngern ihn verlassen, indem sie *εἰς τὰ ὀπίσω* gehn. Und jedenfalls gehört mit jenem *ὕπαγε ὀπίσω μου* auch zusammen die — vielleicht aus einem Befehl gewordene — Frage, die Jesus an die bei ihm gebliebenen Jünger richtet, ob sie nämlich auch von ihm fortgehn, *ὑπάγειν*, wollten[1]). Wenn Dies nun vor dem Petrus-Bekenntnis steht, statt, und dann in Uebereinstimmung mit der synoptischen und der Ursage, hinter diesem (s. o. p. 963), so hängt Das sicher irgendwie damit zusammen, dass das Petrus-Bekenntnis bei Johannes mit den Worten beginnt: »Herr, zu Wem sollen wir (denn) hingehen?« Mehr wage ich hierüber nur zu denken, aber nicht zu sagen. Die ganze Stelle gibt reichliche Veranlassung dazu, über ihre Geschichte nachzugrübeln; aber ich kam noch nicht zu sicheren Resultaten. Aus dem Gesagten ergibt sich aber als höchst wahrscheinlich, dass die Notiz über die Jünger, die *εἰς τὰ ὀπίσω* gehn, direkt darauf zurückzuführen ist, dass der von Xisuthros verstossene Schiffer, das Urbild des von Jesus verfluchten Jüngers Petrus, seinen Herrn und Genossen nun auch wirklich verlässt, dass also Johannes wiederum Etwas erhalten hat, was den Synoptikern abhanden gekommen ist (vgl. o. p. 878).

Mit der Verfluchung Petri als eines Ersatzmannes für den Schiffer des Xisuthros steht (s. dazu o. p. 963) bei

---

1) Johannes 6, 66 f.

den Synoptikern Jesu erste Leidens- und Todesverkündigung zusammen, nichts Derartiges indes — so scheint es wenigstens — mit dem ihn Entsprechender bei Johannes. Und doch vielleicht: Jesus spricht bei den Synoptikern von seinem Leiden und seinem Tode. An Diesem ist nun Judas Ischarioth schuld. Von ihm redet aber Jesus, ihn nennt Jesus an dér Stelle bei Johannes einen Teufel, an der er bei den Synoptikern Petrus einen Satan nennt. Ist somit die Veranlassung dazu, dass im Johannes-Evangelium grade Judas Ischarioth mit dem Schiffer des Xisuthros identifiziert worden ist (o. p. 963), wenigstens auch ein Umstand gewesen, dass das Johannes-Evangelium an derselben Stelle, wie die Synoptiker, einmal eine erste Leidensverkündigung Jesu gehabt hat? In der Tat wird man Das annehmen dürfen. Wenigstens hat das vierte Evangelium noch jetzt ein Gegenstück zu dieser synoptischen Leidensverkündigung an fast genau gleicher Stelle. Denn unmittelbar hinter dem Ausspruch vom teuflischen Jünger berichtet Johannes davon, dass Jesus nicht in Judäa umher- und nicht nach Jerusalem hinaufziehn will, weil er fürchtet, dort vorzeitig getötet zu werden[1]). Also dürfte hier ein deutliches Gegenstück zu Jesu erster Leidensverkündigung bei den Synoptikern gefunden sein, und somit fraglos ein neuer Reflex von *Gilgamesch*'s Aeusserung seiner Todesfurcht vor Xisuthros[2]).

An Jesu erste Leidensverkündigung und die Worte zu dem teuflischen Jünger schliesst sich in der synoptischen Sage ein Echo von Xisuthros' Enthüllungen über Tod und Leben, nämlich das Wort vom Nachfolgen und Kreuz-nehmen und das vom Nicht-kosten des Todes, an (o. p. 875 ff.). Aber auf das Gegenstück zu dieser Leidensverkündigung bei Johannes — dass nämlich Jesus fürchtet,

---

1) Johannes 7, 1 ff.

2) Wenn also Wernle (l. c., p. 239) meint, dass sich bei Johannes an das Petrus-Bekenntnis keine Leidensverkündigung anschliesse, so ist er nur halb im Recht.

vorzeitig von den Juden getötet zu werden, und dass er Dies ausspricht — folgt nichts Derartiges (s. aber unten p. 969 f.), und statt Dessen vielmehr Etwas, was man keineswegs hinter ihm erwartet. Sonderbarer Weise zieht nämlich Jesus Johannes zufolge trotz seiner Befürchtungen doch nach Jerusalem[1]), und zwar zum letzten Mal, ohne vor seinem Tode wieder nach Galiläa zurückzukehren. Also müsste diese Jerusalem-Reise mit der Jerusalem-Reise der Synoptiker identisch sein. Und Das ist sie auch in gewisser Weise. Warum nur in gewisser Weise, wird alsbald erhellen. Nach Johannes 10, 40 ff., 11, 1 ff. und 54 sowie 12 ff. hält sich nämlich Jesus nach seiner dritten Reise nach Jerusalem jenseits des Jordan, darnach in Bethanien, in Ephrem, und wieder in Bethanien auf, um von hier aus wieder nach Jerusalem zu ziehn, dort zu bleiben und zu sterben (s. unten p. 972, p. 985 ff. und p. 979 ff.). Nach den zwei ersten Synoptikern aber zieht Jesus auf seiner Todesreise durch das Ost-Jordan-Land nach Jerusalem[2]). Folglich scheint genau die Zeit vor Jesu Aufenthalt im Ost-Jordan-Lande nach Johannes der vor Jesu Reise durch das Ost-Jordan-Land nach den Synoptikern zu entsprechen; und, da nach dem vierten Evangelium bereits in jene Zeit ein neuer Aufenthalt Jesu in Jerusalem fällt, so hat die johanneische Sage vor der synoptischen abermals, wenn auch keine Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem, so doch einen Aufenthalt Jesu in Jerusalem voraus, und hat entweder die synoptische Sage einen solchen unterschlagen oder kommt Jesus in der johanneischen Sage zu früh und wieder éinmal zuviel nach Jerusalem.

Wir werden uns für Letzteres zu entscheiden haben. Denn der in Rede stehende Aufenthalt in Jerusalem wird ausser mit einer Blindenheilung unter Anderem auch mit

1) Johannes 7, 10.

2) Markus 10, 1; Matthäus 19, 1; anders Lukas 9, 51 ff. und 17, 11. Vgl. dazu unten p. 985 ff.

mehreren Versen ausgefüllt, in denen Jesus, und zwar zum ersten Male, seltsame Aeusserungen tut. So sagt er den Juden, dass sie ihn suchen, aber nicht finden würden, und, wo er sei, dahin könnten sie nicht kommen[1]). Wer Derartiges auf eine Entführung Jesu zu Gott hin nach seinem Tode beziehen will — wie es der vierte Evangelist gewiss tut — der mag Das tun und sich dabei auf Diesen berufen. Dass aber ein Unvoreingenommener solche Worte zunächst nur auf ein Verschwinden eines unmittelbar vorher noch Gesehenen deuten kann, scheint mir nicht zweifelhaft zu sein. Also beziehen sich m. E. die Worte eigentlich, d. h. bezogen sich ursprünglich, auf Etwas wie eine Himmelfahrt oder Entrückung Jesu, eine Himmelfahrt, wie die des Elias als eines Xisuthros, nach der er gesucht wird, oder eine Entrückung, wie die des Xisuthros, nach der Dieser gesucht wird (o. p. 601 f.). Einen Reflex dieser Entrückungsszene bieten nun die Synoptiker in der Verklärungsszene fast unmittelbar hinter Jesu erster Leidensverkündigung (o. p. 880 ff.); diese Verklärungsszene ist ein Reflex der Sintflutbergepisode mit Xisuthros' Entrückung und Verschwinden; hinter einem anscheinenden Seitenstück zu Jesu erster Leidensverkündigung (o. p. 965 f.) werden aber im vierten Evangelium die Reden mitgeteilt, in denen Jesus sein Verschwinden ankündigt! Also gehört Dies wohl in der Tat zu einem Seitenstück von Jesu Verklärung, bei der ihn übrigens ja wenigstens noch eine Wolke beschattet. Nun aber spricht Jesus bei Johannes zugleich davon, dass er zu Dem fortgehe, der ihn gesandt habe[2]). Fast genau Dasselbe indes, nämlich, dass er zu Dem hinaufgehe, der ihn gesandt habe, sagt Asarja zu Tobit und Tobias, ehe er als ein Xisuthros verschwindet (o. p. 770 und p. 794). Damit dürfte unser Schluss gesichert sein: Jesus, der in Johannes 7 f.

---

1) S. Johannes 7, 34; 8, 21. Vgl. 8, 14.

2) Johannes 7, 33. Vgl. 7, 18, 28 f.; 8, 14 u. s. w.

in Jerusalem redet, ist ein synoptischer Jesus auf dem Berge der Verklärung, also im letzten Grunde ein Xisuthros, der im Begriff steht, zu den Göttern entrückt zu werden, und Dies den zurückbleibenden Archengenossen (o. p. 770) zuruft, somit auch ein Gegenstück zu Raphael-Asarja in dem Augenblick, in dem er Tobit und Tobias mitteilt, dass er jetzt zu Dem hinaufgehe, der ihn gesandt habe, nämlich zu Gott. Abermals bietet also die johanneische Sage eine deutliche Spur von Etwas, was den Synoptikern so gut wie verloren gegangen ist, nämlich von einem Verschwinden Jesu in einer Sintflutbergepisode mitten in seiner Sage (vgl. o. p. 882 f.), und abermals beobachten wir in der johanneischen, im Gegensatz zu der synoptischen Sage, merkwürdige Anklänge grade an die Tobit-Sage (s. o. p. 951 und p. 953 f.).

Es ergibt sich also, dass sich bei Johannes Etwas in Jerusalem abspielt, was nicht dorthin gehört, dass somit Jesus nach Johannes zu früh nach Jerusalem kommt. Vgl. o. p. 966.

Warum kommt er nun aber zu früh dorthin? Auch Das scheint klar. Auf dem Berge der Verklärung will Petrus mit den zwei anderen Jüngern Hütten bauen (s. o. p. 879 und p. 887); als Jesus in Jerusalem sein Verschwinden ankündigt, wird jedoch das Fest des Hüttenbauens, das Laubhüttenfest, begangen[1]), zu dessen Feier Jesu Brüder zunächst ohne ihn nach Jerusalem hinaufgezogen sind, um es mit Hüttenbauen festlich zu begehen[2]). Daraus folgt: Aus einem, jetzt verlorenen, Hüttenbauen der Jünger in der Verklärungsszene, oder vielleicht besser: lediglich aus Petri Absicht, mit den anderen Jüngern Hütten zu bauen, von der unsre synoptische Sage spricht, hat die johanneische Sage ein Laubhüttenfest herausgesponnen[3]). Nun schrieb das Gesetz aber vor, dass jeder männ-

1) Johannes 7, 2, 14 und 37. 2) S. Johannes 7, 8 f.

3) Nur ein Spiel des Zufalls ist es gewiss, dass je ein Geschehnis zur Zeit Josua's III und zu der Esra's, in denen wir ebenfalls Stücke einer

liche Jude zu dessen Feier nach Jerusalem hinaufziehe[1]). Folglich muss Jesus seine »Verklärung« in Jerusalem erleben, und kommt er so vorzeitig nach Jerusalem. Wenn also Petrus die Absicht ausspricht, mit den Jüngern Hütten zu bauen, weil *Gilgamesch* in Phönizien einen Baum oder Bäume fällt (s. o. p. 887), so ist Dies der letzte Grund davon, dass Jesus zu früh nach Jerusalem kommt!

Ausser den eben besprochenen Einzelheiten bietet die Jesus-Sage nach Johannes aber auch noch andere Trümmer eines Gegenstücks zu der synoptischen Verklärungsszene. In dieser ertönt, wie bei Jesu Taufe, eine Himmelsstimme, die Jesus Gottes geliebten Sohn nennt (s. o. p. 883 ff.). Eine Himmelsstimme lässt sich aber auch nach dem Johannes-Evangelium hören, allerdings nicht an einer Stelle, die derjenigen der synoptischen Verklärungsszene entspricht, sondern an einer Stelle, an der die synoptische Sage nichts Derartiges hat, nämlich zwischen Jesu festlichem Einzug in Jerusalem und dem letzten Mahle Jesu; und diese Himmelsstimme ertönt ebendort, wohin das Johannes-Evangelium das andere Gegenstück zu der synoptischen Verklärungsszene verlegt hat, nämlich in Jerusalem: Jesus spricht es hier aus, dass die Stunde für seine »Verklärung« gekommen sei, und bittet dann Gott, seinen, Gottes, Namen zu »verklären«. Da ruft eine Stimme aus dem Himmel: »Ich habe (ihn) verklärt und werde (ihn) wiederum verklären«[2]). Und dass diese Himmelsstimme ein Gegenstück zu der ist, die bei Jesu Verklärung nach den Synoptikern ertönt, beweist das ihr Vorhergehende. Unmittelbar vorher spricht nämlich Jesus das Wort vom Lieben und Verlieren und vom Hassen und Bewahren des Lebens, und das vom Nachfolgen Dessen, der ihm dient, sowie

---

Sintflutbergepisode vermuteten, ein Opfer nämlich und eine Gesetzesverlesung (s. o. p. 191 f.), auch in die Zeit eines Laubhüttenfestes fallen. S. Esra 3 und Nehemia 8.

1) Exodus 23, 14 ff.; Deuteronomium 16, 16.

2) Johannes 12, 23 und 28.

endlich das von der göttlichen Ehrung Dessen, der ihm dient[1]). Unmittelbar vor der synoptischen Verklärungsszene aber tut Jesus den Ausspruch vom Nachfolgen Dessen, der ihm folgen will, den vom Retten und Verlieren und Verlieren und Retten (oder Finden) des Lebens[2])[3]), und den von Denen, die den Tod nicht kosten werden, ehe das Gottesreich kommt, die also Gott, gewiss wegen ihrer Frömmigkeit, in besonderer Weise ehren wird (s. o. p. 875 f.)!

Es scheint also klar zu sein, dass wir in Johannes 12, 28 ein versprengtes Fragment eines Gegenstücks zu der synoptischen Verklärungsszene zu erkennen haben, zugleich aber, dass Johannes 12, 25 f. Gegenstücke zu Markus 8, 34 f. und 9, 1 sind, und dass demnach, wenn diese Verse einen Reflex von Xisuthros' Schicksalsverkündigung enthalten (o. p. 875 f.), Gleiches auch von Johannes 12, 25 f. gilt.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, dass ein Spruch ähnlich wie der vom Retten und Verlieren oder der vom Lieben und Verlieren des Lebens schon in der ältesten erreichbaren Form von Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode vorhanden gewesen ist. Jesus hat bereits in ihrer ältesten erreichbaren Form, als ein Xisuthros, der *Gilgamesch* sein Schicksal verkündet, Etwas gesagt wie: »Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer es aber preisgibt, der wird es erhalten (oder finden)«. Das Erstere ist ja aber so gut wie Dasselbe, was Xisuthros dem *Gilgamesch* sagen muss, der zu ihm kommt, — um sein Leben zu erhalten. Und wenn *Gilgamesch* schon auf der Reise zu Xisuthros hin wiederholt zu hören bekommt: »Das Leben, das Du suchst, wirst Du nicht finden«, so scheint es naheliegend, dass Xisuthros sich — in einem bisher nicht gefundenen Stück

1) Johannes 12, 25 f.

2) Markus 8, 34 f.; Matthäus 16, 24 f.; Lukas 9, 23 f.

3) S. zu dieser Zusammenstellung schon STRAUSS, *Leben Jesu*[1], p. 550.

seiner, nur in einem Bruchstück erhaltenen, Schicksalsverkündigung — geradeso zu *Gilgamesch* geäussert hat[1]), und dass ein solches Wort dem Worte der Jesus-Sage zu Grunde liegt.

Ehe wir uns von dem johanneischen Gegenstück zu der synoptischen Verklärungsszene trennen, müssen wir noch hervorheben, dass Johannes Nichts von einem Erscheinen des Moses und des Elias erzählt. Das ist deshalb erwähnenswert, weil dies in der synoptischen Sage fraglos unursprünglich ist (s. o. p. 882 f.). Vielleicht fehlt es somit in unsrer johanneischen Sage, weil diese es nie gehabt hat.

Nach oben p. 878 ff. steht nun die Verklärung in der synoptischen Erzählung an der Stelle, an der wir eine Waschung erwarten könnten, eine Waschung nämlich, die derjenigen entspräche, der sich *Gilgamesch* auf Xisuthros' Befehl unterzieht, und darum ein Gegenstück wäre z. B. zu dem siebenmaligen Untertauchen des aussätzigen Naeman im Jordan auf Elisa's, als eines entrückten Xisuthros, Befehl, dem Untertauchen, wodurch Naeman geheilt wird (o. p. 879). Ist daher nach oben p. 966 ff. Jesus, der sich zur Zeit des Laubhüttenfestes in Jerusalem befindet, ein synoptischer Jesus auf dem Berge der Verklärung, so scheint die Johannes-Sage jene Waschung noch an der alten oder doch im wesentlichen an der alten Stelle zu bieten: Während Jesus — der in seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode Xisuthros repräsentiert — noch in Jerusalem ist, trifft er einen Blinden, und auf seinen Befehl wäscht sich Dieser im Teiche Siloah und wird so geheilt[2]).

Von Jerusalem aus kommt dann Jesus, wie schon erwähnt ward, in eine Gegend östlich vom Jordan[3]), nach o. p. 966 gewiss Dem entsprechend, dass Jesus, nach dem

---

1) Auf ein derartiges Wort nimmt er dann vielleicht Bezug, wenn er (s. o. p. 46) zu *Gilgamesch* sagt: ». . ., dass du das Leben findest, das du suchst?«.

2) Johannes 9, 1 ff. 3) Johannes 10, 40.

Abschluss seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, durch das Ost-Jordan-Land nach Jerusalem zieht. Bevor Jesus nach Johannes in's Ost-Jordan-Land kommt, geschieht nun Nichts, was der Stater-Episode an entsprechender Stelle bei Matthäus entspräche (s. o. p. 888 f. u. p. 892), sodass also die johanneische Sage ein Gegenstück zu ihr und damit einen Reflex der Wunderkraut-Episode an der alten Stelle wenigstens nicht hat (s. aber unten zu Johannes 21). Unmittelbar hinter Jesu Aufenthalt im Ost-Jordan-Lande berichtet dann Johannes davon, wie Jesus in Bethanien bei Jerusalem den Stein von der Grabhöhle seines gestorbenen Freundes Lazarus abheben lässt und Diesen vom Tode auferweckt, also, nachdem er, anders wie die nach den Synoptikern von Jesus auferweckten Toten, schon beigesetzt worden ist[1]). Unmittelbar, oder doch wenigstens allem Anscheine nach unmittelbar auf *Gilgamesch*'s Rückkehr von Xisuthros folgt aber im *Gilgamesch*-Epos, dass für *Gilgamesch* das »Loch der Erde« geöffnet, der Schatten seines gestorbenen Freundes *Eabani* zitiert wird und dieser, wohl aus dem Grabe, emporsteigt. Also ist die Auferweckung des Lazarus so gut ein Wiederhall hiervon[2]), wie z. B. die Zitierung von Samuel-*Eabani*'s Geist für Saul-*Gilgamesch*[3]) (s. o. p. 452 ff. und vgl. o. p. 644 ff.).

---

1) Johannes 11, 1 ff.

2) Und nicht etwa, wie JÜLICHER, (l. c. p. 256, [3] und [4], p. 330) annehmen möchte, mit anderen Wundern bei Johannes zusammen »starke Steigerungen, bezw. künstliche Potenzierung, bekannter synoptischer Erzählungen«. Vgl. z. B. WERNLE, l. c., p. 241: »Mit der Möglichkeit einer eigenen joh. Tradition, die das von den Synoptikern nicht gekannte Lazaruswunder erzählte, mag rechnen, wer will!«. JÜLICHER urteilt aber doch — allerdings nur zufälliger Weise — mit Anderen wenigstens halbwegs richtig, insofern ja Lazarus' Auferweckung eine Steigerung von Etwas ist, was die synoptische Sage ungesteigert erhalten hat. Denn, wie wir sofort sehn werden, ist sie eine Steigerung einer Totenzitierung, für die Lukas die Heraufsendung eines Toten bietet.

3) Und wie die Befreiung »der« *Schumūl-Eabani* aus der Gefangenschaft im Reiche des Teufels für und in gewisser Weise durch *Sūl-Gilga-*

Lazarus wird auferweckt und bleibt, wie berichtet wird, leben; *Eabani*'s Geist wird zitiert, aber wir erfahren nicht, was darnach mit ihm geschieht. Darum könnte man denn wohl aus der Jesus-Sage den Schluss ziehn, dass in der *Gilgamesch*-Sage *Eabani* nach seiner Zitierung zu den Lebenden zurückgekehrt sei. Und Das würde zu der kosmischen Vorlage der *Gilgamesch*-Sage vorzüglich stimmen. Denn *Eabani*'s Zitierung und Erscheinen vor *Gilgamesch* soll nach unseren Ermitttelungen dem Herankommen der Sonne an und dem Hineingehn der Sonne in das Gebiet des Widders entsprechen (o. p. 96 f.). Darnach aber erscheint der Widder wieder am Morgenhimmel, und dem soll *Eabani*'s Erschaffung im Anfang des Epos entsprechen (o. p. 89)! Allein gegen Lazarus-*Eabani* steht Samuel-*Eabani*, dessen Geist, nachdem er zitiert ist, ohne Frage wieder verschwindet, obwohl Dies nicht ausdrücklich erzählt wird. Und dass Joseph-*Eabani*, nachdem er als ein gestorbener *Eabani* in einen *bōr*, eine Zisterne, geworfen worden ist, und, auch als ein gestorbener *Eabani*, in einem anderen *bōr*, einem Gefängnis, verweilt hat (o. p. 261 f., p. 281 und p. 282 f.), wieder herausgeholt wird und draussen bleibt[1]), kann só gut mit all' den Veränderungen zusammenhängen, welche die Jakob-Joseph-Sage fraglos erlitten hat, dass es gewagt wäre, daraus auf eine Auferstehung des *Eabani* zu schliessen. Demnach dürfte die des Lazarus eine Steigerung der Ursage sein[2]).

In der Auferweckung des Lazarus hat somit Johannes, und zwar an der alten Stelle, abermals Etwas erhalten,

---

mesch, wie ferner die Zitierung des toten Tiresias als eines *Eabani* durch Odysseus-*Gilgamesch*. S. Band II.

1) Genesis 37, 28 und 41, 14.

2) Dafür sprechen auch die Odysseus-Elpenor-, die Menelaus-Agamemnon- und wohl ebenfalls die Herakles-Sage; die wohl in Syrien heimische *Sūl-Schumūl*-Sage lässt aber die Person, die *Eabani* vertritt, nachdem sie einer Teufelin entrissen worden ist, ihrem Geliebten zurückgegeben werden und zu den Menschen zurückkehren. S. Band II.

was die Synoptiker nicht mehr kennen. Dafür hat aber die synoptische Sage etwas dazu Gehöriges bewahrt, was die johanneische verloren hat. Denn bei Lukas erzählt Jesus[1]) von einem armen und kranken Manne, Namens Lazarus, welcher stirbt, und von dem nun ein gleichfalls gestorbener, zu den Qualen der Hölle verdammter, reicher Mann, an dessen Tor er zu liegen pflegte, anscheinend wünscht, dass er seinen fünf Brüdern Mitteilungen über die Qualen der Hölle mache, denen sie, wie er fürchtet, verfallen sind. Dieser Mann bittet Abraham, Lazarus aus dem Totenreich zu diesen Brüdern zu entsenden, und dabei redet er ihn mit »Vater« oder »Vater Abraham« an. Aber seine Bitte wird nicht erhört. Nun aber wünscht der König *Gilgamesch* déshalb, dass ihm sein gestorbener Freund und Palastgenosse *Eabani* erscheine, weil er sich vor dem Tode fürchtet, und weil er zu wisssen wünscht, wie es in der Totenwelt hergeht. Darum wendet er sich nach einander wohl zu allererst an seine Göttin *Ninsun*, und darnach an verschiedene Götter (wobei er Diese mit Vater — Vater *Bēl*, Vater *Sīn*, Vater *Ea* — anredet), ohne dass ihm aber alsbald sein Wunsch erfüllt wird; bis endlich der Gott *Ea* sich erbitten lässt und den Gott *Nērigal* dazu veranlasst, *Eabani*'s Schatten heraufsteigen zu lassen. Es ist unmittelbar klar: Die Lazarus-Geschichte bei Lukas ergänzt die bei Johannes, indem diese im wesentlichen die Fortsetzung der Lazarus-Geschichte bei Lukas ist[2])[3]).

---

1) Lukas 16, 19 ff.

2) Der arme und kranke Mann hat allerdings als Solcher, soweit wir wenigstens wissen, Nichts mit *Eabani* gemein. Allein warum dürften die Armut und die chronische Krankheit nicht eine sekundäre Akquisition sein? Bedenkt man, dass der Wohnort des Lazarus in der johanneischen Jesus-Sage *Βηθανία* heisst, dieser Name aber »Haus eines Elenden« *(Bēϑ-ᶜānī)* wenigstens gedeutet werden kann, so muss man auf den Gedanken kommen, dass die anscheinende oder wirkliche Etymologie dieses Namens an der Armut und der chronischen Krankheit des Lazarus schuld ist. Diese Armut mag dann den Reichtum des *Gilgamesch* in der Anekdote erzeugt haben

Und so bietet uns denn das Lukas-Evangelium das gewiss ungewöhnliche, hübsche Phaenomen, dass »Jesus« als eine Geschichte, die ihn persönlich Nichts angeht, eine Episode seiner eigenen Sage erzählt, und Das, nebenbei, an einer Stelle, die vor der Stelle für diese Episode liegt!

Von Einzelheiten dieser Geschichte bei Lukas sei zunächst hervorgehoben, dass der reiche Mann dreimal erfolglos bittet, und ferner die Anrede »Vater Abraham«. Denn Ersteres mag Dem entsprechen, dass nach dem Epos *Gilgamesch*, bevor *Ea* sich seiner annimmt, ausser bei einer Göttin, grade bei drei Göttern vergeblich seine Klage, und damit seine Bitte, vorbringt; und die Anrede »Vater Abraham« entspricht offenbar den Anreden »Vater *Bēl*« u. s. w. im Epos, sodass also in der Jesus-Sage für die göttlichen Väter der Stammvater Abraham eingetreten ist![1]) Vgl. Johannes 11, 41! Und endlich das Wichtigste: Die Lukas-Geschichte hat für die Auferweckung des Lazarus seine Entsendung zur Oberwelt, nach der er natürlich wieder zur Unterwelt zurückkehren soll, also Etwas, was der Zitierung Samuel-*Eabani*'s, und vermutlich auch dem entsprechenden Vorgange im Epos[2]). näher steht, als die Auferweckung im Johannes-Evangelium.

---

oder doch die Veranlassung dazu geworden sein, dass er ein wesentlicher Zug in ihr geworden ist. Die Peschita hat nun in der Tat für *Βηϑανία* *Bēt-ᶜanjā*, und Dies könnte genau einen hebräischen *Bēϑ-ᶜānī* entsprechen. Eine andere, indes kaum befriedigende Etymologie s. bei BUHL, l. c., p. 155.

3) Aus dem Gesagten ergibt sich, dass gegen JÜLICHER, *Gleichnisreden Jesu* II, p. 622, weder der Name Lazarus für den Armen in der Geschichte bei Lukas von »Jesus« stammt, noch die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus sich aus jener Geschichte heraus entwickelt hat.

1) Auf das *Gilgamesch*-Epos geht also vielleicht auch im letzten Grunde eine Rolle zurück, die Abraham in der späteren jüdischen Eschatologie spielt, insofern er an der Pforte der Hölle sitzt und keinen Juden hinunter lässt, ja die Büsser wieder herausholt. S. dazu F. WEBER, *Jüdische Theologie*², p. 266 und p. 343, und BEER, *Der biblische Hades* (in den *Theologischen Abhandlungen* für H. J. HOLTZMANN), p. 6.

2) Wie auch Entsprechendem in der Odysseus-Elpenor- und in der Menelaus-Agamemnon-Sage. S. Band II.

In der Zitierungsszene in der Saul-Samuel-Sage repräsentiert nun, wie wir oben p. 452 ff. erkannten, Samuel nicht nur den für *Gilgamesch* zitierten Schatten *Eabani*'s, sondern auch den von *Gilgamesch* aufgesuchten und nach seinem Schicksal befragten Xisuthros. Analoges stellten wir für Joseph in der Jakob-Joseph-, für Ahia in der Jerobeam-Ahia-, für Nathan in der David-Nathan- und für Elias in der Elisa-Elias-Sage fest (o. p. 457 f., p. 460 ff., p. 519 und p. 646). In der Jesus-Sage aber zeigt sich der als ein *Eabani* vom Tode auferweckte Lazarus nur als ein *Eabani*, während der das Schicksal verkündende Xisuthros in ihr durch Jesus vertreten ist (o. p. 877 und u. p. 969 ff.). Also ist es jetzt ganz gesichert, dass sich in der Jesus-Sage die in den oben erwähnten Sagen festgestellte Verschmelzung des Xisuthros mit dem *Eabani* noch nicht vollzogen hat[1]. Dass die Elisa-Elias-Sage nur scheinbar einen ähnlichen Befund zeigt, ward oben p. 693 ff. erkannt.

Lazarus, der Freund Jesus-*Gilgamesch*'s, entspricht also *Gilgamesch*'s Freund *Eabani*, Lazarus-*El'āzar*[2], der Freund Jesus-*Jēschūa'*'s, dessen Name aus älterem *Jehōschūa'-Jōschūa'*, d. i. Josua, entstanden ist. Nun sollen aber zwei Männer des Namens Eleasar-*El'āzar* und ein Mann mit dem damit zusammengehörigen Namen Esra-*'Ezrā* der *Eabani* je eines Josua-*Gilgamesch* sein, und ein Mann mit dem mit Eleasar synonymen Namen Asarja-

1) Wie auch noch nicht in der wohl in Syrien, zwischen Assyrien und Babylonien, der Heimat der *Gilgamesch*-Sage, und Palästina heimischen *Sūl-Schumūl*-Sage. Dagegen zeigen die aus Süd-Israel stammenden griechischen Sagen von Odysseus und Elpenor, Menelaus und Agamemnon, Jason, Phrixos und Argos, und wohl auch die Sage von Odysseus und Eumäus, die gleiche Verschmelzung, wie die Saul-Samuel-Sage u. s. w.

2) Eine für den Namen Lazarus (*Λάζαρος*) vorgeschlagene Etymologie *lō-'ēzer*, Das wäre: »nicht-, ohne-Hilfe«, dürfte ausgeschlossen sein. Wie soll aus *Lō-'ēzer Lazar* werden? Also bleibt für den Namen nur die Etymologie *El-'āzar*. Unsre Analyse bestätigt Dies übrigens, indem sich aus ihr ergibt, dass der Mann mit dem Namen Lazarus im Grunde identisch mit zwei Männern des Namens Eleasar-*El'āzar* ist.

ʿĀzarja der *Eabani* des *Gilgamesch* Tobias (s. zuletzt o. p. 787). Folglich ist es klar, dass Lazarus eine rein sagenhafte Persönlichkeit ist, und zugleich ein weiterer Beweis dafür erbracht, dass sogar der Name seines Freundes Jesus, wenigstens áuch, aus der Sage stammt! Vgl. o. p. 820.

Aber wie nun? Oben (s. p. 811 ff., p. 851 ff. und p. 940 ff.) haben wir ja bereits in Johannes dem Täufer einen *Eabani* der Jesus-Sage erkannt! Wie kann Der nun neben Lazarus-*Eabani* bestehen? Ich glaube, die Antwort hierauf liegt auf der Hand: Dass Johannes der Täufer eine historische Persönlichkeit ist, daran lässt sich angesichts der Notiz des Josephus über ihn[1]) nicht gut zweifeln, und unsre Analyse der Jesus-Sage scheint Dies zu bestätigen, insofern sie uns grade an ein paar Einzelheiten ihrer Johannes-Geschichte Anstoss nehmen heisst, die Josephus als historisch von Johannes berichtet (s. o. p. 852 f. und p. 854 f.); daṡs aber Lazarus eine historische Persönlichkeit wäre, kann Niemand im Ernst behaupten. Also wird man zu der Vermutung gedrängt: Lazarus, der mythische *Eabani* der Jesus-Sage, ist ausser in der Auferweckungsgeschichte, in der eine historische Persönlichkeit in der Rolle des *Eabani* nicht am Platze war, und in noch einer zweiten Geschichte aus der letzten Zeit des »Lebens Jesu«, der vom Gastmahl bei Maria und Martha (s. u. p. 979 ff.), in der übrigens Lazarus ein Eindringling ist, durch den historischen Propheten Johannes ersetzt worden. Wenn dann nach o. p. 816 ff. das Prophetentum des Johannes ein Gegenstück zu dem einer ganzen Reihe anderer israelitischer *Eabani*s ist, so dürfte 1. Lazarus wenigstens áuch deshalb grade durch Johannes ersetzt worden sein, weil Dieser als ein Prophet gewirkt hat, 2. aber auch Lazarus einst ein Prophet gewesen sein. Hiernach lässt sich jetzt ein Passus oben auf p. 818 verstehn.

So sehr ich nun dazu geneigt bin, das oben ermittelte Verhältnis zwischen Johannes und Lazarus so, wie eben

1) Antiquitäten XVIII, v, 2.

geschehen, zu erklären, darf ich doch nicht verschweigen, dass andere Umstände anders darüber denken lassen. Es ist nämlich recht auffällig, dass ein mit dem Namen Johannes-*Jochānān* gleichbedeutender Name mit gleichen Elementen, nämlich Hananja-*Chānanjā*, d. i. »Jahve hat sich erbarmt«, den Vater des Asarja, des *Eabani* der Tobit-Sage, bezeichnet, und ein dazu gehöriger Name Hanani-*Chanānī* den Vater des Jehu, des vermutlichen *Eabani* der Baesa-Sage (o. p. 797). Vgl. auch die Namen von zweien der drei Freunde Daniels, nämlich Hananja und Asarja[1]), und zu letzterem Namen o. p. 203 f. Die 3 Namen Johannes, Hananja und Hanani geben nun aber um so Mehr zu denken, als der *Gilgamesch* der Tobit- bezw. der der Baesa-Sage aus Naphthali bezw. Isaschar ist, also die beiden Sagen gewiss in Stämmen heimisch sind, deren Gebiet an das von Sebulon, der Heimat der Jesus-Sage, grenzt. Somit wäre es immerhin, trotz Josephus (s. o. p. 854 f.), nicht undenkbar, dass der Mann mit dem Namen Johannes mitsamt diesem Namen aus der Sage stammt, und dass der Name ursprünglich den Vater des *Eabani* Lazarus bezeichnet hat.

Jedenfalls ist aber die Tatsache eines Ersatzes des Lazarus durch Johannes unbestreitbar. Ein solcher Ersatz zeigt sich nun auch noch in einem anderen Umstande. Des ersten Eleasar-*Elʿāzar-Eabani* Mutter heisst Elisabeth. Derselbe Name kommt ja aber auch innerhalb der Jesus-Sage vor, und zwar wiederum für die Mutter eines *Eabani*, aber nicht für die des Lazarus-*Elʿāzar*, sondern für die Johannis des Täufers (s. o. p. 820). Es dürfte also Lazarus-*Eabani*'s Mutter zu der Johannes-*Eabani*'s geworden sein, nachdem für Lazarus Johannes eingetreten war oder als der Letztere für den Ersteren eintrat.

Mit der Auferweckung des Lazarus stehn wir am Ende des *Gilgamesch*-Epos, aber darum noch lange nicht am

---

1) Daniel 1, 6 u. s. w.

Ende der Jesus-*Gilgamesch*-Sage. Vielmehr wird hinter der Auferweckung im vierten Evangelium ausser dem Tode Jesu vor und hinter diesem noch Vielerlei erzählt, das auf die babylonische Sage zurückgeht, und zwar zum guten Teil in Uebereinstimmung mit der synoptischen Sage.

So hat die Sage nach Johannes, ebenso wie die nach den Synoptikern, ein Abendmahl, das Jesus vor seiner Gefangennahme mit seinen Jüngern geniesst, und vorher Jesu festlichen Einzug in Jerusalem, also Reflexe von dem Opfermahl des Xisuthros und *Eabani*'s Einzug in Erech (s. o. p. 900 f. und p. 895, sowie p. 902 f.). Dem festlichen Einzug Jesu in Jerusalem geht nun bei Johannes vorher ein Mahl bei den Schwestern Maria und Martha in Bethanien[1]), das unser lebhaftes Interesse beansprucht. Zunächst interessieren uns die zwei Schwestern an und für sich. Denn sie lassen uns an die zwei Schwestern Lea und Rahel und Deren Gegenstücke in der Simson- und in der David-Nathan-Jonathan-Sage denken. Ferner deshalb, weil Jakob-*Gilgamesch*, Simson-*Gilgamesch* und David-*Gilgamesch* in Deren Hause Aufnahme finden, wie Jesus-*Gilgamesch* in Maria's und Martha's Hause (o. p. 225 f. und p. 229 ff., p. 385 f. und p. 391 f., sowie p. 439 und p. 441). Diese Schwesternpaare sollen nach den eben angeführten Stellen der Hierodule des Epos und der befreiten Göttin und Herrin *Ischtar* entsprechen. Und nun ist Martha ein aramäisches Wort mit der Bedeutung »Herrin«, andererseits aber hat der Name Sara für zwei Frauen, welche auch die befreite *Ischtar* darstellen, dieselbe Bedeutung (o. p. 289 f. und p. 787 f.), und ebenso wohl auch der Name Dina für die befreite *Ischtar* der Jakob-Sage (o. p. 290). Ferner jedoch ist Mirjam in der Moses-Sage, aus deren Namen der Name Maria gräzisiert ist, aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Hierodule des Epos (o. p. 136 f., p. 231 und p. 296), und

1) Johannes 12, 1 ff.

mit diesem Namen Mirjam könnte nach o. p. 539 Anm. 1 recht wohl der Name Merab für die Hierodule der David-Nathan-Jonathan-Sage (o. p. 441) identisch sein. Also ist mit höchster Wahrscheinlichkeit Jesus-*Gilgamesch*'s Einkehr im Hause der von ihm geliebten Freundinnen Maria und Martha zusammenzustellen mit Jakob-*Gilgamesch*'s Einkehr im Hause seiner nachmaligen Gattinnen Lea und Rahel, mit Simson-*Gilgamesch*'s Einkehr im Hause seiner nachmaligen Gattin, der älteren Thimniterin und ihrer Schwester, mit David-*Gilgamesch*'s Aufnahme in das Haus seiner nachmaligen Gattin Michal und ihrer Schwester Merab, und darum auch mit Moses-*Gilgamesch*'s Einkehr im Hause seiner nachmaligen Gattin Zippora und ihrer Schwestern (o. p. 133 und p. 226 etc), mit Hadad-*Gilgamesch*'s Aufnahme in dem Lande seiner nachmaligen Gattin (o. p. 222) und mit Tobias-*Gilgamesch*'s Einkehr im Hause seiner nachmaligen Gattin Sara (o. p. 777 f.), sowie endlich mit Elias' Einkehr bei der Witwe in Sarepta (o. p. 580 f.). Dies Motiv der Einkehr oder Aufnahme soll sich nun aus der Hierodulenepisode des Epos entwickelt haben, der Episode mit der Zusammenkunft des *Eabani* mit der Hierodule, und dieser Zusammenkunft folgt unmittelbar *Eabani*'s Reise nach und sein Einzug in Erech. Andrerseits folgt dem Gastmahl in Bethanien unmittelbar Jesu festlicher Einzug in Jerusalem, ein Reflex von *Eabani*'s Einzug (o. p. 895), und zwar von Bethanien aus[1]). Also ist es nunmehr sicher: dieses Gastmahl in Bethanien gehört zur Hierodulenepisode der Jesus-Sage, und Jesus-*Gilgamesch* ist in seiner Hierodulenepisode, in Uebereinstimmung mit dem Schema der alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sage, ein *Eabani*. Nun hat sich aus dem siebentägigen Verkehr *Eabani*'s mit der Hierodule zunächst eine Hochzeit des *Gilgamesch* mit der Hierodule entwickelt, und demgemäss

---

1) Johannes 12, 12; vgl. Markus 11, 1; Matthäus 21, 1; Lukas 19, 29.

auch ein Hochzeitsgelage, das auch noch ausdrücklich erwähnt wird, so in der Jakob[1])-, der Simson- und der Tobit-Sage (o. p. 385 f., p. 391 und p. 777). Folglich dürfte das Gastmahl zu Bethanien im Hause der Maria und der Martha einmal ein Hochzeitsmahl gewesen sein, ein Hochzeitsmahl zur Feier einer Hochzeit Jesus-*Gilgamesch*'s mit Maria, der Hierodule, einerlei, ob Jesus-*Gilgamesch*, wie Simson-*Gilgamesch* und Jakob-*Gilgamesch*, in Uebereinstimmung mit der Ursage, die Beziehungen zu seiner Hierodule einmal nach siebentägiger Hochzeit vollständig oder auch nur vorläufig abgebrochen hat (s. o. p. 391), oder ob Jesus einmal auch nach der Hochzeit als Gatte bei seiner Hierodule geblieben ist. Von Dgl. hat aber die Jesus-Sage fast keine Spur mehr erhalten, und ebenso fast keine mehr davon, dass Jesus etwa auch einmal der Gatte von Maria's Schwester Martha-*Ischtar* gewesen wäre, wie es das Urschema der alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen erwarten lässt (s. o. p. 229 ff. u. s. w.). Dies übrigens in Uebereinstimmung mit der Elisa-Elias-Sage, in der Elias als Vertreter des *Gilgamesch* seine Hierodule, die Witwe von Sarepta, auch nicht heiratet (o. p. 582), während in dieser Sage eine befreite *Ischtar* überhaupt nicht erscheint. Als eine Spur aber eines einstigen intimeren Verhältnisses Jesu, bezw. eines »Ur-Jesus«, zu Maria und Martha ist fraglos seine Freundschaft mit ihnen zu betrachten; und eine Hindeutung darauf, dass das Mahl zu Bethanien einer Hochzeit Jesu grade mit Maria gilt, mag darin gesehn werden, dass dabei Maria zu seinen Füssen sitzt oder kniet, während Martha aufwartet[2]).

Nun haben wir es aber oben p. 954 ff. sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Hochzeit zu Kana gleichfalls ein Reflex der Hierodulenepisode ist, und werden wir somit jetzt anscheinend dazu gezwungen, diese Kombination preiszugeben, oder aber die Zusammenstellung des Gastmahls

1) Genesis 29, 22. 2) Johannes 12, 2 f.

in Bethanien mit der Hierodulenepisode. Allein dazu liegt nicht die geringste Veranlassung vor. Denn die Hochzeit steht ja in der ersten Hälfte der Jesus-Sage, das Gastmahl indes unmittelbar vor einem Einsatz im Schlussteil der Sage (o. p. 931 ff.), nämlich unmittelbar vor Jesu festlichem Einzug in Jerusalem, und wird augenscheinlich durch diesen fortgesetzt (o. p. 980). Dieser Einsatz bildet ja aber eine Ergänzung zu der ersten Hälfte des Hauptteils der Sage, und Nichts hindert, in dem Gastmahl zu Bethanien (das dann ursprünglich in Kana stattgefunden hätte; vgl. o. p. 939), eine Ergänzung zur Hochzeit zu Kana zu sehn. Nun soll ja aber ursprünglich einerseits nach o. p. 956 die Hochzeit zu Kana eine Hochzeit Jesu mit der Hierodule Maria gewesen und andrerseits nach o. p. 981 das Gastmahl zu Bethanien bei Gelegenheit grade einer solchen Hochzeit gegeben worden sein! Daraus darf getrost geschlossen werden: Das Gastmahl zu Bethanien und die Hochzeit zu Kana ergänzen einander in der Tat, und bilden demnach mit der Begegnung am Brunnen bei Sichar zusammen (s. o. p. 952 f. und p. 955 f.) Jesu Hierodulenepisode.

Jetzt darf man somit die Frage erheben, ob die reichliche Menge Salböl, womit die Hierodule Maria bei dem Gastmahl in Bethanien Jesu Füsse salbt[1]), in irgend einer Beziehung zu dem reichlichen Oel steht, das Elias seiner Hierodule, der Witwe in Sarepta, und auch zu dem reichlichen Oel steht, das Elisa der Prophetenjüngerwitwe durch ein Wunder erwirkt (s. dazu o. p. 657). Allein mit diesen Oelwundern soll ja vielleicht das Weinwunder in Kana, also auch in einem Reflex der Hierodulenepisode, zusammenzustellen sein (o. p. 945 ff.). Sind nun beide Zusammenstellungen erlaubt?

Von den Synoptikern hat nur Lukas ein ziemlich genaues Seitenstück zum Gastmahl in Bethanien, und zwar

---

1) Johannes 12, 3 ff.

im wesentlichen an gleicher Stelle, wie Johannes. Denn Jesus kehrt nach Jenem bei Maria und Martha ein auf seiner synoptischen Jerusalem-Reise und nach seiner Verklärung[1]), das Gastmahl in Bethanien findet ja aber nach einem Gegenstück zur Verklärungsgeschichte (o. p. 967 ff.) und vor Jesu festlichem Einzug in Jerusalem statt.

Markus und Matthäus haben keine Geschichte von einer Einkehr Jesu bei Maria und Martha, dagegen aber eine andere, die sich mit dieser in einigen Punkten berührt: Jesus ist in Bethanien bei einem aussätzigen Manne Namens Simon zu Gaste. Da kommt ein Weib herzu und giesst kostbares Salböl auf sein Haupt und Einige äussern ihr Missfallen darüber[2]). Hier haben wir somit beisammen: Bethanien, Jesus als Gast, dass ihn ein Weib mit Salböl salbt, dass man sich missfällig darüber ausspricht, also dieselben Motive, wie in der Geschichte vom Gastmahl in Bethanien bei Johannes. Stehn wir also vor einem Seitenstück dazu? Dass die Geschichte bei Markus und Matthäus sich nicht. wie die bei Johannes, an relativ alter Stelle, nämlich vor, sondern nach Jesu Einzug in Jerusalem, also eventuell an einer neuen Stelle abspielt[3]), wäre natürlich irrelevant, zumal da die zwei ersten Synoptiker, ebenso wie Lukas, keinen Aufenthalt Jesu in Bethanien vor seinem Einzug in Jerusalem kennen. Nun hat aber Lukas, der fraglos ein Seitenstück zum Gastmahl bei Maria und Martha aufweist, ebenso fraglos eines zu der Einkehr bei Simon: Auch nach ihm kehrt Jesus bei einem Simon ein, der übrigens als Pharisäer bezeichnet wird. Da kommt ein Weib herein, benetzt seine Füsse mit ihren

---

1) Lukas 10, 38 ff. 2) Markus 14, 3 ff.; Matthäus 26, 6 ff.

3) Hiermit vergleiche man JOH. WEISS, l. c., p. 285: »Die Stellung der Perikope (nämlich der Einkehr bei Simon im Markus-Evangelium) ist entschieden künstlich. Insbesondere scheint sie chronologisch deplaziert zu sein. Bei Johannes steht sie, vermutlich richtiger, vor dem Einzug«.(!) Vgl. auch WELLHAUSEN, l. c., p. 116, wonach die Perikope eine sekundäre Einlage ist. Dies Letztere ist also nur halb richtig.

Tränen, wischt sie mit ihren Haaren ab und salbt sie mit Salböl[1]). Das ist ohne Zweifel dieselbe Erzählung; zugleich aber berührt sie sich, im Unterschiede von ihrem Gegenstück bei Markus und Matthäus, in zwei bestimmten Punkten mit der Geschichte bei Johannes: das Weib salbt die Füsse und nicht das Haupt, und sie wischt die Füsse mit ihren Haaren ab. Wie man nun auch über diese letzteren Beziehungen zwischen Lukas und Johannes zu denken haben mag, jedenfalls finden wir bei Lukas zwei Geschichten, von denen die eine so gut, wie die andere, ein Seitenstück zum Gastmahl bezw. zu den zwei Gastmahlen in Bethanien ist. Wie ist Das zu erklären? Ein glücklicher Zufall hilft uns: Lukas lässt Jesus bei Simon noch vor dem Seesturm, einem Reflex des Sintflutsturms (s. o. p. 835 ff.), zu Gaste sein. Wenn somit das Gastmahl im Hause der zwei Schwestern bei Johannes, und darum auch bei Lukas, an relativ alter Stelle steht (s. o. p. 980 und p. 982 f.), und deshalb auch, nur mit einer kleinen Modifikation, die Einkehr bei Simon in Bethanien im Markus- und im Matthäus-Evangelium, so steht die bei Simon im Lukas-Evangelium an gänzlich falscher Stelle, und zwar ohne jeden Grund. Das wäre die zweite Eigentümlichkeit. Nun lässt aber diese einerseits und die Tatsache der Doppelheit andrerseits eine und dieselbe Erklärung zu: Die Einkehr bei Simon ist im Lukas-Evangelium aus einem der zwei anderen Evangelien oder doch einer der ihnen zu Grunde liegenden Sagen, falls nicht aus einer uns im übrigen unbekannten nächstverwandten Sage, entlehnt, während die bei Maria und Martha in ihm bodenständig ist[2])[3]).

---

1) Lukas 7, 36 ff.

2) Diese dürfte also, gegen JÜLICHER (l. c., p. 223; [3] und [4], p. 284) nicht wegen ihrer »besonderen Farbe ihren besonderen Ursprung haben«.

3) Vgl. zu den oben besprochenen Parallelgeschichten H. J. HOLTZMANN, zu den Synoptikern[3], p. 346 f., oder BERNH. WEISS, zum Johannes-Evangelium[9], p. 362 f.

Aus Allem dürfte sich als sicher ergeben, dass die Einkehr bei Simon identisch ist mit dem Gastmahl bei Maria und Martha. Wie erklärt sich jetzt aber die Verschiedenheit der Gastgeber? Nun, Jesu Einkehr bei den zwei Schwestern entspricht ja in alttestamentlichen Sagen ein kürzerer oder längerer Aufenthalt im Hause des Vaters von zwei oder sieben Schwestern oder dem eines einzelnen Mädchens oder Weibes (s. o. p. 980 und p. 133, p. 225 f., p. 346 ff., p. 361 ff., p. 385 f., p. 440 f. und p. 476, p. 777 f.). Also dürfte Simon einfach ein Gegenstück zu diesen Vätern, folglich einmal der Vater der Maria und der Martha gewesen sein.

Aus der Identität der zwei Geschichten ergibt sich nun auch die Identität des in Simon's Haus hereinkommendes Weibes mit Martha's Schwester Maria. Das Weib ist also auch eine Repräsentantin der Hierodule. Wenn daher Lukas in ihr eine »Sünderin« sieht, so könnte man wohl vorschnell schliessen, dass Das auf der Ursage beruht, in der ihr Prototyp eine Hierodule ist. Allein es heisst doch wohl in Lukas Etwas hineintragen, wenn man der Sünderin grade sexuelle Vergehen zur Last legt; und andrerseits haben die israelitischen Sagen sonst keine Erinnerung mehr daran bewahrt, dass ihre Repräsentantinnen der Hierodule aus eigenartiger Sphäre stammen. Somit ist das *ἁμαρτωλός* bei Lukas für uns bedeutungslos.

Zwischen Jesu erstem Aufenthalt in Bethanien, während dessen er Lazarus vom Tode auferweckt, und dem zweiten, während dessen er im Hause der Maria und der Martha speist, erzählt Johannes von einer Reise Jesu nach der Stadt Ephraim (Ephrem) nahe bei der Wüste[1]). Wo diese Stadt gelegen hat, ist nicht sicher; vielleicht ist mit ihr das Dorf Ephraim gemeint, das nach Eusebius und Hieronymus 5 röm. Meilen östlich von Bethel lag[2]). In diesem Falle wäre mit der Wüste nahe bei der Stadt gewiss die Jordan-

1) Johannes 11, 54. 2) S. Buhl, l. c., p. 177. Vgl. aber u. p. 987.

Steppe, die *ʿarābā* gemeint. Wo immer indes jene Stadt auch zu suchen ist, jedenfalls befand sie sich in der Nähe der Wüste, jene Stadt, in der sich Jesus aufhält, ehe er in Bethanien mit Maria als ein *Eabani* mit der Hierodule zusammentrifft; und andrerseits lebt *Eabani* in der Wüste, als er an der Tränke mit der Hierodule zusammentrifft. Demnach scheint die Stadt Ephraim nahe der Wüste der Wüste zu entsprechen, in der sich *Eabani* im Anfang des *Gilgamesch*-Epos aufhält.

Nun haben wir bereits durch Zurückführung der Auferweckung des Lazarus und des Gastmahls in Bethanien auf ihr Prototyp im Epos zugleich festgestellt, dass in der Jesus-Sage nach Johannes genauer noch, als in der nach den Synoptikern, die vordere Grenze zwischen den zwei Teilen der Jesus-Sage, zwischen deren Hauptteil nämlich und dem grossen Einsatz (s. o. p. 931 ff.), von dem Schluss und dem Anfang der *Gilgamesch*-Sage gebildet wird. Hätten wir darum für Jesu Aufenthalt in Ephraim oben eine richtige Deutung gegeben, dann würde in der Jesus-Sage fast so genau, wie überhaupt möglich, die *Gilgamesch*-Sage in ihrem Schlussteil durch ein Stück aus ihrem Anfang fortgesetzt. Denn Lazarus' Auferweckung, auf welche Jesu Aufenthalt in Ephraim fast unmittelbar folgt, entspricht ja der letzten Episode des *Gilgamesch*-Epos; *Eabani*'s erstem Aufenthalt in der Wüste aber, welchem Jesu Aufenthalt in Ephraim zu entsprechen scheint, geht nur noch die Episode mit der Not in Erech und *Eabani*'s Erschaffung vorher, und diese Episode soll ja in der Hauptsache bereits durch Johannis Vorgeschichte und Geburt im Anfang der Jesus-Sage vertreten sein (o. p. 812 ff.).

Dieser Aufenthalt Jesu in Ephraim, vielleicht nördlich von Jerusalem, findet sich nicht in der synoptischen Sage, ist ihr also, so sieht es aus, verloren gegangen. Allein Lukas scheint Anderes zu lehren. Wie nämlich dem Gastmahl in Bethanien und dem festlichen Einzug in Jerusalem bei Johannes ein Aufenthalt in Ephraim vorhergeht, so

befindet sich Jesus nach Lukas vor einem Gegenstück zu dem Gastmahl, falls nicht etwa in Galiläa, in Samaria, nördlich von Jerusalem, jedenfalls aber befindet er sich nach Lukas vor dem Einzuge in Samaria[1]), und Dies zwar im Widerspruch mit den anderen zwei Synoptikern, die Jesus ja ostwärts vom Jordan nach Jerusalem ziehn lassen. Andrerseits kennt aber auch Johannes einen Aufenthalt Jesu im Ost-Jordan-Lande, und dieser entspricht offenbar dem der zwei Synoptiker (o. p. 966). Folglich scheint 1. Jesu Aufenthalt in Samaria nach Lukas dem in Ephraim nach Johannes zu entsprechen, womit zusammenzuhängen scheint, dass die Hauptstadt des alten Reichs Samaria, nämlich Samaria, im Gebiet des Stammes Ephraim lag; 2. aber scheint nunmehr erklärt zu sein, weshalb die zwei ersten Evangelisten Jesus ostwärts vom Jordan, Lukas ihn aber durch Samaria, westlich vom Jordan, nach Jerusalem ziehn lässt: Die zwei Ersteren haben einen Aufenthalt in Samaria und der Letztere einen im Ost-Jordan-Lande eingebüsst, welche Johannes noch beide im wesentlichen bewahrt hat!

Auf das Gastmahl in Bethanien folgt bei Johannes, dem Original entsprechend, der festliche Einzug in Jerusalem. Dahinter finden wir in der synoptischen Sage die Episode mit dem Feigenbaum (o. p. 892 ff.), hinter dieser Jesu apokalyptische Rede (s. o. p. 895 ff.), und dahinter das Abendmahl (s. o. p. 900 ff.). Die Geschichte mit dem Feigenbaum bietet das Johannes-Evangelium garnicht. Zu der apokalyptischen Rede hat sie indes wenigstens einige geringfügige Seitenstücke, und zwar in Worten, die von zukünftigen Verfolgungen der Jünger handeln[2]). Nur werden diese Worte im Anschluss an das letzte Mahl Jesu vor seinem Tode und nicht etwa, wie es sich gehörte (s. o. p. 895 ff.), vor diesem letzten Mahle gesprochen.

1) Lukas 9, 51 ff. und 17, 11.

2) Vgl. Johannes 15, 18 ff. und 16, 1 ff. mit Markus 13, 9 ff., Matthäus 24, 9 und Lukas 21, 12 ff.

Dass dieses letzte Mahl Jesu ein Herrenmahl ist, lässt Johannes uns nur erraten, indem er nämlich Jesus unmittelbar nach oder bei dem Mahle von dem neuen Gebot der gegenseitigen *ἀγάπη* sprechen lässt[1]); denn das Abend- und Herrenmahl ist ja eine *ἀγάπη*, ein »Liebesmahl«[2]). Dagegen erzählt Johannes von einer Fusswaschung zu Beginn des letzten Abendmahls[3]), die keiner der Synoptiker erwähnt, und von der sich bei ihnen — aber dann nur bei Lukas — allerhöchstens noch eine Spur erhalten hat, nämlich in Lukas 22, 25 ff., Worten Jesu vom Dienen bei oder nach dem Abendmahl[4]), die an Johannes 13, 13 ff. (ähnlichen Worten nach der Fusswaschung) erinnern[5]). Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern zusammen soll dem Opfermahl des Xisuthros auf dem Sintflutberge entsprechen (o. p. 900 f.); eine Sintflutbergepisode fanden wir in der Moses-Sage in der Sinai-Episode wieder, in der Jakob-Sage in Dem, was Jakob bei Sichem nach der Dina-Episode tut und tun lässt, endlich z. B. auch in Dem, was zu Samuel's Zeit nach I Sam. 7 bei Mizpa geschieht (s. o. p. 146 ff., p. 243 ff., p. 432 ff.). Am Sinai nun heiligt Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros das Volk, sodass es kultisch rein wird, und man wäscht die Kleider, und Das vor einem Opfer, das dem Xisuthros-Opfer entspricht (o. p. 252); bei Sichem befiehlt Jakob-*Gilgamesch*-Xisuthros an entsprechender Stelle seiner Familie, sich zu reinigen und die Kleider zu wechseln, also reine Kleider anzuziehn (o. p. 251); und bei Mizpa giesst das Volk an entsprechender Stelle Wasser vor Jahve aus, ehe Samuel als ein Xisuthros sein Opfer darbringt (o. p. 432). Endlich haben wir erkannt, dass in einer Reihe alttestamentlicher *Gilgamesch*-Sagen aus einer Waschung des ganzen Körpers im Epos eine blosse Fuss-

1) Johannes 13, 34; 15, 12 und 17.

2) Vgl. Bernh. Weiss, zum Johannes-Evangelium 9, p. 380 f.

3) Johannes 13, 4 ff. 4) Vgl. Markus 10, 42 ff. und Matthäus 20, 25 ff.

5) Wernle meint freilich (l. c., p. 243), dass sich die Fusswaschung aus einem Spruche Jesu vom Dienen entwickelt haben könne.

waschung geworden ist (s. o. p. 878 f.). Folglich dürfte die nur von Johannes gebrachte Fusswaschung bei Jesu Abendmahl, einem Reflex von Xisuthros' Sintflutbergopfer (o. p. 900 f.), mit einiger Sicherheit als ein ursprünglicher Bestandteil der Jesus-Sage nachgewiesen und zugleich auf ihre Wurzel zurückgeführt sein. Sie bezweckte also wohl einmal eine Reinigung und Heiligung von Opfergenossen vor einem Xisuthros-Opfermahl.

Nachdem Xisuthros auf dem Sintflutberge den Göttern sein Opfer dargebracht hat, wird er vergöttlicht, dann verschwindet er und wird zu den Göttern entrückt. Ehe er aber gänzlich entrückt wird, ruft er den ihn suchenden, aber nicht findenden Archengenossen zu, sie müssten fromm sein; denn er gehe wegen seiner Frömmigkeit fort, um bei den Göttern zu wohnen. Wir sahen oben, wie sich in zahlreichen alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen diese Ermahnung wiederspiegelt, so z. B. im Erlass von Geboten und Gesetzen (s. o. p. 770), wie die Vergöttlichung und die Entrückung in der Moses-Sage darin zum Ausdruck kommen, dass Mosis Antlitz verklärt wird und dass er zu Gott in die Wolke hineingeht, aus der er dann aber wieder herauskommt, und herauskommen muss (o. p. 149 und p. 151). Aber auch in der Jesus-Sage erkannten wir bereits oben p. 880 einen Reflex von Xisuthros' Vergöttlichung in Jesu Verklärung auf dem Berge der Verklärung, von dem er darnach wieder herunterkommt, und wieder herunterkommen muss (o. p. 887 f.); und in einem Gegenstück zu der synoptischen Verklärungsszene in der johanneischen Sage konnten wir oben p. 967 f. auch einen Reflex davon nachweisen, dass Xisuthros den Archengenossen seine Entrückung zu den Göttern ankündigt, darin nämlich vor Allem nachweisen, dass Jesus ankündigt, er gehe zu dem fort, der ihn gesandt habe, und ferner ankündigt, man werde ihn suchen, aber nicht finden. Wie nun in der synoptischen Verklärungsepisode und ihrem johanneischen Gegenstück, so befindet sich

Jesus beim Abendmahl und in der Szene auf dem Oelberge oder in Gethsemane nach den Synoptikern in einer Sintflutbergepisode (o. p. 898 ff.). Darnach wird nun zu verstehn sein, dass Jesus dem Johannes-Evangelium zufolge, nachdem Judas das Haus verlassen hat, in dem er mit Jesus zusammen gespeist hat, also an einem Punkte, an dem sich Xisuthros nach (oder bei) seinem Opfermahl befindet, im Anfang seiner Abschiedsrede zu seinen Jüngern sagt: »Nun ist des Menschen Sohn verklärt ... (Meine lieben) Kinder, ich bin noch eine kleine Weile bei euch. Ihr werdet mich suchen, und, wie ich zu den Juden sagte: »Wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen«, so sage ich nunmehr auch zu euch. Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebet ...[1]).

Es kann billiger Weise kein Zweifel sein: wieder hat Johannes an richtiger, ursprünglicher Stelle, und zwar in Worten, die mit anderen zusammen die Leitmotive von Jesu Abschiedsrede bilden, Etwas erhalten, was die Synoptiker nicht bieten, d. h. Worte des scheidenden Xisuthros der Jesus-Sage. Also ist das Gebot, das Jesus nach (oder bei) dem Abendmahl gibt, auch fraglos im letzten Grunde die Ermahnung des scheidenden Xisuthros, fromm zu sein. Und ferner bezieht sich also abermals (vgl. o. p. 967) das Verschwinden Jesu im letzten Grunde auf ein Verschwinden durch eine Entrückung oder Derartiges, jedoch, da Jesus von seinem bevorstehenden Verschwinden mitten in seiner Sage spricht, nach o. p. 887 f. auf ein Verschwinden mit einer Wiederkehr.

Xisuthros-Worte, ursprünglich gesprochen vor seiner Entrückung, sind nach o. p. 967 f. und p. 989 auch Worte wie: »Ich gehe zu Dem fort, der mich gesandt hat« in Johannes 7, 33. Worte eines scheidenden Xisuthros sind also auch dieselben Worte in Johannes 16, 5, Worte nämlich, welche der von seinen Jüngern Abschied nehmende Jesus zu ihnen spricht. Vgl. Johannes 16, 28 u. s. w.

---

1) Johannes 13, 31 ff. Vgl. Johannes 14, 2 und 4; 15, 12 u. s. w.

Nun haben wir aber o. p. 794 und p. 967 darauf hinweisen können, dass ganz ähnliche Worte Asarja-Raphael bei seinem Abschied und vor seiner Himmelfahrt als ein scheidender Xisuthros zu Tobit und Tobias sagt, und o. p. 951 und p. 953 darauf, dass sich grade die Jesus-Sage nach Johannes in noch anderen Punkten enger mit der Tobit-Sage berührt. Dazu fügt sich nun folgende höchst bemerkenswerte Einzelheit: Asarja stellt sich beim Scheiden dem Tobit und dem Tobias als Jemand, nämlich der Engel Raphael, vor, der die Gebete der Frommen zu Gott emportrage, also als Freund und Fürsprecher der Menschen, wie Xisuthros es war (s. p. 770 f.); Jesus aber bezeichnet sich in seiner Abschiedsrede bei Johannes als einen *παράκλητος*, d. i. »Fürsprecher«, »Anwalt«[1]). Es kann somit wirklich nicht zweifelhaft sein: Die Abschiedsrede Jesu an seine Jünger und Genossen enthält als einen Einschlag — und zugleich als einen Grundbestand — Worte eines scheidenden Xisuthros an seine Archengenossen.

So weit von Jesus als einem scheidenden Xisuthros. Es mag zum Schluss noch angebracht erscheinen, die Stücke der Sintflutbergepisode der Jesus- grade mit denen der Moses-Sage zusammenzustellen. Man wird dann besonders klar erkennen können, wie vollständig sich diese einzelnen Stücke in unsrer Jesus-Sage erhalten haben. In der Moses-Sage finden wir: Heiligung und Waschung, Gebote, Opfer (und Gebet), Bund, Mahl, drei Männer, Alleinsein, Verschwinden, Verklärung auf einem Berge; und in der Jesus-Sage: Waschung, Gebot, Gebet, Bund, Mahl, drei Männer, Alleinsein, Verschwinden, Verklärung auf einem Berge. S. hierzu oben p. 880 ff., p. 898 ff., p. 967 ff. und p. 988 ff. Also fehlt in der Jesus-Sage, abgesehn vom Wechseln oder Waschen der Kleider, nur das Opfer, das Opfer, welches fehlen muss, da Jesus kein Priester ist, und darum zu der Zeit, zu der er gelebt haben soll, nicht opfern darf!

1) Johannes 14, 16.

Wie bei den Synoptikern, so geht bei Johannes Jesu zweite Sintflutbergepisode plötzlich in eine »zweite *Chumbaba*-Episode« über: Nachdem er seine Xisuthros-Rede beendet hat, geht er mit seinen Jüngern über den Kidron, gelangt in einen Garten, vermutlich das *χωρίον* Gethsemane der zwei Synoptiker, und wird hier gefangen genommen[1]. Dabei erwähnt nun Johannes eine beachtenswerte Einzelheit: Nach oben p. 903 ff. soll Jesu Gefangennahme in einer *Chumbaba*-Episode erfolgen. Nun sieht sie aber in der synoptischen Darstellung ganz wie eine polizeiliche Verhaftung aus (o. p. 908), während Elisa in einer entsprechenden Episode mit einer grösseren Truppenmacht davongeht. Johannes lässt jedoch, ausser »Dienern der Juden«, nämlich der Hohenpriester und Pharisäer, eine Schar (Cohorte) unter dem Befehl eines Chiliarchen, also eines Befehlshabers über 1000 Soldaten, ausziehn, um Jesus zu verhaften[2]. Darin mag also noch eine letzte Spur von einem *Chumbaba*-Kampf zu sehen sein, der mit der Gefangennahme des *Gilgamesch* endete, also auch davon, dass Jesu Verhaftung in erster Linie eine Gefangennahme durch den Machthaber in Jerusalem ist, der einmal ein König von Jerusalem war, aber in unsrer Jesus-Sage durch Pilatus repräsentiert wird[3].

Im Uebrigen hat die johanneische Darstellung von Jesu Gefangennahme und Verhör, seinem Leiden und Sterben kein spezielles Interesse für uns wegen etwaiger bisher nicht festgestellter alter Züge darin. Vgl. zu diesen Episoden o. p. 903 ff. Hervorhebung verdient, dass Johannes in seiner

1) Johannes 18, 1 ff. 2) Johannes 18, 3 und 12.

3) Vgl. BRANDT, l. c., p. 155 f.: »Und wenn auch die Cohorte und der Oberst, welche Johannes bei der Gefangennehmung als mitwirkend aufführt, nur aus dem Plane dieses Evangelisten hervorgegangen sind, könnte nicht dennoch Jesus von den Römern gefangengenommen worden sein? Dass die christliche Geschichtschreibung anstatt der Soldaten jüdische Knechte erscheinen lässt, wäre nur die weiteste Durchführung jenes Bestrebens, die Schuld an dem Leiden des Herrn so viel als möglich den Juden in die Schuhe zu schieben«. (!)

Darstellung von Jesu Gefangennahme mit Matthäus geht, indem er Jesus einem Jünger — nach ihm Petrus — befehlen lässt, sein Schwert in die Scheide zu stecken[1]), aber keine vorhergehende Frage der Jünger kennt, wie sie Lukas hat, während Markus sowohl diese als auch den Befehl Jesu vermissen lässt (s. o. p. 904). Ferner kann uns hier nicht interessieren, was das Johannes-Evangelium in Kapitel 19 f. von Jesu Beisetzung, seiner Auferstehung und Vorgängen unmittelbar darnach erzählt. Denn auch hierin findet sich kein altes Sondergut. Vgl. dazu oben p. 922 ff.

Von den Erscheinungen des auferstandenen Jesus bei Johannes treffen wir zwei auch bei den Synoptikern. Zunächst die erste, die vor Maria Magdalena beim Grabe[2]), welche ein Seitenstück zu der vor Maria Magdalena und Maria Jakobi bei Matthäus[3]) ist. Ferner kann es nicht zweifelhaft sein, dass die zweite Erscheinung Jesu nach Johannes, die vor seinen Jüngern mit Ausnahme des Thomas[4]), dieselbe ist, wie die vor allen Jüngern nach Lukas[5]), also nach oben p. 928 auch wohl, wie die vor allen Jüngern bei Matthäus. Dass sie in der Tat mit jener identisch ist, darf man auch daraus schliessen, dass Jesus, wie in Lukas 24, 47, so ebenfalls in Johannes 20, 23 von der Vergebung der Sünden spricht, welche die Jünger herbeiführen sollen; und dass diese Jesus-Erscheinung bei Johannes auch mit der bei Matthäus im letzten Grunde identisch ist, dürfte eine andere Einzelheit bestätigen: Wie in Matthäus 28, 19 f., so erteilt Jesus in Johannes 20, 21 seinen Jüngern den Auftrag, als seine Apostel hinauszuziehen. Dann wäre jedoch nach o. p. 927 auch die Jesus-Erscheinung in Johannes 20, 19 ff. eigentlich eine vor einer Himmelfahrt Jesu als eines Xisuthros. Wenn aber Das, dann hätten wir zwischen unsrer johanneischen Sage und der Elisa-Elias-Sage eine merkwürdige Beziehung an-

1) Johannes 18, 11. 2) Johannes 20, 14 ff.
3) Matthäus 28, 9 ff. Vgl. Markus 16, 9. 4) Johannes 20, 19 ff.
5) Lukas 24, 36 ff.

zuerkennen: Jesus bläst die Jünger, denen er erschienen ist, an, und so empfangen sie heiligen Geist, also seinen eigenen Geist (Vers 22). Unmittelbar indes, bevor Elias als ein Xisuthros gen Himmel fährt, wünscht sein Jünger Elisa, es möchten ihm $\frac{2}{3}$[1]) seines Geistes gegeben werden. Elias verspricht ihm unter einer bestimmten Bedingung die Gewährung seines Wunsches, und unmittelbar nach seiner Himmelfahrt hat sich Elias' Geist auf Elisa niedergelassen[2]).

Unmittelbar nach der Himmelfahrt ist Dies eingetreten und nicht etwa schon unmittelbar vorher. Denn Elisa muss ja erst Elias gen Himmel fahren sehn, ehe ihm die $\frac{2}{3}$ des Geistes zu teil werden. Die johanneische Jesus-Sage weicht also in Johannes 20 insofern von der Elisa-Elias-Sage ab, als Jesu Jünger schon unmittelbar vor seinem Verschwinden den Geist empfangen. Aber, wie Jedem sofort einfallen wird, nicht die Jesus-Sage. Denn nach Lukas verheisst Jesus vor seinem Verschwinden seinen Jüngern, dass er etwas von seinem Vater Verheissenes auf sie herabsenden werde, und dass sie mit einer Kraft aus der Höhe bekleidet werden würden[3]), und meint damit ohne jede Frage die Ausgiessung des heiligen Geistes nach seinem Verschwinden; und ebenso verheisst Jesus nach der Apostelgeschichte[4]) unmittelbar vor seiner Himmelfahrt den Jüngern den heiligen Geist, der dann nach der Himmelfahrt auf sie herabkommt[5]). Aber auch dem vierten Evangelium ist die Herabkunft des Gottesgeistes nach Jesu Fortgang zu Gott durchaus bekannt. Denn Jesus stellt darin eine solche in Aussicht[6]), und zwar in Reden, in denen wir

---

1) Zu *pî schenajim* = $\frac{2}{3}$ s. ebenso gut Deuteronomium 21, 17 wie Sacharja 13, 8. Dass es »das Doppelte von« heisse, ist unerweislich. Im Assyrischen ist *šinipu*, nach FRIEDR. DELITZSCH aus *šinā*, = hebr. *schenajim*, und *pū*, = hebr. *pä* (wozu *pî*), das Wort für $\frac{2}{3}$.

2) II Kön. 2, 9 ff. 3) Lukas 24, 49.

4) Apostelgesch. 1, 8. 5) Apostelgesch. 2, 1 ff.

6) Johannes 14, 16 ff. und 26; 15, 26; 16, 7 ff.

oben p. 990 f. Abschiedsreden eines Xisuthros vor seiner Entrückung erkannten. Johannes bietet also ebenso gut, wie das Lukas-Evangelium und die Apostelgeschichte, ein Seitenstück zu der Verheissung des Elias vor seiner Himmelfahrt, und die Apostelgeschichte ein solches zu der Herabkunft von Elias' Geist auf Elisa nach Jenes Himmelfahrt.

Dgl. scheint nun eine vollständige Neuerung zu sein, die ohne jeden Anhalt an der Ursage ist. Denn diese weiss, soweit sie uns wenigstens bekannt ist, Nichts davon, dass Xisuthros' Geist nach seiner Entrückung auf irgend Jemanden übergeht. Aber sie erzählt, dass Xisuthros, vormals ein Mensch, unmittelbar vor seiner Entrückung zu einem Gotte wird und dann als ein Gott zu den Göttern geht, und in der Jesus-Sage ist es Gottes Geist, der nach der Himmelfahrt Jesu als eines Xisuthros ausgegossen wird. Man wird also wohl zunächst Soviel vermuten dürfen: die Ausgiessung des heiligen Geistes in der Jesus-Sage, und darum auch der Uebergang von Elias' Geist auf Elisa, setzt die Vergöttlichung des Xisuthros voraus, hängt somit wenigstens nicht vollkommen in der Luft. Hier springt nun wieder die Elisa-Elias-Sage bestätigend ein: $\frac{2}{3}$ von Elias' Geist empfängt Elisa-*Gilgamesch*. Die Bruchzahl $\frac{2}{3}$ bestimmt aber das Verhältnis zwischen den Göttern und *Gilgamesch*: *Gilgamesch* ist zu $\frac{2}{3}$ ein Gott (o. p. 3 f. und p. 25)! Also scheint es klar: Elisa empfängt deshalb nach Elias' Himmelfahrt grade zwei Drittel von Elias' Geist, weil erstens er ein *Gilgamesch* ist, der zu zwei Dritteln ein Gott ist, zweitens aber Elias bei und nach seiner Himmelfahrt ein Gott gewordener Xisuthros ist.

Nun ist aber der Geist Gottes, den Jesus seinen Jüngern in Aussicht stellt, und der nach seiner Himmelfahrt auf sie herabkommt, um bei ihnen zu bleiben, nach Johannes schlechthin Jesus selbst, Jesus selbst, der bald nach seinem Fortgang wiederkehren will[1]). Und auch

1) Johannes 14, 3, 16 ff. und 28 sowie 16, 16 und 22. Freilich scheint hier der wiederkehrende Jesus zugleich der der Parusie zu sein.

Matthäus scheint noch Derartiges in unbestimmten Umrissen erkennen zu lassen. Bei ihm verheisst Jesus als ein scheidender Xisuthros (s. o. p. 993) nicht die Ausgiessung des heiligen Geistes, wie bei Lukas, wie in der Apostelgeschichte, noch auch bläst er ihn auf die Jünger, wie nach Johannes an einer entsprechenden Stelle, sondern statt Dessen verheisst er den Jüngern, dass er bei ihnen sein werde bis an der Welt Ende. Andrerseits stellt Jesus bei Johannes die Herabkunft des Gottesgeistes, d. i. aber seine Wiederkehr, an einer Stelle seiner Sage in Aussicht, an der er nach oben p. 994 f. als ein israelitischer Xisuthros-*Gilgamesch* vor einer »Entrückung mit Wiederkehr« steht, mit einer Wiederkehr, die sich aus bestimmten Gründen innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage entwickelt hat. Folglich dürften wir jetzt wissen, was es mit der Ausgiessung des heiligen Geistes, was es mit dem Uebergang von Elias' Geist auf Elisa auf sich hat: Beides ist wohl, wenigstens in gewisser Weise, die Wiederkehr eines israelitischen entrückten und vergöttlichten Xisuthros-*Gilgamesch*.

Diese müsste nun eigentlich nach einem Reflex der Entrückung mitten in der Jesus-Sage erfolgen (s. o. p. 887 f.), erfolgt aber jetzt nach einer uralten Dublette dazu am Schluss der Jesus-Sage, hätte also ihren Platz gewechselt. Aber die Elisa-Elias-Sage scheint den der Ausgiessung des heiligen Geistes entsprechenden Uebergang von Elias' Geist auf Elisa an seiner alten Stelle festgehalten zu haben. Denn sie bietet ihn jetzt wenigstens hinter der Himmelfahrt des Elias als eines Xisuthros mitten in der Elisa-Elias-Sage, an einer Stelle, an der man eine Wiederkehr eines Himmelfahrers vermisst (vgl. o. p. 609 f.).

Allein — die Rückkehr des gen Himmel gefahrenen Elias als eines Xisuthros soll ja nach oben p. 610 auch darin zu einem, allerdings nicht unmittelbar klaren, Ausdruck kommen, dass Elisa-*Gilgamesch*-Xisuthros nach Elias' Himmelfahrt auf der Erde weiterlebt. Folglich würde jene

in der Elisa-Elias-Sage anscheinend zweimal zum Ausdruck kommen, nämlich erstens eben hierin, zweitens aber in dem Uebergang des Geistes des Elias auf Elisa. Dieser soll indes nach oben p. 995 irgendwie der Göttlichkeit entsprechen, die dem Xisuthros vor seiner Entrückung verliehen worden ist. Folglich dürfte dieser Geist des Elias, und deshalb auch der nach Jesu Himmelfahrt ausgegossene Geist Gottes nur diese Göttlichkeit vertreten, der zurückbleibende Elisa-*Gilgamesch*-Xisuthros aber nur die zwei Menschen oder Heroen Xisuthros und *Gilgamesch*. Entsprechendes würde dann auch von Jesus-*Gilgamesch*-Xisuthros gelten, der trotz seiner Verklärung auf dem Berge der Verklärung und trotzdem er in Gethsemane oder auf dem Oelberge ein Xisuthros auf dem Sintflutberge ist (s. o. p. 880 ff. und p. 898 ff.; vgl. o. p. 967 ff. und p. 990 f.), nicht alsbald entrückt wird, sondern zunächst auf der Erde bleibt (s. o. p. 887 f. und p. 990).

Und so wäre denn Jesus, der Sohn Gottes, bei seiner Himmelfahrt ein Repräsentant des Xisuthros, eines Sohnes, oder doch jedenfalls Geschöpfes, des Gottes *Ea*, wäre Gott Vater, zu dem er hinauffährt, ein Repräsentant dieses Gottes *Ea*, des Vaters des Xisuthros, zu dém speziell Dieser entrückt wird (o. p. 41[1])), wäre endlich der heilige Geist Gottes, der nach der Himmelfahrt ausgegossen wird, die, vielleicht erst durch Identifizierung mit dem Geiste Gottes nach israelitischer Vorstellung, Substanz gewordene, dem entrückten Xisuthros verliehene Göttlichkeit!

Mit der Ausgiessung des heiligen Geistes hinter dem Abschluss der Jesus-*Gilgamesch*-Sage ist nun verknüpft, dass die Jünger alsbald anheben, in allen möglichen Sprachen zu reden[2]). Das scheint ausserhalb jedes Zusammenhangs mit babylonischen und alttestamentlichen Sagen zu

---

1) Was Xisuthros den Leuten antworten soll, ist dem Wortlaut nach keine Lüge.

2) Apostelgesch. 2, 4 ff. Vgl. Markus 16, 17.

stehn. Und dennoch: Es ist wenigstens seltsam, dass ein genauestes Gegenstück zu diesem Zungenreden zehn Tage nach Jesu, als eines Xisuthros, Himmelfahrt an wesentlich derselben Stelle der Sage erscheint, nämlich: die Sprachverwirrung[1]) nach einem Reflex der babylonischen Sintflutsage, der Sintflutsage mit der Rückkehr der Archengenossen vom Sintflutberge nach Babylonien, und der vorhergehenden Entrückung des Xisuthros[2]). Ja, das Zungenreden ist die Folge der Ausgiessung des heiligen Geistes, d. i. aber Windhauchs, unter Gebrause, wie dem eines heftigen Windes; nach einer ausserbiblischen Ueberlieferung aber erfolgt die Sprachverwirrung, nachdem der babylonische Turm durch, natürlich heftige, Winde zerstört worden ist[3]). Gehört Das nun irgendwie zusammen? Die Jesus-Sage steht in so vielen Punkten der Ursage viel näher, als alle Parallelsagen, und hat so oft, im Gegensatz zu allen Parallelsagen, Altes erhalten, dass ein Grund zu einem glatten Nein als Antwort auf unsre Frage m. E. nicht vorzuliegen scheint.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich nun, dass die Uebermittelung des heiligen Geistes in Johannes 20, weil sie vor Jesu Verschwinden erfolgt, weniger ursprünglich ist, als

1) Genesis 11, 1 ff.

2) Allerdings meint man, dass die Turmbausage sich mit der Sintflutsage nicht vertrage (s. BUDDE, *Urgeschichte*, p. 381); und Das dürfte auch für die Turmbausage in ihrer jetzigen Gestalt zutreffen. Andrerseits aber ist es doch merkwürdig, dass diese, in unsrer Genesis hinter der biblischen Sintflutsage erzählte Sage sich die Menschheit eben dort denkt, wo sie sich der babylonischen Sintflutsage zufolge nach der Sintflut zunächst ansiedelt, nämlich in Babylonien. Es scheint daher nicht nur möglich, sondern sogar naheliegend, dass die Turmbausage mit der Sprachverwirrung von Alters her demselben Sagensystem angehört hat, wie die biblische Sintflutsage, und ihren Platz hinter dieser gehabt hat.

3) S. Sibyll. Orakel III, 101 ff.; Josephus, Antiquitäten I, IV, 3; Eusebius' Chronik I, ed. SCHOENE, Sp. 23 f.; Eusebius, Praeparatio evangelica IX, 14, 2 f.; und dazu GEFFKEN, in d. *Nachr. von d. Kgl. Ges. d. Wiss. z. Gött.*, phil.-hist. Kl. 1900, p. 90 ff., und BOUSSET, in d. *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* III, p. 26 ff.

die in demselben Johannes-Evangelium vorausgesetzte Herabsendung des Geistes nach einem Verschwinden Jesu. Ist somit diese Voraussetzung bei Johannes bodenständig, so besteht die Möglichkeit, dass wenigstens die Uebermittelung des heiligen Geistes in Kap. 20 ein Fremdling ist.

Soweit von der Jesus-Erscheinung in Johannes 20, 19 ff. Diese wäre also nach o. p. 927 f. und p. 993 die erste Erscheinung des Auferstandenen, die sich aus der Jesus-*Gilgamesch*-Sage entwickelt hätte. Die anderen zwei in Johannes 20 dokumentieren sich in Uebereinstimmung hiermit als Nachahmungen und Neuerfindungen. Die Erscheinung vor Maria Magdalena[1]) kennt der alte Markus, kennt Lukas, kennt auch das Petrus-Evangelium nicht[2]), und die zweite Erscheinung Jesu vor Jüngern von ihm, nämlich vor allen 11, Thomas eingeschlossen, bietet allein Johannes. Es scheint deutlich, dass sich eine Geschichte, wie die in Lukas 24, 36 ff. in die in Johannes 20, 19 ff. und die in Johannes 20, 24 ff. gespalten hat. Denn der Unglaube des Thomas und Das, was Jesus zu ihm sagt, sind doch klärlich Seitenstücke zu Lukas 24, 38 f. Auch die dritte Jesus-Erscheinung vor Jüngern nach Johannes, die in Kapitel 21 erzählte, ist, wie wir sehen werden, in gewisser Weise eine sekundäre Neuschöpfung, obwohl — die gesamte Erzählung von Kapitel 21 zum Urbestande der johanneischen Sage gehört.

Sieben Jünger Jesu, unter ihnen Simon Petrus sind — so heisst es in diesem Kapitel — eines Nachts beisammen, als Petrus die Absicht ausspricht, auf den Fischfang auszufahren, und die anderen sechs Jünger sich ihm anschliessen. Aber während der ganzen Nacht wird kein Fisch gefangen. Am Morgen steht Jesus am Ufer (, sieht das Schiff) und fragt die Jünger, ob sie Etwas zu zu essen hätten. Als sie es verneinen, befiehlt er ihnen, das Netz rechts vom Schiff auszuwerfen; und nun machen

1) Johannes 20, 14 ff.

2) S. Nestle, *Novi testamenti graeci supplementum* p. 71 f.

sie einen reichen Fang. Da erkennt »der Jünger, den Jesus liebt«, dass es Jesus ist, und Petrus gürtet sich ein Gewand um und schwimmt zu ihm hinüber. Die sechs anderen kommen im Schiffe nach und finden bei Jesus bereits einen Fisch über einem Kohlenhaufen und Brot vor, und Jesus verteilt das Brot und den Fisch unter die Jünger. Nach dem Mahle aber verkündet Jesus dem Simon Petrus seinen Märtyrer-, also, wenn wir der Tradition folgen dürfen, den Kreuzestod, fordert ihn auf, ihm nachzufolgen, und antwortet ihm auf eine Frage, dass ein anderer Jünger vielleicht nicht sterben werde, ehe er selbst, Jesus, (wieder)komme.

Der reiche Fischzug wird von Lukas an ganz anderer Stelle erzählt — ob hier an ursprünglicher, oder bei Johannes, lässt sich noch nicht sagen (s. dazu u. p. 1012 ff.), — an der Stelle nämlich, an der sich nach Lukas (ausser Anderen?) Petrus, Johannes und Jakobus endgültig an Jesus anschliessen[1]. Subtrahieren wir ihn von der Johannes-Erzählung, so erblicken wir in dieser Etwas, das ganz wie ein Gegenstück aussieht zu der Fahrt der Jünger Jesu über's Meer, dem Erscheinen Jesu auf dem Meere, Petri Meerwandeln u. s. w., der zweiten wunderbaren Speisung und Jesu Worten über Die, die ihm nachfolgen sollen, indem sie ihr Kreuz auf sich nehmen, und Die, welche den Tod nicht kosten werden, ehe das Gottesreich oder der Menschensohn kommt (s. dazu o. p. 864 ff., p. 870 ff. und p. 875 ff.). Dass diese Zusammenstellung berechtigt ist, beweist nicht nur die Aehnlichkeit der einzelnen Stücke der beiden Reihen, sondern auch die gleiche Reihenfolge in ihnen. Damit ist nun auch gesagt, mit welchem Abschnitt der Ursage wir es von neuem zu tun haben: *Gilgamesch* fährt mit dem Schiffer über's Meer zu Xisuthros hin. Nach anfänglich glatter Fahrt kommen die Beiden zu den schlimmen Wassern des Todes und geraten

---

1) Lukas 5.

in grosse Lebensgefahr. Gewiss infolgedessen löst *Gilgamesch* seinen Gürtel, vermutlich, um nötigenfalls in's Wasser springen zu können oder um alsbald hineinzuspringen, und springt, nach mehreren Tochtersagen zu schliessen, vielleicht auch wirklich hinein (o. p. 864 f.). Dann erblickt Xisuthros von seinem Gestade aus das Schiff; später, und zwar gewiss bald darauf, ist *Gilgamesch* mit dem Schiffer glücklich bei Xisuthros angelangt; und jetzt verkündet Dieser ihm sein Schicksal. Hernach — nachdem er ihm die Sintflutgeschichte erzählt hat — weist Xisuthros dem *Gilgamesch* sieben eben gebackene Brote zu (s. o. p. 864 ff.).

Es ist nun aber, bezw. scheint offensichtlich, dass Johannes 21 diesem Original, oder doch anderen Absenkern des Originals, in manchen Punkten viel näher steht, als der entsprechende synoptische Reflex.

Nach Markus und Matthäus wandelt Jesus auf dem Meere zu den Jüngern hin, nach Johannes aber steht er, ebenso wie Xisuthros in der entsprechenden Szene, am Ufer (s. aber unten p. 1012 f.). Und Petrus, der als ein *Gilgamesch* auf dem Meere fährt, springt nach Johannes 21 in's Meer und schwimmt zu Jesus hin, der am Ufer steht, ähnlich wie Jonas-*Gilgamesch* an vermutlich gleicher Stelle der Sage in's Meer geworfen (und dann an's Ufer gespieen) wird[1]), während Petrus in der Parallelsage nach Matthäus auf dem Meere zu wandeln versucht und einsinkt[2]). Und *Gilgamesch* löst vor der Landung bei Xisuthros seinen Gürtel, und ebenso macht sich Petrus

1) Und wie sich Odysseus an gleicher Stelle der Sage angesichts des Phäakenlandes in's Meer wirft und an's Land schwimmt. S. Band II.

2) Diese Petrus-Geschichte in Johannes 21 ist also — wie das Folgende weiter bestätigen wird — nicht etwa von Matthäus 14 abhängig; gegen Wendt, *Johannesevangelium*, p. 229, der in ihr gar nur eine Reminiszenz an Matthäus 14, 28 ff. sieht. Denn nach unsrer Analyse ist sie ja ein Seitenstück zu der ähnlichen Geschichte bei Matthäus, und ein originaler Bestandteil der Jesus-Sage nach Johannes.

nach Johannes, aber nicht nach Matthäus, ehe er zu Jesus als einem Xisuthros hinstrebt, wenigstens mit seinem Gürtel zu schaffen. Wenn er darnach aber nicht den Gürtel löst, sondern ihn sich umbindet, so sieht Das wie eine Entstellung aus[1]).

Die sieben Brote im *Gilgamesch*-Epos sind für *Gilgamesch* allein bestimmt. Im alten Testament wird ein ihnen entsprechendes Mahl in einer Reihe von Fällen genossen: von dem *Gilgamesch* und 1—2 Begleitern, oder Männern, oder Engeln, oder Gott und Engeln, die *Gilgamesch* und den Schiffer vertreten; einmal, in der Elisa-Sage nämlich, von Jüngern des *Gilgamesch*, der selbst den Xisuthros vertritt, und dabei ist dieser *Gilgamesch*-Xisuthros selbst an der Bereitung der Speise beteiligt (s. o. p. 276, p. 303, p. 307 f., p. 364 f., p. 455, p. 669 f. und p. 672). Bei Matthäus und Markus erscheint nun für dieses Mahl die Speisung der 4000 Mann mit sieben Broten (o. p. 870 f.), die Jesus seinen Jüngern zur Verteilung unter die Leute gegeben hat. Ganz anders, aber in wesentlichen Punkten in Uebereinstimmung mit der Elisa-Sage, Johannes 21: Jesus-*Gilgamesch*, der in seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, wie Elisa-*Gilgamesch* in seiner, für Xisuthros eingetreten ist (s. o. p. 865 u. s. w.), bereitet selbst ein Mahl, bestehend aus Brot und einem Fisch, und setzt es sieben seiner Jünger vor! Aus sieben Broten für Einen ist also anscheinend Brot für sieben geworden. Diese Spielform der wunderbaren Speisung der 4000 Mann mit nur sieben Broten lässt uns also klar erkennen, dass letztere ein Kreuzungsprodukt einer älteren Gestalt von ihr und der ersten wunderbaren Speisung, derjenigen der 5000 Mann mit 5 Broten und 2 Fischen, ist (o. p. 871 f.). Ein gewöhnliches Mahl ist nun wohl auch das in Johannes 21 erzählte nicht. Allem Anscheine nach stellt sich der Er-

---

1) Odysseus wirft in einer entsprechenden Situation seine Kleidung ab (legt sich dafür aber den Schleier der Leukothea unter die Brust). S. Band II.

zähler darunter ein mystisches Herren- und Liebesmahl vor: Denn »Jesus nimmt das Brot und gibt es ihnen, desgleichen auch den Fisch«, und — Das scheint auch beachtenswert zu sein — nach dem Mahle fragt Jesus den Petrus, ob er ihn lieb habe (vgl. o. p. 988). Vielleicht verrät sich darin noch eine Spur davon, dass die sieben Brote, deren Darbietung dem Mahle zu Grunde liegt, Zauberbrote sind (vgl. u. p. 1016 f.).

Nach o. p. 1000 f. u. 875 ff. (vgl. p. 969 f.) entspricht die Aufforderung Jesu an Petrus, ihm nachzufolgen, und ebenso die Weissagung wegen seines Todes in Johannes 21 einerseits Jesu Wort von Denen, die ihr Kreuz nehmen sollen, falls sie ihm nachfolgen wollen, und andrerseits Enthüllungen des Xisuthros über den Tod, dem auch *Gilgamesch* verfallen sei, und darum zugleich Weissagungen des Xisuthros-*Eabani* über den Tod des *Gilgamesch* in alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen. Also repräsentiert auch in Johannes 21 Jesus in seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode den weissagenden Xisuthros[1]), und also ist in Johannes 21 Petrus abermals ein Vertreter des *Gilgamesch* der Jesus-Sage, wie schon vorher in der johanneischen, und ebenso, wie auch mehrfach in der synoptischen Sage (s. zuletzt o. p. 1000 f.). Diese weiss aber Nichts von einer Todesweissagung grade über Petrus, einer Todesweissagung, die, nach ihren Parallelen im alten Testament zu schliessen (o. p. 632), vielleicht einmal ihren Grund in einer schweren Versündigung des Petrus gehabt hat. Indes liegt ein Indicium dafür vor, dass auch die synoptische Sage einmal Dgl. hatte. In dieser geht Jesu »Schicksalsverkündigung« unmittelbar vorher die Verfluchung des Petrus,

---

1) Wendt, l. c., p. 229 meint, dass Jesu Aussprüche über Petrus und den anderen Jünger in keiner organischen Verbindung mit dem Vorhergehenden ständen und darum wohl nicht von Anfang an in festem Zusammenhang damit gestanden hätten. Das ist also richtig geschlossen. Denn, wie sich nach unsrer Analyse aus den Synoptikern ergibt, folgten die Aussprüche ursprünglich nicht unmittelbar auf die Speisung in Johannes 21.

als ein Reflex der Verfluchung des Schiffers (o. p. 877 f.); dem Schiffer aber entspricht eigentlich nicht Petrus, sondern ein Anderer als er, und zwar wohl Andreas (o. p. 963 und p. 1007 f.). Ist also grade Petrus zu dem von Jesus verfluchten Jünger geworden, weil ihm einmal unmittelbar hinter der Verfluchung der Tod als eine Strafe angekündigt wurde, ja steckt gar in Petri Verfluchung auch noch eine Spur einer solchen Ankündigung, verrät sie indes jedenfalls deren einstiges Vorhandensein? Vgl. jedoch o. p. 963.

Der Jünger aber, den Jesus lieb hat, der vielleicht nicht sterben soll, ehe Jesus wiederkommt, ist nach o. p. 1000 f. u. 875 f. (vgl. p. 969 f.) als Solcher ein Gegenstück zu Denen, die den Tod nicht kosten sollen, ehe das Gottesreich kommt und der Menschensohn, und darum auch zu den Männern in alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen, denen in einer Xisuthros-*Eabani*-Episode von einem Xisuthros-*Eabani* ein günstiges Schicksal verkündet wird, bezw. einmal im Gegensatze zu dem *Gilgamesch*'s verkündet worden sein muss. Er ist also ein Gegenstück zu dem Obermundschenk, dem von Joseph-Xisuthros-*Eabani* Begnadigung zum Leben und Wiedereinsetzung in sein hohes Amt verkündet wird, zu David, von dem Samuel-Xisuthros-*Eabani* prophezeit, dass er Saul-*Gilgamesch*'s Königstron erben werde (vgl. o. p. 749 Anm. 4), und darum zu Salomo, Baesa, Simri, Jehu und Sallum, denen David-, Jerobeam I.-, Baesa-, Ahab- und Jerobeam II.-*Gilgamesch*'s Tron zufällt. Nun haben wir oben p. 457 die Frage aufwerfen müssen, woher denn in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage die doppelte Schicksalsverkündigung stamme, die für den *Gilgamesch* unerfreuliche über Diesen und die für einen Anderen erfreuliche über diesen Anderen; und wir haben vermutet, dass der Keim dieser doppelten Schicksalsverkündigung darin zu suchen sei, dass Xisuthros zu *Gilgamesch* von Tod und, bezw. oder Leben spricht. Johannes 21 erweist aber vielleicht Anderes, oder offenbart uns einen weiteren

Keim: Nachdem *Gilgamesch* von Xisuthros erfahren hat, dass er sterben müsse, da drängt sich ihm die Frage an Diesen auf die Lippen, wie denn er, der nicht anders aussehe, wie der Frager, in die Götterversammlung hineingetreten sei und das Leben gesucht habe[1]). Und hierauf antwortet Xisuthros mit der Geschichte von der Flut, die damit endet, dass ihm die Unsterblichkeit verliehen wird. Nun aber ist Petrus, dem Jesus als ein Xisuthros sein Schicksal verkündet, ein solcher *Gilgamesch* (o. p. 1003); und nachdem ihm Jesus dieses sein Todes-Schicksal verkündet hat, fragt er, auf den Jünger hinweisend, den Jesus lieb hat, alsbald: »Dieser aber, Was (nämlich: wird mit ihm geschehen)?«, und hierauf antwortet dann Jesus, indem er es als möglich hinstellt, dass dieser Jünger leben bleiben werde, bis er komme. Es scheint also, als ob die Frage *Gilgamesch*'s wegen des unsterblichen Xisuthros bei der Ausbildung des Motivs einer zweiten Schicksalsverkündigung jedenfalls mitgewirkt habe.

Indes ist der Unsterbliche, auf welchen *Gilgamesch* hinweist, Derselbe, zu dem er redet, nämlich Xisuthros, der Jünger aber, den Jesus lieb hat, von dem Petrus spricht, verschieden von Dem, zu welchem Dieser spricht, und kein Xisuthros. Und ebenso wenig ist in irgend einer israelitischen Sage der ihm entsprechende Mann ein Xisuthros. Also hätte sich aus dem Gespräch zwischen Xisuthros und *Gilgamesch* in der israelitischen Sage eine ganz neue Figur entwickelt? In der Tat, so scheint es. Vermutlich aber lehrt allein schon das Johannes-Evangelium Anderes. In dem Schiff, in dem Petrus sich befindet, ehe er als ein *Gilgamesch* zu Jesus als einem Xisuthros hinüberschwimmt, befinden sich ausser ihm selbst sechs andere Jünger, darunter der Jünger, den Jesus-*Gilgamesch*, der Xisuthros seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, lieb

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 228 ff., V. 1 ff.

hat; in dem Schiff aber, in welchem *Gilgamesch* zu Xisuthros hinüberfährt, befindet sich ausser ihm selbst der Schiffer des Xisuthros, der einzige Mann, der mit Diesem nach dem Westen entrückt worden, der also sicher ein vertrauter Freund des Xisuthros ist. Und dieser Schiffer ist, wie Xisuthros selbst, unsterblich geworden. Somit dürften wir jetzt wissen, Wem der vertraute Freund Jesu als eines Xisuthros entspricht, der Freund, über den wenigstens zunächst der Tod vielleicht keine Macht haben soll: es ist der Schiffer, der unsterbliche Gefährte des Xisuthros! Und wir verstehen jetzt, warum grade er zuerst erkennen und dem Petrus als einem *Gilgamesch* sagen muss, dass der, als ein Xisuthros, am Ufer Stehende Jesus sei; denn der Schiffer kennt ja den Xisuthros, nicht aber *Gilgamesch*, sein Begleiter. Wir verstehen jetzt vielleicht auch noch ein Weiteres. Dem Schiffer des Xisuthros, den *Gilgamesch* auf der Wanderung zu Xisuthros trifft und mit dem er zu Diesem hinfährt, muss in der Elisa-Sage Gehasi entsprechen (s. o. p. 659 f., p. 676 und p. 678), und darum erscheint Dieser wohl erst in Elisa's Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode (s. o. p. 659). Ebenso wird aber der »Jünger, den Jesus lieb hat«, im Johannes-Evangelium zuerst in einem Stück von Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, nämlich in Johannes 21, genannt, einem Stück, das ja ursprünglich vor Jesu Leidensgeschichte mit Vorgeschichte gestanden haben muss, worin dieser Jünger auch mehrfach erwähnt wird[1]).

Von den vier Evangelien scheint also allein das Johannes-Evangelium noch von dem Schiffer des Xisuthros zu wissen. Indes dürfte er sich auch noch in der Tradition der drei ersten Evangelien erhalten haben. Diese erzählen von drei Lieblingsjüngern Jesu, Petrus, Johannes und Jakobus, in denen wir drei Xisuthros-Söhne erkennen mussten (o. p. 839 f. und p. 881 f.), aber auch wohl von vier

1) Johannes 13, 23 ff.; 19, 26 f.; 20, 2 ff. Vgl. aber 6, 8 und u. p. 1007.

Lieblingsjüngern, nämlich diesen drei und Andreas[1]); und dieser vierte wird nach Markus und Matthäus mit diesen drei zusammen alsbald nach Jesu erstem öffentlichen Auftreten berufen[2]). Darum liegt denn der Gedanke nahe, dass dieser vierte Jünger, Andreas, den Schiffer des Xisuthros repräsentiert, wenigstens aber der Jünger ist, den Jesus lieb hat, also gegen die Tradition, die in Diesem Johannes sieht. Vielleicht hängt hiermit dann zusammen, dass er nach dem Johannes-Evangelium mit einem anderen Jünger zusammen zuerst von allen Jüngern und noch vor dem Apostelfürsten Petrus berufen wird[3]), und dass er nach Johannes und den Synoptikern der Bruder dieses Petrus ist[4]). Ist diese unsre Annahme richtig, dann wäre also, anders, wie in der Elisa-Sage (s. o. p. 1006), eine Persönlichkeit, die ursprünglich erst später in der Jesus-Sage auf der Bildfläche erschienen ist, Denjenigen zugesellt worden, die, als Repräsentanten dreier Söhne des Xisuthros, nach Markus und Matthäus alsbald nach Jesu erstem Auftreten seine Jünger geworden sein sollen.

Dass Andreas ein Repräsentant des Schiffers zu sein scheint, erhält nun vielleicht eine überraschende Bestätigung durch zwei andere Sagen. Doch wird es gut sein, vorerst das »vielleicht« zu unterstreichen. Denn eine direkte Verbindung zwischen diesen zwei Sagen und der Jesus-Sage anzunehmen, scheint bis auf Weiteres gewagt; dass aber ein solches Verhältnis zwischen ihr und den zwei anderen Sagen besteht, wäre, wie man alsbald sehn wird, wohl eine notwendige Voraussetzung für deren Verwertung. Diese anderen Sagen sind die Alexander-Sage und eine mit ihr nahe verwandte arabische Moses-Sage, welche in Band II zu erörtern sein werden. Nach unsrer dort gegebenen Analyse[5]) kann es nämlich keinem Zweifel unter-

---

1) Markus 13, 3. 2) Markus 1, 16 ff. und Matthäus 4, 18 ff.

3) Johannes 1, 35 ff.

4) Markus 1, 16; Matthäus 4, 18 und 10, 2; Lukas 6, 14; Johannes 1, 40

5) Zu den Beziehungen zwischen *Gilgamesch*- und Alexander-Sage vgl.

liegen, dass der Diener, der Moses zum »Zusammenfluss« der zwei Meere, oder Ströme, begleitet[1]), der Steuermann ist, mit dem *Gilgamesch* zur Mündung der Ströme zu Xisuthros hinfährt[2]). Niemand bezweifelt nun, dass mit diesem Diener der Koch identisch ist, der Alexander auf seinem Zuge zur Lebensquelle begleitet. Denn ihm geht ebenso, wie dem Diener des Moses, ein Fisch verloren, der als Reisezehrung mitgenommen ist, indem er in's Wasser entschlüpft[3]). Dieser Koch aber wird unsterblich und ein Seedämon — während Alexander-*Gilgamesch*, ebenso wie *Gilgamesch* in der entsprechenden Episode des Epos, nicht die Unsterblichkeit erlangt —, und dieser Koch heisst Andreas[4])[5]).

Wir glauben also endlich zu wissen, worin die zweite Schicksalsverkündigung des israelitischen Xisuthros, bezw. des Xisuthros-*Eabani* als eines Xisuthros, und ihre Verwirklichung vor Allem wurzeln: in *Gilgamesch*'s an Xisuthros gerichteter Frage wegen Dessen Unsterblichkeit und in der Un-

---

z. B. LIDZBARSKI in der *Zeitschr. f. Assyr.* VII, p. 104 ff. und VIII, p. 263 ff., oder MEISSNER, *Alexander und Gilgamos*, p. 13 ff.

1) Koran, Sure 18, Vers 59 ff.

2) Auch in alttestamentlichen Sagen ist dieser Steuermann ja öfters durch einen Diener des *Gilgamesch* oder eines Ersatzmannes für Diesen vertreten (s. o. p. 364, p. 365 und p. 367 f., p. 458 f., p. 659 f. und p. 675 ff., p. 725 ff.), und in der Jesus-Sage ja durch einen Jünger des *Gilgamesch* Jesus (o. p. 877 f., p. 963 und p. 1005 ff.). Vgl. unten p. 1009.

3) S. Pseudo-Callisthenes II, 39 bei KARL MÜLLER (Pariser Handschriften) und bei MEUSEL (Leidener Handschrift) in den *Jahrbüchern für classische Philologie*, 5. Supplementband. Vgl. Traktat Tamid 32b.

4) S. ll. cc. Pseudo-Callisthenes II, 39 und 41.

5) Ist der Koch Andreas wirklich mit dem Jünger Andreas identisch, und Dieser ebenso sicher, wie Jener, ein Repräsentant des mit seinem Herrn zu den Göttern entrückten Steuermanns des Xisuthros, dann gewinnt eine Vermutung NÖLDEKE's vielleicht mehr Bedeutung, als er voraussetzen konnte. NÖLDEKE meint nämlich (s. *Zeitschr. f. Assyr.* XVII, 84), dass mit dem Apostel Andreas vielleicht identisch sei der in Sure 19, 57 f. und Sure 21, 85 genannte Prophet *Idrîs*, den Allah »auf eine hohe Stelle erhoben hat«.

sterblichkeit seines Schiffers. Diesem Schiffer, der nicht mit *Gilgamesch* verwandt zu sein scheint, jedenfalls aber nicht näher mit ihm verwandt ist, diesem Schiffer, der *Gilgamesch*'s Diener wird (s. o. p. 50), dürften demnach (s. o. p. 1004) der Obermundschenk in der Jakob-Sage und die Männer entsprechen, die, nach dem Schema, vorher Diener und Untertanen eines *Gilgamesch*-Sohnes[1]), als Usurpatoren aus anderem Hause den Tron eines *Gilgamesch* besteigen; und somit hätten wir jetzt wohl auch wenigstens alle Keime entdeckt, aus denen sich das Usurpatoren- und Dynastiewechsel-Schema (s. zuletzt o. p. 796) entwickelt hat. Weiter kommen wir aber zur Zeit noch nicht. Denn es fehlen wichtige Zwischenformen. In der Jesus-Sage prophezeit Jesus als ein Xisuthros dem Petrus als einem *Gilgamesch* den Märtyrertod, wohl am Kreuz, und eröffnet Demselben, dass ein Mitanwesender vielleicht vorläufig nicht sterben werde; und die Synoptiker haben für Letzteres die Weissagung, dass etliche Anwesende den Tod vorläufig bestimmt nicht sehen werden. Das steht der Ursage verhältnismässig noch recht nahe. Am nächsten kommt ihr darnach, dass Joseph als ein Xisuthros-*Eabani* von zwei Anwesenden dem einen den Tod durch Erhängen, dem anderen aber Begnadigung zum Leben und Wiedereinsetzung in sein hohes Amt weissagt, und dass das Geweissagte darnach eintrifft. In diesen Reflexen von Xisuthros' Todesankündigung u. s. w. ist also nicht davon die Rede, dass der Repräsentant des Schiffers als Usurpator den Tron des *Gilgamesch* besteigen soll[2]). Indes mag die Einsetzung in das hohe Amt eine

1) S. (II Sam. 4, 2;) I Kön. 15, 27; 16, 9; II Kön. 9, 5; 15, 10 (; 15, 25). Vgl. oben p. 1008 Anm. 2 und p. 749 Anm. 4.

2) Die griechische *Gilgamesch*-Sage erzählt nur davon, dass ein Xisuthros-*Eabani* einem *Gilgamesch* sein Schicksal verkündigt, aber Nichts von einer Weissagung über einen zweiten Mann, oder gar davon, dass Dieser auf den Tron eines *Gilgamesch* gelangen soll. S. in Band II die Odysseus-Elpenor- und die Menelaus-Agamemnon-Sage, und vgl. die Odysseus-Eumäus-Sage.

Etappe sein, über welche die Sage zu jenem Abschluss gelangte. Möglich wäre es nun, dass die Jesus-Sage ebenfalls einmal ein Analogon zu dieser Einsetzung des »Schiffers« in ein hohes Amt oder gar dazu gehabt hat, dass Dieser den Tron des *Gilgamesch* erbt. Der Erbe dieses Trons wäre dann freilich in der Jesus-Sage nicht Petrus, der mythische Statthalter und Stellvertreter Christi, gewesen, sondern der Jünger, den Jesus lieb hat, also wohl der Apostel Andreas, nicht der Heilige von Rom, sondern der Heilige von Konstantinopel, der Apostel der Russen! Dürfen wir es jetzt hiernach verstehn, dass dem Johannes-Evangelium zufolge Jesus vor seinem Tode seiner Mutter gebietet, den Jünger, den er lieb hat, in Zukunft als ihren Sohn — und damit als seinen Erben — zu betrachten, dem Jünger aber gebietet, in dieser seiner Mutter in Zukunft seine, des Jüngers, Mutter zu sehn, und dass nun dieser Jünger, und nicht etwa ein Bruder, oder Brüder Jesu, sie zu sich nimmt[1])? Ganz unerklärlich bleibt es leider vorderhand, warum zwischen dem israelitischen *Gilgamesch* und dem israelitischen Repräsentanten des Schiffers noch ein Sohn des *Gilgamesch* herrscht, und warum nach dem Urschema grade zwei Jahre (s. o. p. 749 f.).

Auf der anderen Seite aber wird uns jetzt, nachdem wir erkannt haben, Wer der Mörder des *Gilgamesch*-Sohnes in dem Dynastiewechsel-Schema ist, eine neue wichtige Einzelheit verständlich: Aus der Tabelle auf p. 749 f. erhellt unmittelbar, dass die israelitische Königsliste im Prinzip keine Söhne der Mörder als deren Nachfolger kennt. Zwar hat der Mörder Baesa einen Sohn als Nachfolger, aber Baesa ist zugleich ein *Gilgamesch*, und somit kann er diesen Sohn und Nachfolger als ein *Gilgamesch* haben. Ausser Baesa hat noch der Mörder Jehu einen Sohn, der zugleich sein Nachfolger ist. Das aber mag, da

1) Johannes 19, 26 f.

Jehu eine historische Persönlichkeit ist, historisch sein, somit seinen Grund, statt in der Sage, in wirklicher Geschichte haben. Allem Anscheine nach kennt also die israelitische Königsliste keine sagenhaften Söhne und Nachfolger von Königen, die einen *Gilgamesch*-Sohn getötet haben. Folglich müssten Solche oder gar Solche nebst Deren etwaigen Nachkommen insgesamt willkürlich bei der Zusammenarbeitung der Liste eliminiert worden sein, was doch nicht ganz wahrscheinlich wäre, oder — das Dynastiewechsel-Schema kennt keinen Sohn, der dem Mörder eines *Gilgamesch*-Sohnes auf den Tron folgt. Wenn aber Das, warum folgt Diesem kein Sohn? Wir dürfen jetzt versuchen, hierauf eine Antwort zu geben: Ist der Mörder eigentlich der unsterbliche Steuermann, und wird deshalb der Jünger, den Jesus lieb hat, vielleicht, und werden deshalb Etliche bestimmt vorderhand den Tod nicht kosten, dann muss auch ein Prototyp der israelitischen Sagen Derartiges gekannt haben. Also mag der Mörder des *Gilgamesch*-Sohnes, der Repräsentant des Schiffers, deshalb keinen Nachfolger haben, weil die Sage Nichts von seinem Tode wusste.

Wir haben bisher noch nicht berücksichtigt, was der Landung der Jünger bei Jesus vorhergeht, nämlich den Fischzug der Jünger: Auf Befehl Jesu, der am Ufer steht, werfen sie, die im Schiff sind, zur Rechten des Schiffs das Netz aus und machen nun einen grossen Fang; darnach befiehlt Jesus, von den gefangenen Fischen zu bringen, und Petrus zieht das Netz heraus. An der Stelle, an der wir im Original ein Prototyp des Fischzuges suchen müssten — nämlich, da ja das Prototyp der Landung in Johannes 21 *Gilgamesch*'s Landung bei Xisuthros sein soll (o. p. 1000 f.), unmittelbar vor dieser — an dér Stelle finden wir Nichts von Dgl.; aber Das könnte an sich schliesslich daran liegen, dass unser Original an der Stelle defekt ist, ja eine Lücke hat. Wichtiger ist, dass die Parallelen zu unserem Stück bei den Synoptikern mit keinem Fischzug

verknüpft sind. Wir würden der Erzählung von dem Fischzug daher vielleicht ratlos gegenüberstehn, wenn nicht, zwar an ganz anderer Stelle, Lukas ein Seitenstück zu ihr böte, nämlich in Kap. 5. In dieser Erzählung nun ist es Petrus, dem Jesus Das befiehlt, was Jesu Befehl an die Jünger in Johannes 21 entspricht, nämlich mit seinen Genossen zusammen die Netze in's Meer zu werfen; andrerseits hat uns aber Matthäus eine Anekdote erhalten, nach der Jesus grade dem Petrus befiehlt, die Angel auszuwerfen, um einen Fisch zu fangen (o. p. 888 f.). Und diese Anekdote ist (s. l. c.) ein Stück von Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, ebenso aber, wie wir oben festgestellt haben, Johannes 21 mit Ausnahme der Erzählung von dem Fischzug. Bei der recht erheblichen Differenz zwischen dem eben von Johannes 21 Erörterten und den Gegenstücken dazu bei den drei Synoptikern darf ich daher die Behauptung wagen, dass Petri, bezw. der Jünger, wunderbarer Fischzug ebenso gut ein Reflex ist von der Herausholung des wunderbaren Zaubermittels aus dem Wasser auf Xisuthros' Befehl, wie der wunderbare Fang des Fisches mit dem Stater im Maul durch Petrus (s. o. p. 888 f.).

Darnach wäre die ursprüngliche Situation in Johannes 21 noch besser erhalten, wie in der Stater-Geschichte: Xisuthros steht am Ufer und befiehlt dem *Gilgamesch*, der sich in dem Schiffe des Schiffers befindet, das Zaubermittel aus dem Wasser zu holen. Und so steht auch Jesus am Ufer und befiehlt den Jüngern, die sich in ihrem Schiff befinden, das Netz auszuwerfen, mit dem sie den wunderbaren Fang machen, den Fang, welcher der Gewinnung des Zaubermittels entsprechen soll! Und während wir oben p. 1001 vorerst glaubten annehmen zu dürfen, dass der den Jüngern am Ufer erscheinende Jesus in Johannes 21 Jesus entspreche, der sich ihnen nach Matthäus und Markus auf dem Meere zeigt, und darum auch seinem Vorbilde in der Ursage näher stehe, als dieser, so

könnte Das jetzt hinfällig werden. Denn dieser Jesus am Ufer könnte nach dem eben Gesagten ursprünglich nur zum Fischzuge gehört haben. Vgl. aber u. p. 1016. Uebrigens kennt auch noch Johannes 21 grade und speziell Petrus als Repräsentanten *Gilgamesch*'s, der das Zauberkraut aus dem Wasser herausholt. Denn, als Jesus den Jüngern befiehlt, von den gefangenen Fischen zu bringen, geht er allein hin und zieht das Netz heraus. Und dass Das nicht etwa eigentlich zu der folgenden Speisung gehört, oder ein sekundäres Bindeglied zwischen ihr und dem Fischzug bildet, sondern vielmehr im wesentlichen ein alter, aber zwecklos gewordener Bestandteil ist, ersieht man daraus, dass von den gefangenen Fischen keiner bei der Mahlzeit Verwendung findet, und dass es bei dem einen Fische bleibt, der schon vor dem Fischzuge da ist; trotz der, vielleicht sekundären, jedenfalls aber an ihrer jetzigen Stelle zwischen Fischzug und Mahlzeit vermittelnden Frage Jesu an seine Jünger, ob sie etwas *προσφάγιον* hätten[1]).

Mit der Herausholung des Zaubermittels aus dem Wasser schliesst nun *Gilgamesch*'s Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode ab. Folglich gehört der Fischzug im Anfang von Johannes 21, wenn er nun einmal in diesem Kapitel erzählt werden sollte, eigentlich an dessen Ende hin, und steht jetzt an falscher, d. h. sekundärer Stelle. Die Ursache der Umstellung und einer daraus folgenden Verschmelzung des Fischzugs mit der »Landung bei Xisuthros« dürfte wohl die von Anfang an ähnliche Situation in beiden Stücken der Sage gewesen sein: in beiden befanden sich einmal Jünger Jesu in einem Schiffe nahe dem Ufer und nahe bei ihnen Jesus. Vgl. u. p. 1016. Dazu konnte der Fischzug an die Mahlzeit nach der Landung erinnern, bei der ein Fisch verspeist wird.

---

1) Rein zufällig scheint hiermit zusammenzutreffen, dass Alexander in der *Gilgamesch*-Xisuthros-Episode seiner Sage, als ihn hungert und nach Brot verlangt, seinem Koch befiehlt, *προσφάγιον* zu bereiten, und dass Dieser dann einen gesalzenen Fisch zurechtmachen will. S. Band II.

Ganz und gar verschlagen wäre dann aber der Fischzug im Lukas-Evangelium. Daran dürften wir indes keineswegs Anstoss nehmen. Denn unter allen Umständen steht er ja entweder in Lukas 5 oder in Johannes 21 an durchaus falscher Stelle. Nun kommt es bei Lukas durch den Fischzug dazu, dass Petrus, Johannes und Jakobus (und Andere?) alsbald ihr Fischergewerbe aufgeben und Jesus nachfolgen[1]), in Johannes 21 aber beruft Jesus nach dem Fischzug den Petrus zum Oberhirten und gebietet ihm, ihm nachzufolgen. Die Folge: Fischzug und Nachfolge ist aber in Johannes 21 auf anscheinend nachweisbare Art entstanden, und lässt jedenfalls eine plausible Erklärung zu, insofern sich Gründe dafür anführen lassen, weshalb der Fischzug vor die Mahlzeit und damit vor das Gespräch darnach eingestellt worden ist (s. o. p. 1013); in Lukas 5 ist indes die Folge: Fischzug und Nachfolge aus der synoptischen Sage allein nicht zu erklären. Demnach stammt sie wohl aus der johanneischen oder einer nächstverwandten, uns unbekannten Sage. D. h. das Aufeinanderfolgen von Nachfolge und Fischzug, und zunächst lediglich dies. Denn das Motiv der Nachfolge der drei Jünger ist in Lukas 5, im Anfangsteil eines Evangeliums, gewiss bodenständig. Das zeigen ja die drei anderen Evangelien und vor Allem die zwei ersten[2]). Nun befremdet uns aber der Fischzug bei dem Synoptiker Lukas, weil er seinem Gegenstück bei dem anderen Synoptiker, Matthäus, nämlich der Stater-Geschichte, ebenso fern, wie dem entsprechenden Fischzug bei Johannes nahe steht. Folglich scheint auch der Fischzug selbst in der Sage nach Lukas eine Entlehnung aus der johanneischen oder einer nächstverwandten Sage zu sein. Vgl. o. p. 984 (u. 974 f.)

In Johannes 21 treten 7 Jünger, unter ihnen Petrus, als Fischer auf, in der entsprechenden Geschichte bei Lukas (s. o. p. 1012) (ausser anderen Jüngern?) Petrus, Jo-

1) Lukas 5, 11.

2) S. Markus 1, 16 ff.; Matthäus 4, 18 ff.; Johannes 1, 35 ff.

hannes und Jakobus, in der entsprechenden Geschichte bei Matthäus (s. o. p. 1012 und p. 888 f.) Petrus allein. Der Fischzug oder Fischfang ist nun, als ein Absenker von der Zauberkraut-Episode des Epos und ein Seitenstück zu dem Packen des Fisch's durch Tobias, ein altes Stück der Jesus-*Gilgamesch*-Sage; und andrerseits muss grade Petrus als Ersatzmann für Jesus-*Gilgamesch* den Fisch fangen und vor Allem am Fischzug beteiligt sein (s. o. p. 864 f., p. 889, p. 962 f., p. 1001 f. und p. 1003). In diesen Stücken ist also Petrus jedenfalls schon deshalb ein Fischer, weil es die Sage so will. Ferner fahren die Jünger mit Jesus über den See, zum Lande der Gadarener, weil es die Sage verlangt (o. p. 862), müssten sie also mit ihm fahren, auch wenn sie keine Fischer und Schiffer wären. Endlich muss nach der Sage wenigstens Petrus als Ersatzmann für Jesus-*Gilgamesch* über den See fahren, als Jesus als ein Xisuthros auf dem Wasser erscheint (o. p. 864 f. und auf dieser Seite). Daraus erhellt wohl, so lange nicht das Gegenteil erwiesen wird, dass auch das Fischer-Gewerbe des Petrus und der übrigen als Fischer bezeichneten Jünger Jesu aus der Sage stammt.

Es gilt nun festzustellen, wie sich Johannes 21 zum übrigen Johannes-Evangelium verhält.

Da ist nun zunächst daran zu erinnern, dass ein synoptisches Wort vom Nachfolgen und das synoptische Wort von Denen, die den Tod nicht kosten sollen, Worte, zu denen wir in Johannes 21 Gegenstücke fanden, auch in Johannes 12 vertreten sind (o. p. 969 f.). Also läge hier oder in Johannes 21 eine Dublette vor? Das wäre eine keineswegs notwendige Annahme. Denn die beiden Stücke könnten vielmehr Ergänzungen zu einander bilden. In Johannes 12 wird nämlich, ebenso wie bei den Synoptikern, allgemein von Anhängern Jesu gesprochen, denen ihre Belohnung sicher sei, in Johannes 21 aber speziell von einem Einzelnen, der, im Gegensatze zu einem Anderen, vielleicht vorerst den Tod nicht kosten werde. Letzteres

steht aber den Parallelsagen näher und lässt sich andrerseits auf die Ursage zurückführen (s. o. p. 1004 ff.), es muss also etwas Aehnliches wenigstens als Prototyp für den synoptischen Reflex von Xisuthros' Schicksalsverkündigung vorausgesetzt werden; und dieser Reflex könnte sehr wohl einmal (vgl. o. p. 1003 f.) neben dem Prototyp bestanden haben, nämlich als etwas Allgemeines, vom Speziellen Abgeleitetes, neben diesem ursprünglicheren Speziellen, sodass Johannes 12 und Johannes 21 je einen Teil der »Xisuthros-Enthüllungen« in der Jesus-Sage enthalten könnten, und somit die fraglichen Stücke keine Dubletten zu sein brauchten.

Dagegen müsste nach o. p. 958 und p. 999 f. in Johannes 21 die Erzählung davon, wie Jesus sich sieben seiner Jünger zeigt, die sich in einem Schiff befinden, wie sie ihn erkennen, an's Land fahren und dann am Ufer mit ihm zusammentreffen, eine Dublette dazu sein, dass nach Johannes 6 Jesus sich seinen Jüngern zeigt, die über den See fahren, dass sie dann alsbald am Lande sind und dort mit ihm zusammentreffen. In der Tat, man mag sich drehen und wenden, wie man will, diese Dublette ist nicht wegzuleugnen. Daraus scheint nun aber zu folgen, dass wenigstens ein Stück von Johannes 21 ursprünglich nicht zum übrigen Johannes-Evangelium gehört hat. Allein grade dieses Stück bringt mit dem Zuge, dass Petrus als ein *Gilgamesch* zu Jesus als einem Xisuthros hinschwimmt, nach o. p. 1001 eine Ergänzung zu Johannes 6; und zweitens offenbart sich wohl darin eine Beziehung zwischen Johannes 21 und Johannes 6, dass nach beiden Kapiteln die Jünger erst am Ufer mit Jesus zusammenkommen (vgl. o. p. 1012 f.). Denn Markus und Matthäus lassen ja Jesus zu den Jüngern in's Schiff steigen (o. p. 864). Und ferner zeigt sich vielleicht darin eine alte Beziehung zwischen Johannes 21 und der Hauptmasse des Evangeliums, dass die »Brotrede« in Johannes 6, die nach o. p. 959 f. einmal im Zusammenhang mit einem Gegenstück zu der zweiten Speisung der Syn-

optiker gestanden hat, auf das Herrenmahl anspielt (s. o. p. 959), ein solches Gegenstück in Johannes 21 aber gewiss als ein Herrenmahl gedacht ist (s. o. p. 1002 f.). Nun aber ist das Uebrige von Johannes 21, das auch zur *Gilgamesch*-Sage gehört, sonst im Johannes-Evangelium nicht vertreten, weder der Fischzug, noch das Mahl, noch die »Schicksalsverkündigungen« (vgl. o. p. 1002 ff.). Also dürfte Johannes 21 ein Urbestandteil des Johannes-Evangeliums, oder doch der johanneischen Sage sein[1]).

Dieses Kapitel enthält lediglich Stücke einer Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode. Folglich hat es, bezw. haben seine einzelnen Stücke, ursprünglich zwischen der in Johannes 6 berichteten Abfahrt der Jünger nach der ersten Speisung und Jesu Aufenthalt im Ost-Jordan-Lande hinter seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode (s. o. p. 863 f., p. 958 und p. 966) gestanden, und zwar nicht als ein zusammenhängendes Ganzes. Vgl. u. p. 1020 ff. Das Stück stellt also ebenso ein Konglomerat aus kleineren, mitten aus einer Jesus-Sage herausgesprengten Stücken dar, wie nach o. p. 986 sowie p. 931 ff. und speziell o. p. 933 f. fast das ganze Stück zwischen der Auferweckung des Lazarus und Jesu Verhör vor Pilatus. Ob die einzelnen Stücke von Johannes 21 bereits als eine neue Einheit, als ein Bündel Petrus-Anekdoten, oder einzeln aus der Erzählung herausgerissen und hinter sie gestellt worden sind, ob sie sich also erst hier zusammengefunden haben, vermag ich aber noch nicht ganz klar zu erkennen.

Allein wie erklären sich nun die oben p. 1016 erwähnten Dubletten in Johannes 6 und Johannes 21? Wenn die Jesus-Erscheinung mit dazu Gehörigem in Johannes 21 aus Johannes 6 stammt, d. h. einmal im Zusammenhang mit dem

---

1) Somit nicht etwa auf einen abhanden gekommenen einstigen Schluss des Markus-Evangeliums zurückgehn. Gegen P. Rohrbach, *Schluss d. Markusevangeliums*, p. 52 ff., und Harnack, *Chronologie der altchristlichen Litteratur* I, p. 696 f., deren Schlussfolgerungen mir übrigens, ebenso wie Wendt (l. c., p. 229), recht gewagt erscheinen.

dort Berichteten erzählt, und darnach hinter die Ereignisse in Kapitel 20 versetzt worden ist, warum finden wir diese selbe Jesus-Erscheinung auch noch in ihrem alten Zusammenhange in Johannes 6 vor, und zwar im Unterschiede von den übrigen Stücken in Johannes 21, zu denen das Gros des Evangeliums, aus dem auch sie herausgerissen sind, keine Dubletten bietet? Nun sind solche Dubletten garnichts Ungewöhnliches, und um sie als möglich anerkennen zu können, bedarf es keiner Erklärung für sie. Doch ist es immerhin schätzenswert, dass eine Erklärung für unsre Dubletten auf der Hand zu liegen scheint: Diese anderen Stücke weichen von ihren bodenständigen Gegenstücken in der synoptischen Sage (der Stater-Episode, der zweiten Speisung, dem Wort vom Nachfolgen und Kreuznehmen und dem Wort von Denen, die den Tod nicht kosten sollen) so erheblich ab, dass sie prima vista nicht als Gegenstücke zu ihnen erkannt werden können und konnten. Dagegen hat die Jesus-Erscheinung in Johannes 6, die Dublette zu der in Johannes 21, in der synoptischen Sage ein deutlich als solches erkennbares Gegenstück in noch gleichem und noch deutlich als solchem erkennbaren Zusammenhang (nämlich auch hinter der ersten Speisung). Folglich ist es wohl dem Einfluss der synoptischen Sage zuzuschreiben, dass die johanneische Jesus-Erscheinung in Galiläa — nebst Zubehör —, und grade nur sie, auch noch an ihrer alten Stelle steht; sei es, dass die synoptische Sage bewirkt hat, dass dieselbe Jesus-Erscheinung, die an's Ende der johanneischen Sage versetzt worden ist, zugleich an ihrer alten Stelle blieb, sei es, dass durch sie zugleich, oder gar lediglich, ein leer gewordener Platz wieder ausgefüllt worden ist. Wer Letzteres für das Wahrscheinlichere hält, könnte auch betonen, dass Johannes 6, 19f. sich im Ausdruck auffallend mit Entsprechendem bei Markus und Matthäus berührt[1]).

---

1) Vgl. Wernle, l. c., p. 238.

Schliesslich bleibt noch die Frage zu beantworten, wie das in Johannes 21 Erzählte, das also ausnahmslos zu Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode gehört, hinter seine Auferstehung geraten ist. Die Antwort hierauf ergibt sich alsbald: Dem in Johannes 21 Erzählten geht jetzt unmittelbar vorher, dass Jesus nach seiner Auferstehung für seine Jünger verschwunden ist, und ihnen dann mehrfach unerwartet erscheint, um darnach wieder zu verschwinden; ursprünglich ging aber dem in Johannes 21 Berichteten, also dem unerwarteten Erscheinen Jesu vor sieben seiner Jünger u. s. w., vorher, dass er sich von ihnen trennt. Und dieses Erscheinen entspricht ja Dem, dass Jesus seinen Jüngern unerwartet auf dem Meere erscheint, nachdem er sich vorher von ihnen getrennt hat (s. o. p. 999 f.). Also haben Erscheinungen des Auferstandenen aus diesem Erscheinen ein weiteres Erscheinen des Auferstandenen gemacht, und zunächst dieses Erscheinen, und in Verbindung damit auch ihm Folgendes, in die Zeit nach der letzten sonst bezeugten Erscheinung des auferstandenen Jesus versetzt. Dáher stehn die Stücke von Kapitel 21 hinter dem alten Schluss des Evangeliums[1]). Mitbestimmend für die Umbildung der Jesus-Erscheinung in Galiläa mag übrigens gewesen sein, dass der auferstandene Jesus, wie nach Matthäus, so nach Markus (16,7 und 14, 28), in Galiläa, den Jüngern erscheinen soll, und also auch einmal erschienen sein wird, und dass Dies nach Matthäus 28, 16 wirklich erfolgt; oder, wenn nicht diese Angaben, so doch eine ihnen zu Grunde

1) Im Vorstehenden habe ich direkt noch Nichts über die wichtige literargeschichtliche Frage gesagt, die sich an Johannes 21 knüpft, die nämlich, ob dies Kapitel denselben Verfasser hat, wie das übrige Evangelium. WENDT (s. l. c., p. 228 ff.) möchte Das z. B. verneinen, aber JÜLICHER (s. l. c., p. 245 f., und [3 und 4], p. 311 f.) gehört z. B. zu Denen, die das Entgegengesetzte für möglich, ja für naheliegend halten. Scheint es nun fraglos, dass der Inhalt des Kapitels eine Ergänzung grade zu Johannes 1—20 bildet, so ist damit beim Fehlen anderer ausschlaggebender Argumente m. E. die Frage in JÜLICHER's Sinne entschieden.

liegende Tradition von irgend einer Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa[1]). Ja, wenn eine Jesus-Erscheinung vor Jesu Himmelfahrt, die Markus und Matthäus in Galiläa lokalisieren, zum Urbestande der Jesus-Sage gehört haben muss (s. o. p. 927 f. und p. 993), so könnte Johannes 21 eben diese Erscheinung erhalten haben. Dann wäre also das in Johannes 21 Erzählte, das sich in Galiläa abspielt, und ursprünglich ereignete, nachdem der lebende Jesus sich vorher von seinen Jüngern getrennt hatte, mit einer Erscheinung des auferstandenen Jesus in Galiläa verknüpft und so in die Zeit nach Jesu Auferstehung verlegt worden. Bedenklich ist nur, dass (s. o. p. 993) die matthäische Jesus-Erscheinung in Galiläa gewiss bereits in Johannes 20, 19 ff. vertreten ist, es müsste denn sein, dass das dort Erzählte einen Fremdkörper in der Johannes-Sage darstellt. Und dafür liesse sich nun anführen, dass die Verleihung des heiligen Geistes in Johannes 20, 22 im Widerspruch mit anderen Stellen des Johannes-Evangeliums steht. S. dazu o. p. 998 f.

Das Ergebnis unsrer oben niedergelegten Untersuchungen ist, dass ältere Formen der einzelnen Stücke von *Gilgamesch*'s Reise zu Xisuthros nach der johanneischen Sage einmal in dieser, oder doch ungefähr in dieser, mit der entsprechenden Reihenfolge der Synoptiker vollständig übereinstimmenden Reihenfolge zusammengestanden haben, und dass die synoptische Sage für diese Stücke das Folgende bietet[2]):

Die synoptische Sage.	Die johanneische Sage.
Jesus schickt seine Jünger aus und Diese kehren zurück.	Fehlt.
Jesus entweicht in die Einsamkeit, bzw. nach Bethsaida.	Jesus begibt sich an das andere Ufer des Sees.

1) Vergleiche Wendt, l. c., p. 229.

2) Man wird bemerken, dass alles in Antiqua Gedruckte in der rechten Kolumne in Johannes 6 ff., das in Fraktur Gedruckte in Johannes 12, und das kursiv Gedruckte in Johannes 21 steht.

Erste Speisung.	Erste Speisung.
Fahrt der Jünger über den See.	Fahrt der Jünger über den See.
Jesus geht allein auf einen Berg hinauf.	Jesus geht allein auf einen Berg hinauf.
Jesus erscheint auf dem Wasser.	Jesus erscheint auf dem Wasser. — *Jesus zeigt sich am Ufer.*
Petrus geht auf dem Wasser zu Jesus hin und sinkt ein.	*Petrus springt in's Wasser und schwimmt zu Jesus hin.*
Heilung der Tochter des phönizischen Weibes.	Fehlt.
2. Speisung, mit sieben Broten und einigen Fischen.	*Speisung von sieben Jüngern, mit Brot und einem Fisch.*
(Zeichenforderung.)	(Zeichenforderung.)
Jesu »Brotrede«.	Jesu »Brotrede«.
Petrus-Bekenntnis.	Petrus-Bekenntnis.
Jesu erste Leidens- und Todesverkündigung.	Jesu Anspielung auf Judas' Verrat + Befürchtung, vorzeitig getötet zu werden.
Jesus: »Geh' weg, hinter mich, du Satan«.	Jesus: »Wollt auch ihr weggehn?« +: »Einer von euch ist ein Teufel«.
Jesus: »Will mir Jemand folgen, Der . . . nehme sein Kreuz und folge mir nach!«	Jesus: „Wenn mir Jemand dient, Der folge mir nach!" + *Jesus verkündet dem Petrus seinen Tod — am Kreuz? — und heisst ihn ihm nachfolgen.*
Jesu Wort vom Retten und Verlieren des Lebens.	Jesu Wort vom Lieben und Verlieren des Lebens.
Jesus: Etliche werden den Tod nicht kosten, ehe des Menschen Sohn, oder das Gottesreich kommt.	Jesus: „Wenn mir Jemand dient, Den wird der Vater ehren!" + *Jesus: Der Jünger, den Jesus liebt, soll vielleicht bleiben, bis Jesus wiederkommt.*

(Jesu Verklärung +) Aeusserung Petri über seine Absicht, mit den anderen Jüngern zusammen Hütten zu bauen (+ Himmelsstimme).	Jesu Brüder ziehn allein nach Jerusalem zur Feier des Laubhüttenfestes(, hierauf kommt Jesus nach und spricht während des Festes von seinem Verschwinden u. s. w. + Jesus spricht in Jerusalem von seiner und einer anderen Verklärung + Himmelsstimme).
Fehlt.	Waschung im Teiche Siloah. (?)
Heilung des dämonischen Sohnes.	Fehlt.
Jesu zweite Leidens- und Todesverkündigung.	Fehlt.
Petrus erangelt einen Fisch mit einem Stater im Maul.	*Petri (und sechs anderer Jünger) Fischzug.*

Was sich aus dem Vorstehenden an grundlegenden und grundstürzenden Resultaten ergibt, bedarf eigentlich keiner ausdrücklichen Erwähnung. Wir heben daher an dieser Stelle nur einige der wichtigsten heraus.

Zunächst geht aus unseren Untersuchungen allein hervor, dass von den Berichten der drei Synoptiker keiner eine absolute Bevorzugung verdient, so auch der des Markus nicht. Vielmehr sind in gar vielen Beziehungen der des Matthäus und, bezw. oder der des Lukas vollständiger und genauer, d. h. also ursprünglicher, als der des Markus (s. o. p. 812 ff., p. 816, p. 827 ff., p. 832 f., p. 835, p. 838 f., p. 843, p. 844, p. 851 f., p. 864 f., p. 868 f., p. 873 f., p. 888 f., p. 892 f., p. 904 ff., p. 907, p. 910, p. 970 f., p. 974 ff., p. 978, p. 983 f., p. 987, 988, p. 1000 f., p. 1012). Das ist kein erschütterndes Ergebnis. Denn es steht nicht im Widerspruch mit Allem, was die moderne Theologie lehrt[1]). Es ist aber

1) Vgl. Joh. Weiss, l. c., p. 1 ff.

gleichwohl äusserst wertvoll, weil es absolut sicher fundiert und unmittelbar ersichtlich ist. Dagegen schlägt Das, was wir über das Verhältnis des 4. Evangeliums zu den drei synoptischen ermittelt haben, Allem in's Gesicht, was gar manche Hauptvertreter unsrer modernen Theologie darüber zu wissen glauben. Solche halten die johanneische Ueberlieferung für durchaus wertlos, sehn in Dem, was Johannes über die Synoptiker hinaus hat, keinerlei Bereicherung und in Abweichungen bei ihm lediglich Entstellungen[1]). Wir aber mussten erkennen, dass das Johannes-Evangelium sich zwar in manchen Punkten viel und sehr viel weiter vom Ursprünglichen entfernt hat, als die drei anderen Evangelien, dass es aber daneben eine Fülle von Einzelheiten und zusammenhängenden Stücken erhalten hat, die den drei anderen abhanden gekommen sind, und auch in manchen anderen wichtigen Punkten fraglos oder doch vermutlich Aelteres bietet (s. o. p. 940, p. 941 f., p. 942 f., p. 943 f., p. 945 ff., p. 947 f., p. 948 f., p. 949 f., p. 951 f., p. 952 ff., p. 955 f., p. 957 f., p. 959 f., p. 961, p. 961 f., p. 964, p. 967 f., p. 971, p. 972 ff., p. 980 und p. 983, p. 985 ff., p. 988 f., p. 989 ff., p. 991, p. 992, p. 1001 f., p. 1002, p. 1003, p. 1005, p. 1005 ff.)[2]). Dabei konnten wir vorläufig von einer Beantwortung der Frage absehn, ob der Verfasser des Johannes-Evangeliums die Absicht verfolgt hat, die Tradition, die in den synoptischen Evangelien aufgezeichnet ist, bezw. diese Evangelien selbst, zu ergänzen.

Aber freilich fördert deshalb das Johannes-Evangelium unsre positive Erkenntnis der Geschichte doch in keiner

---

1) Vgl. z. B. JÜLICHER, l. c., p. 257 und [3 und 4], p. 333, der »keinen Punkt findet, hinsichtlich dessen unsre Kenntnis vom Leben Jesu durch Johannes einen unangreifbaren Zuwachs gewänne«, oder WERNLE, l. c., p. VIII: »Es gibt einzig eine synoptische Tradition; die sogenannte johanneische Tradition ist nichts als die legendenhafte und theologische Weiterbildung der synoptischen. Zu Anderen s. WENDT, l. c., p. 2.

2) Vgl. z. B. WENDT, l. c., p. 8 ff. und p. 45 ff.

Weise, sondern lässt uns vielmehr nur das Zerstörungswerk an Dem vollenden, was man bisher wenigstens in der Hauptsache als geschichtlich betrachtete. Denn das Hauptresultat dieses Kapitels und dieses Buches ist, dass wenigstens so gut wie die ganze evangelische Geschichte rein sagenhaft ist, und dass kein Grund vorliegt, irgend etwas von Jesus (!) Erzähltes für geschichtlich zu halten[1]). An dieser Ungeschichtlichkeit nimmt nun aber, ebenso gut wie die Namen Elisabeth, Lazarus, Maria für die Schwester der Martha, der Name Dieser selbst, der des Judas und wohl auch der des Andreas (o. p. 816, p. 820 und p. 978, p. 976 f., p. 979 f., p. 906 f. und p. 1006 ff.), sogar der Name Jesus für den Träger der evangelischen Sage teil (o. p. 820 und p. 976 f.), sodass ein wunderbarer Zufall gewaltet haben müsste, falls doch ein uns im Uebrigen gänzlich unbekannter Mann Namens Jesus als Stifter unsrer Religion gelebt haben sollte.

Die Jesus-Sage ist eine israelitische *Gilgamesch*-Sage, die von einem Manne aus Nazareth in Sebulon erzählt wird. Und damit harmoniert nun, dass sie, wie wir jetzt erst feststellen können, zum mindesten in der Gegend von Nazareth, also wohl in Nazareth selbst, heimisch ist. Sie ist, so erkannten wir, einerseits auf's engste mit der in Manasse heimischen Elisa-Elias-Sage verwandt (s. o. p. 811 und p. 940, p. 827 f., p. 832 f. (, p. 855 f.), p. 859 ff., p. 864 f. u. s. w., p. 868 f., p. 870, p. 879 und p. 887, p. 889 f., p. 894 f., p. 899 f., p. 903 ff. und p. 992, p. 910 ff., p. 922 f., p. 923 (, p. 928 ff.), p. 945 ff., p. 958, p. 961 f., p. 994 ff., p. 1002, p. 1006). Um von zahllosen Berührungspunkten speziell zwischen diesen beiden Sagen nur den am meisten charakteristischen hervorzuheben, erinnern wir daran, dass grade und nur in ihnen der Xisuthros in der Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode durch den *Gilgamesch* (Elisa und Jesus)

---

1) Durch Josephus wird Jesus bekanntlich nicht gehalten. S. zu Josephus, Antiquitäten XVIII, III, 3 SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* I ^{3}, p. 544 ff.

ersetzt ist, Dieser aber durch Andere, so auch durch Jünger oder einen einzelnen Jünger des *Gilgamesch* (o. p. 864 f. u. s. w.). Folglich muss die Heimat der Jesus-Sage der der anderen Sage, also Manasse, wenigstens benachbart sein. Eine besonders nahe Verwandtschaft offenbarte sich nun aber auch zwischen der Jesus- und der Jonas- sowie der Tobit-Sage aus Sebulon, bezw. Naphthali (s. o. p. 836 f., p. 838, p. 864 f., p. 888 f., p. 892 ff.; p. 951, p. 853 f., p. 967, p. 990, p. 991). Also muss die Heimat der Jesus-Sage auch wenigstens nahe bei Sebulon und Naphthali liegen. Beiden Forderungen würde sie nun aber nur dann genügen können, wenn sie in der Nähe der nördlichen Grenze von Manasse und der südlichen von Sebulon und Naphthali läge. Das tut nun aber Nazareth in Sebulon! Folglich dürfte die Jesus-Sage in der Tat in Sebulon, und speziell in Nazareth, heimisch sein. Die Gestalt der Jesus-Geschichte harmoniert also mit der Ueberlieferung über die Heimat ihres Trägers!

Als eine *Gilgamesch*-Sage ist die Jesus-Sage eine Schwestersage von zahlreichen, nämlich den allermeisten, alttestamentlichen Sagen. Aus einem solchen Verhältnis zwischen diesen und ihr erklären sich, wie wir nachweisen konnten, fast ohne jede Einschränkung, ausser zahllosen anderen bisher nicht bemerkten, auch die bereits beobachteten Beziehungen zwischen den alttestamentlichen Sagen und der Jesus-Sage; und nur in ganz vereinzelten Fällen drängte sich uns für solche eine andere Erklärung auf (s. o. p. 825 f. und p. 919). Damit ist die von David Friedrich Strauss vertretene Ansicht[1]) von einer starken Beeinflussung der Jesus-Geschichte durch das alte Testament endgültig zurückgewiesen, und wer in Zukunft an ihr festhalten wollte, würde sich wohl ein wenig lächerlich machen.

Nicht auf die *Gilgamesch*-Sage zurückzuführen ist der grösste Teil der Reden Jesu bei den Synoptikern. Und

1) S. s. *Leben Jesu* [1], p. 340, p. 341, p. 352 ff., p. 391 ff. u. s. w.

Das scheint wenigstens mit dér herrschenden Ansicht in bester Weise zu harmonieren, dass die Evangelien des Matthäus und des Lukas in der Hauptsache aus zwei Massen bestehn, nämlich einem Bestandteil, der vor Allem die Jesus-Geschichte enthält, und einer Sammlung von Jesus-Reden, von denen einzelne Stücke nach Geschmack und Belieben an verschiedenen Stellen in die Geschichtserzählung hineingezwängt sein müssten. Diese Harmonie ist aber nur insofern da, als auch wir die zwei Evangelien — ebenso wie das des Markus — in zwei Massen scheiden müssen. In der Hauptsache stehn jedoch unsre Ergebnisse in einem schroffen Widerspruch mit der Ansicht über die zwei Quellen. Denn die moderne Theologie führt die Reden bei Markus, ebenso wie bei Matthäus und Lukas, wenigstens in der Hauptsache auf denselben Mann zurück, der das Leben Jesu gelebt haben soll. Nun aber hat ein solcher Mann nie existiert. Also hängen jetzt die synoptischen Reden Jesu gänzlich in der Luft, stammen von einem unbekannten Manne, aus zum mindestens nicht genau bekannter Zeit und aus unbekannter Gegend. Ja, Wer bürgt uns jetzt noch dafür, dass sie wenigstens in der Hauptsache auf einen Mann zurückzuführen sind, und dass ihre von den Theologen behauptete Homogenität, wenigstens in der Hauptsache, sich nicht lediglich von einem Sammler herschreibt?

Ein Jesus mit einer Geschichte, wie sie in den Evangelien erzählt wird, und als Urheber der darin mitgeteilten Reden hat also nie gelebt, es gibt demnach auch keine geschichtliche Tradition von ihm. Daraus erhellt, dass trotz Papias[1]), ein Schlagwort, wie »petrinische Ueberlieferung«, wenigstens in seiner herkömmlichen Bedeutung, in

---

1) Wieviel Wert Papias' Notiz (bei Eusebius, Historia ecclesiastica, III, 39) über Markus als *ἑρμενευτής* Petri hat, ersieht man aus seiner Angabe, dass Markus die Taten Jesu nicht *τάξει* niedergeschrieben habe. Denn deren ursprüngliche *τάξις* ist bei Markus im Ganzen noch gut bewahrt und jedenfalls besser, als bei Lukas und bei Johannes.

Zukunft aus der Terminologie der neutestamentlichen Philologie zu verschwinden haben wird, und ebenso der Terminus »johanneische Ueberlieferung«.

Die Briefe im neuen Testament wissen bekanntlich nur sehr Wenig von der evangelischen Geschichte, und Das gilt ja auch von dén paulinischen Briefen, über deren Echtheit man sich so gut wie einig ist, vom Römerbrief, von den zwei Korinther-Briefen und vom Galater-Brief. Was nun aber Paulus in diesen Briefen von einem Jesus und seinen Aposteln berichtet, Das gehört so gut wie insgesamt bestimmt oder doch höchst wahrscheinlich der Jesus-*Gilgamesch*-Sage an: Paulus nennt den Stifter unsrer Religion Jesus (s. dazu o. p. 820 u. p. 976 f.), und bezeichnet ihn als *Χριστός* (s. dazu o. p. 844 ff., p. 896 f. und p. 942 ff.) und als Sohn Gottes[1]) (s. dazu o. p. 846 f., p. 943 f. und p. 997); er lässt Jesus sein letztes Mahl vor seinem Tode als ein Bundesmahl essen und ihn darnach »überliefert«, d. h. doch wohl fraglos: verraten werden[2])[3]) (s. dazu o. p. 900 f. und p. 906 f.); er lässt Jesus eines gewaltsamen Todes sterben, und speziell gekreuzigt werden[4]) (s. dazu o. p. 916 ff. und p. 938); er lässt Jesus von den Toten auferstehn[5]) (s. dazu o. p. 923 ff.); Paulus berichtet von Erscheinungen des auferstandenen Jesus[6]) (s. dazu o. p. 927 f. und p. 993); er redet von seinem Kommen, seiner Parusie[7]) (s. dazu o. p. 896 f.); er spricht von grade zwölf oder elf Jüngern, bezw. Aposteln[8]) (s. dazu o. p. 862 f.); und Derselbe kennt als ein Dreigestirn, als drei »Säulen«, die Apostel Jakobus, Kephas (d. i. Simon Petrus) und Johannes[9]), also Männer, die jedenfalls zusammen dén drei

---

1) Römer 1, 3 f. u. s. w. 2) I Kor. 11, 23 ff.

3) Allerdings haben Manche Paulus den Abendmahlsbericht abgesprochen. S. die bei BRANDT, l. c., p. 296 Anm. 1, Genannten.

4) I Kor. 1, 13; 2, 8; Galater 2, 19 u. s. w.

5) Römer 4, 24 u. s. w. 6) I Kor. 15, 5 ff.

7) S. I Kor. 15, 23; 1, 8 u. s. w. 8) I Kor 15, 5.

9) Galater 2, 9.

Jüngern Jesu entsprechen, deren Zahl, wie die 12-Zahl der Jünger, gewiss aus der Sage stammt (o. p. 839 f., p. 880 ff. und p. 898 ff.). Aber dabei würde Paulus in höchst auffälliger Weise von der ursprünglichen Tradition abweichen, falls er von 12, statt von 11 Jüngern des Auferstandenen geredet hätte. Denn dass unter diesen 12 die 11 + Matthias[1]) zu verstehen wären, Das wäre doch erst recht seltsam, da ja Paulus von einer Jesus-Erscheinung vor den 12 oder 11 spricht, die Tradition aber von einer solchen nach Jesu Himmelfahrt sonst Nichts weiss[2]). Derselbe Paulus soll nun aber laut seiner eigenen Angabe zuerst 15 Tage in Jerusalem gewesen sein, und dabei Jakobus, einen Bruder dieses selben Jesus, gesehen und gewiss auch mit ihm geredet haben, dieses Jesus, von dem er wohl nichts wie Sagenhaftes weiss; ja aller Wahrscheinlichkeit nach ist er, d. h. nach seiner Angabe, 14 Jahre später mit eben diesem Bruder noch einmal in Jerusalem zusammengetroffen[3]). Geht also die erste, bezw. gehn beide Notizen auf den Verfasser des Galater-, und darum weiter auf den des Römer-Briefs, sowie den der zwei Korinther-Briefe zurück, dann redet der Mann die Unwahrheit oder ist in Jerusalem in wunderbarer Weise mystifiziert worden. Es erweckt doch eigentümliche Empfindungen des Unbehagens, und sicherlich kein günstiges Vorurteil, dass Paulus durch einen Schwur bei Gott glaubt bekräftigen zu müssen, dass er nicht lüge, wenn er behaupte, bei Gelegenheit seines ersten Aufenthalts in Jerusalem Jakobus gesehn zu haben[4])! Und diesen Schwur tut derselbe Paulus, der nach dem 1. Korinther-Brief in der uns vorliegenden Form vom Herrn eine Offenbarung über die ganz sagenhafte Einsetzung des Abendmahls in der Nacht des Verrats empfangen haben will! Wer denkt

1) Apostelgesch. 1, 26.

2) Brandt (s. l. c., p. 14 f., p. 418 und p. 421) glaubt allerdings mit C. Holsten, dass die Jesus-Erscheinung vor den 12 in I Kor. 15 eine spätere Zutat sei.

3) Galater 1, 18 f., sowie 2, 1 und 9.

4) Galater 1, 20.

da nicht an II Petri 1, 18, wo man Petrus bezeugen lässt, dass er auf dem heiligen Berge die Himmelsstimme gehört habe, die ohne Frage niemals gehört ward (s. dazu o. p 880ff. und speziell p. 883 ff., sowie p. 969)[1]), oder daran, dass Jesus in der Lazarus-Geschichte ein Stück seiner eigenen Sage erzählt (s. o. p. 974 f.)? Hier versinkt in beängstigender Weise der Boden unter unsern Füssen. Wer wird ihn aufhalten können?

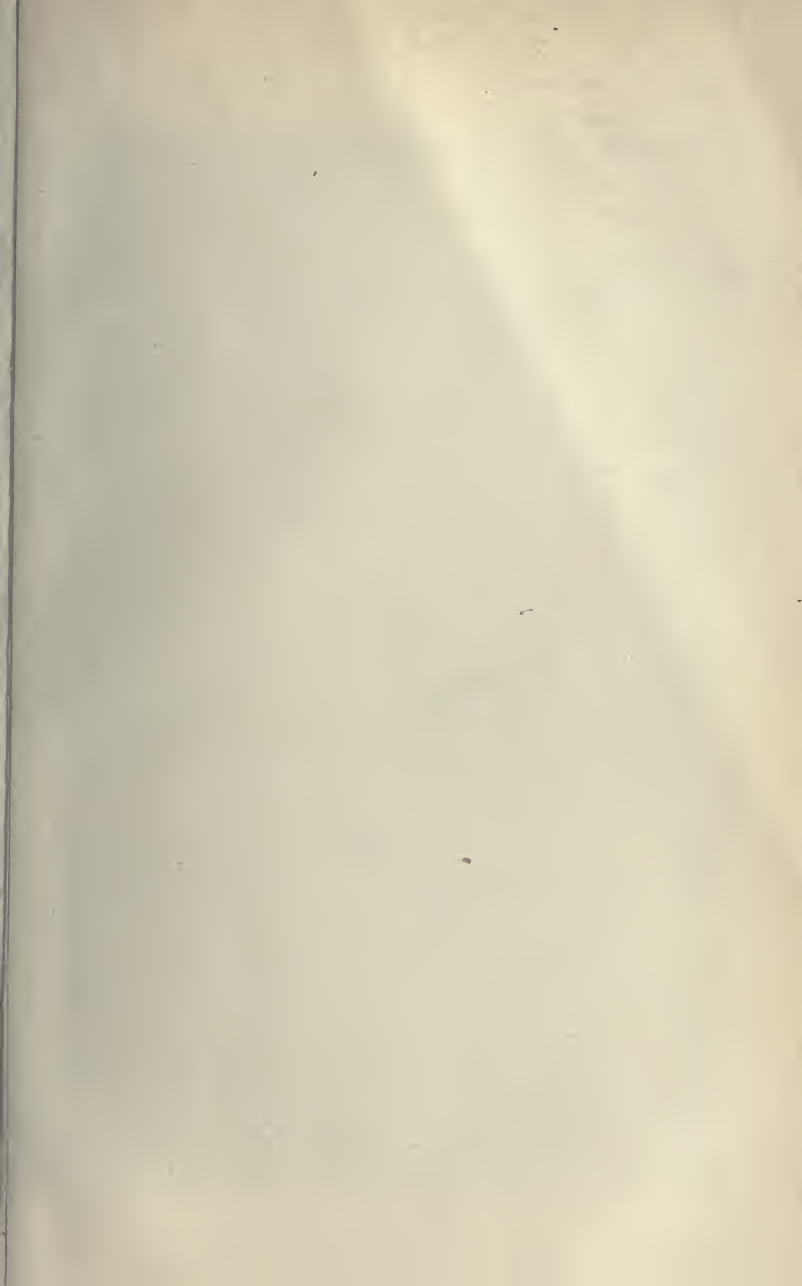
Ja, Jesus von Nazareth, an den, als an Gottes Sohn und den Erlöser der Welt, wenigstens seit bald zwei Jahrtausenden, aber vielleicht schon viel länger, eine Christenheit glaubt, und in dem auch die fortgeschrittenste Wissenschaft unsrer Tage wenigstens noch einen grossen Menschen sieht, der einmal als ein hohes Vorbild auf Erden wandelte und starb, dieser Jesus hat niemals auf Erden gewandelt, ist niemals auf Erden gestorben, weil er ja Nichts wie ein israelitischer *Gilgamesch* ist, Nichts wie ein Seitenstück zu Abraham, zu Moses und zu unzähligen anderen Gestalten der Sage. Wie einst die Babylonier in ihrem *Gilgamesch*, so verehrt daher die Christenheit in ihrem Jesus — zur Hälfte — eine im Nebel verschwindende, für das Menschenauge erlöschende Sonne, unsre grosse herrliche Sonne nämlich, und dieselbe Sonne, die schon vor vielen Jahrtausenden in glühender Pracht und lebendiger Majestät am babylonischen Himmel auf- und unterging und König und Volk im babylonischen Lande zu anbetender Verehrung und dankbarem Dienste zwang. Wir, die Kinder einer vielgepriesenen Zeit wunderbarer Kulturerrungenschaften, die wir wohl gerne mit mitleidigem Lächeln auf Glauben und Sitte von Völkern der Vorzeit sehn, wir dienen in unsern Domen und Gebetshäusern, unsern Kirchen und Schulen, in Palast und Hütte, einem babylonischen Gotte, babylonischen Göttern! Ja wir, ein grosses, mächtiges Kulturvolk deutscher Brüder, wir zerreissen

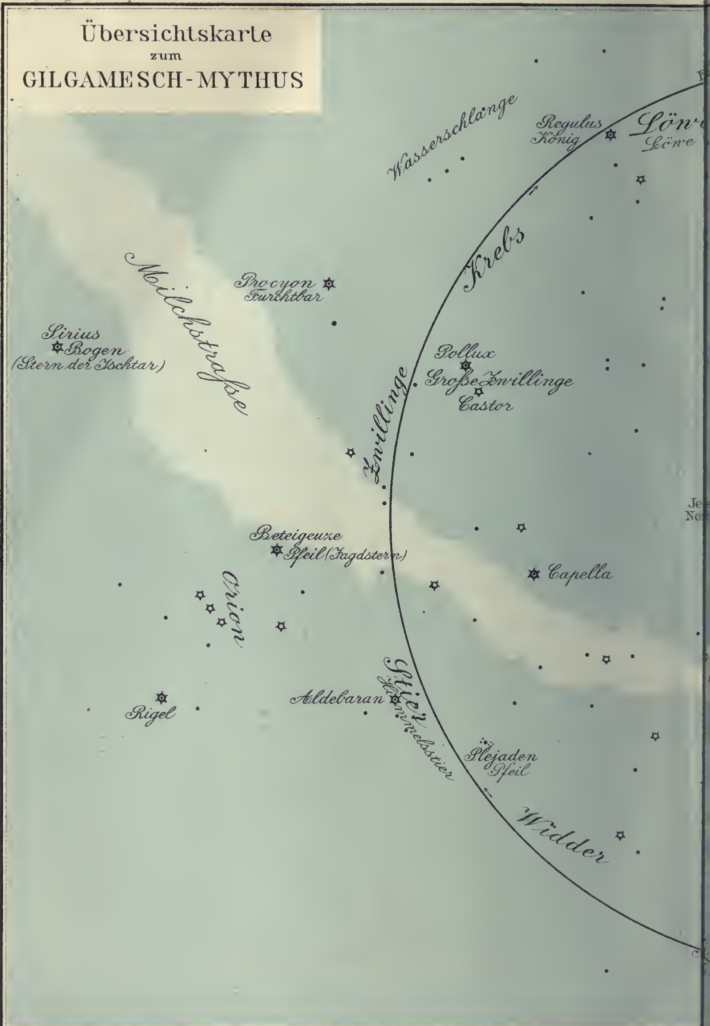
1) Freilich meint Wernle, l. c., p. 206, die Verklärung sei durch keine Kunst aus der Geschichte Jesu wegzudeuten!

einander selbst im Kampf wegen des Flitterstaates, den man diesem fremden Gotte umgehängt hat; wir unterbinden die Quellen unsrer Volkskraft, weil in Rom ein Mann auf dem Trone sitzt, der durch Menschenwahn und Menschenwillkür der Statthalter dieses babylonischen Sonnengottes ist!

Aber von éinem Lehrer und Meister wird in der Jesus-Sage erzählt, in dessen Adern rotes, menschliches Blut des Lebens gekreist zu haben scheint, von Johannes dem Täufer. Warum ist nun grade Der in die Jesus-Sage hineingezogen worden? Warum soll grade er Jesu Vorläufer gewesen sein? Warum soll grade zu seiner Zeit der zeitlose Jesus von Nazareth gewirkt und gelehrt haben? Das ist die grosse Frage, die jetzt eine Antwort erheischt, die wir aber jetzt noch nicht zu geben wagen. Die Antwort wird vielleicht von fundamentaler Bedeutung für die Geschichte des Christentums sein, wenn freilich wohl nicht für dessen Urgeschichte. Denn die liegt vermutlich weit jenseits Johannes des Täufers, weit jenseits auch der Epoche der christlichen Zeitrechnung.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

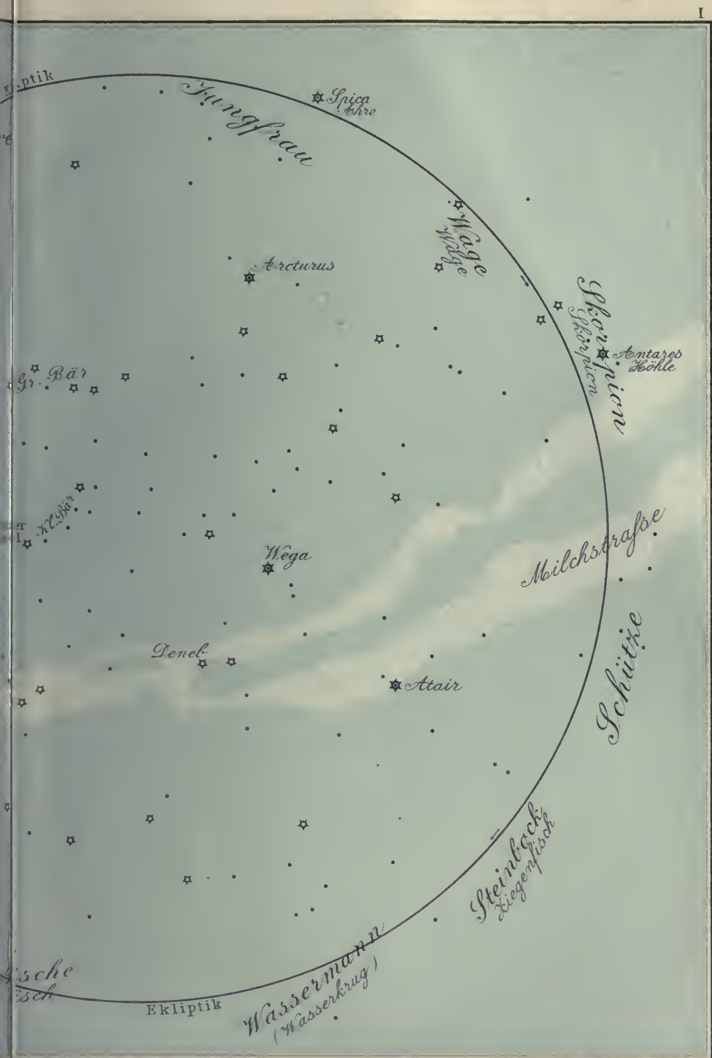




Geograph. Anst. v.

Verlag von Karl J.

I



ner, Straßburg.

Wagner u. Debes, Leipzig.

Jensen, Gilgamesch-Epos I



Geograph. Anst. v.

Verlag von Karl J.

II

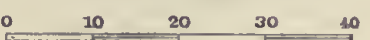


Wagner u. Debes, Leipzig.

bner, Straßburg.

Übersichtskarte
zu den
israelitischen
GILGAMESCH-SAGEN

1 : 1400000



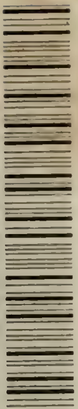


Geograph. Anst. v. Wagner u. Debes, Leipzig.

Verlag von Karl J. Trübner, Straßburg






3 1761 04130 7422





Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur

von

P. Jensen
ord. Professor an der Universität Marburg.

Zweiter Band:

Die israelitischen
Gilgamesch-Sagen in den Sagen der Weltliteratur.

Mit einem Ergänzungsheft,
worin unter anderem vier Kapitel über die
Paulus-Sage.

Marburg a. L.
Verlag von Adolf Ebel
1928.



Meinen verehrten Kollegen

CLEMENS SCHAEFER
Breslau

und

WALTER TROELTSCH
Marburg

ein
Denkstein der Erkenntlichkeit.

Ein Wort an die wahrhaft Wahrhaftigen.

Der erste Band dieses Werkes erschien im Jahre 1906. Wenn dessen Fortsetzung nicht eher als heute, mehr als 20 Jahre später, in die Öffentlichkeit hinauszutreten beginnt, so sind daran große Schwierigkeiten schuld, die erst neuerdings, wenigstens in der Hauptsache, überwunden werden konnten. Dazwischen verflossen lange Jahre der Unbill und der Schmach, wie sie sonst wohl nur selten ein vom Glück begünstigter Forscher zu durchleben hatte. Es läge nahe genug, all das Erlebte hier nicht unbesprochen zu lassen, um eine seltsame Gelehrtenwelt unserer Tage zur Warnung künftiger gefährdeter Entdecker im Bilde festzuhalten. Aber davon hören hieße mit mir in ein Inferno von Leichtfertigkeit und Ungerechtigkeit hinuntersteigen; und dafür wird kaum jemand auch nur Zeit genug haben. So schweige ich denn, schweige ich von ungezählten für einen weitesten Kreis tief beschämenden Erlebnissen, schweige von ungezählten Namen, deren Träger sich zu unseren Besten zählen, die zu Unrecht das Vertrauen der Menge genießen.

So wenig wie der erste Band etwas Vollkommenes, in jeder Beziehung Endgiltiges bedeutete, bedeuten konnte, so wenig tut es die Fortsetzung, kann es auch nicht. Der Umfang, die Anzahl der in beiden Bänden verarbeiteten Stoffe aus Asien, Europa und Afrika, aber auch aus der neuen Welt, ist gewaltig. Ungezählte Sagen und Märchen traten in den Gesichtskreis des Erforschers, die zu immer neuen Kombinationen zwangen und immer neue Wechselbeziehungen erkennen ließen. So wird es noch lange unmöglich sein, alles bis zum letzten Ende hin fertig zu denken. Ich bin in der Hauptsache am Ziele, in den

meisten Nebendingen auch, in vielen aber noch recht weit vom Ziele, so in der sicheren und allseitigen Erledigung der Frage altweltlicher Sagen-Einwirkung auf das vor-columbische Amerika. Das konnte nicht anders sein. Aber ich bin 66 Jahre alt und werde nicht das Alter der babylonischen Urkönige, nicht einmal das der biblischen Patriarchen erreichen. Und somit mußte ich, wenn ich meine Arbeit aus den Händen lassen wollte, sie der Öffentlichkeit als etwas preisgeben, an dem ich nicht nur hier und da schmerzende Unvollkommenheiten allzu deutlich erkenne. Unvollkommenheiten auch überall in der Darstellung, so klar es auch dem billig Denkenden erscheinen wird, daß sie oft genug durch den schwierigen und mit schwerstem, niemand gewärtigem Gedächtnisstoff beladenen Gegenstand bedingt sind. In ununterbrochener Folge stürmten immer wieder neu zu bewältigende Gedanken und Schlußfolgerungen auf den Arbeiter ein, während der Drucklegung nicht weniger, als vorher. Und so wurde es außerordentlich schwer, dem Buche völlige Einheitlichkeit und einen geraden Verlauf der Untersuchung zu erwirken und zu erhalten, und mir völlig unmöglich, für jedermann und stets kristallklar und ohne weiteres verständlich zu schreiben, zumal, wenn ich nicht allzu oft dasselbe sagen wollte. Leider wurde die Drucklegung des Buches durch höchst ungünstige Umstände beeinflußt, die eine Nachsicht mit gelegentlichen bedauerlichen Unebenheiten rechtfertigen.

Als ich dem ersten Bande dieses Buches den Titel „Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur“ gab, habe ich nicht ahnen können, wieviel er einst umspannen würde, nicht ahnen können, daß „Weltliteratur“ solch eine unübersehbare Reihe von Überlieferungen der alten und der neuen Welt in sich begreifen würde. Denn heute steht es völlig fest, daß sich das *Gilgamesch*-Epos nicht etwa nur geradeswegs durch unser neutestamentliches Leben Jesu und das des Paulus oder unsere alttestamentlichen großen Sagen die ganze Welt erobert hat. Heute wissen wir, daß auch neben- und vor-biblische Sagen sich in einem mächtigen Strom über die Erde ergossen haben. Heute

müssen wir erkennen, daß die Stoffe der großen Epen der Griechen, Germanen und Inder im letzten Grunde ebenso viele Abwandlungen eines und desselben *Gilgamesch*-Epos sind, daß die heiligen Geschichten, von denen die wirklichen Ursprünge der Weltreligionen des Judentums und des Christentums, ebenso wie des Buddhismus und des Islam, verhüllt sind, letzten Endes ganz oder doch zu einem großen Teil aus dem *Gilgamesch*-Epos herausgewachsen sind, daß in Hütte und Palast, daß diesseits und jenseits der Meere ungezählte Märchen denselben Stoff für alle Zeiten unsterblich gemacht haben.

Je weitere Gebiete sich meine Arbeit erobern mußte, desto hartnäckiger und vernunftloser wurde aber der Widerstand dagegen. Dabei standen jedoch die Dinge völlig anders, als wie es sich die Gelehrten, mit nur oberflächlichster oder ohne jede Kenntnis der Wirklichkeit, vorstellten, und wie sie es der großen Welt der ihnen blindlings glaubenden Laien meinten darstellen zu dürfen. Diese Gelehrten sahen in der immer steigenden Flut meiner neuen Erkenntnisse, ohne sie überhaupt geprüft zu haben, einfach von vornherein „wilde Phantasien", die ihnen so unerhört vorkamen, daß sie in ihren Augen die angebliche Phantastik meiner früheren Schlußfolgerungen nur bestätigten. Aber ganz abgesehen davon, daß alle Erkenntnisse, die ersten und die letzten, die ältesten und die neuesten, in methodischer Arbeit aufeinander aufgebaut waren, ein so einheitlicher Riesenbau von Sagenstoffen und sagengeschichtlichen Tatsachen konnte natürlich nie und nimmer gerade nur vor meinen Augen entstehen, wenn meine wissenschaftliche Schlußkraft von Anfang an und dann so weiter wirklich wild und wirr mit den Tatsachen geschaltet und gewaltet hätte. Die fortwährend neu zuströmenden Erkenntnisse, durch welche die alten, schon erzielten in allen Hauptpunkten und den allermeisten Einzelheiten lediglich bestätigt, und dabei in weitestem Umfange ergänzt wurden, zeigten also nicht, daß ich mit Zuchtlosigkeit und zügelloser Willkür ein Chaos geschaffen hatte. Vielmehr bewiesen sie, daß

ich mit Selbstzucht und unentwegter Folgerichtigkeit und unter andauernder Befolgung allgemein giltiger und selbstverständlicher wissenschaftlicher Grundsätze ein von mir entdecktes weit zerstreutes Chaos in Gesetz und Ordnung gebannt hatte. Sie ließen erkennen, daß ich aus einem chaotischen Trümmerhaufen eine jahrtausendjährige Geschichte herausgelesen hatte, weil — herauslesen mußte.

Wer nun einmal wirklich nicht begreifen konnte, daß diese meine Errungenschaften durch ihre Art und ihren Umfang in sich selbst den Beweis für ihre Wertbeständigkeit tragen, daß man ein solches System schlechterdings nicht aufbauen kann aus Unverwandtem, nicht Zusammengehörigem, daß ein solches System nur wieder gefunden, ausgegraben werden, nicht erträumt werden kann, und als ein geschichtlich gewordenes nur gesehen werden kann, weil es geschichtlich geworden ist, der hatte ein allereinfachstes Mittel der Nachprüfung in seiner Hand. Hätte ich aus Zufälligem Zufälliges aufgebaut, dann konnte jeder aus allem beliebig viele Systeme der gleichen Art zusammensuchen. Ein solcher Versuch konnte von jedem im Bruchteile eines Vor- oder Nachmittags gemacht und zu Ende geführt werden, mit dem unvermeidlichen Ergebnis, daß man meinem System kein derartiges an die Seite setzen kann, mit dem Ergebnis also zugleich, daß man völlig überflüssiger Weise mehr als zwanzig Jahre lang gegen mich sturmgelaufen und völlig unnötiger Weise eine gute, gerechte und wichtigste Sache mit eiserner Faust niedergehalten hat. Vergeblich habe ich seit jetzt mehr als zwei Jahrzehnten immer wieder um einen solchen Versuch gebeten, vergeblich auch solche Gelehrte gebeten, ihn zu machen, von deren Wahrheitsliebe und Gerechtigkeitssinn ich ihn erwarten zu können glaubte. Vergeblich. Denn niemand meinte, ihn der Wahrheit schuldig zu sein, niemand von allen denen, die gleichwohl nach wie vor in das allgemeine, aber nie begründete Verdammungsurteil über meine Arbeit einstimmten. Ich habe vergeblich auf diesen Versuch

gewartet, wiederhole ich. Denn man könnte mir allen Ernstes so manche mit fröhlichstem Leichtsinn hinausgeschmetterten *Gilgamesch*-Parallelen entgegenhalten, die ja das gegen mich Nötige geleistet hätten. Aber wer auch nur eine alleroberflächlichste Vorstellung hat von dem großen, festgefügten, einheitlichen Bau meines Parallelen-Systems, der wird in diesen Aufsätzen statt ernster Widerlegungsversuche vielmehr nur kindische, leichtfertige, um nicht zu sagen: gewissenlose und — ob auch wohl zum Teil unbewußte — grobe Täuschungsversuche an unwissenden Laien und ebenso unwissenden Gelehrten sehen.

Und andersartige, wirklich sachliche Kritiken habe ich fast gar nicht erfahren. Solche Machwerke wie die oben genannten und ihresgleichen, das waren die geistigen Waffen, mit denen man eine wichtige, ernste Arbeit eines sonst als ernst anerkannten Gelehrten hat zerschlagen dürfen!

Mit besonderer, überlegener Genugtuung berufen sich nämlich meine Gegner, soweit sie wenigstens ernst sein wollen, nach wie vor gegen mich auf den „Völkergedanken", der, einst ein Mädchen für alles, in der Völker- und zumal der Sagenkunde immer weniger für Dienstleistungen herangeholt wird. Gewiß wird man auch ihn für manche kleine, harmlose Sagenparallele von der Art der mir höhnend entgegengehaltenen als Erklärungsgrund gelten lassen dürfen; denn ganz gewiß gibt es die Möglichkeit einer mehr- oder gar vielfachen Urzeugung kleinster Sagen und Märchen, kleinster leicht entstehender Sagen- und Märchen-Formeln, die neben den Sagen- und Märchen-Entlehnungen einhergeht. Aber die Möglichkeit unabhängiger Entstehung von ähnlichen Geschichten rückt immer ferner, je schwächer der logische oder sachliche Zusammenhang der Glieder der Parallelketten wird, und steigert sich nach einfachster Wahrscheinlichkeitsrechnung schnellstens zu absoluter Unmöglichkeit bei Sagen und Märchen mit parallelen Reihen einzelner Motiv-Komplexe, bei parallelen Systemen solcher Reihen, bei parallelen Systemen solcher Systeme. Es ist aufs alleräußerste beschämend für zahlreiche Gelehrte,

das auch nur sagen zu müssen! Und wie nun gar, wenn das Verhältnis der einander parallelen Geschichten und der Gruppen von parallelen Geschichten zu einander sich meinen Ergebnissen gemäß richtet nach der geographischen Lage ihrer Verbreitungsgebiete zu einander, nach den Wegen von Handel und Wandel, Verkehr, Welt- und Kulturgeschichte? Ich habe festgestellt, daß germanische Sagen so gestaltet sind, als ob sie von griechischen, griechische, als ob sie von vorderasiatischen, genauer südisraelitischen, südisraelitische, als ob sie von babylonischen abstammten, und habe mit letzterem nur dasselbe getan, was man längst ganz allgemein in bescheidenem Maße mit dem babylonischen und dem israelitischen Schöpfungs- und Sintflutbericht getan hat und tun durfte: Wie von dem Babylonier Xisuthros zu Noah, so nun von *Gilgamesch* zu Jakob, und dann weiter von Jakob zu dem Griechen Electryon, von Electryon zu dem Germanen Wölsung oder Gram[1]). Aber ich habe nicht behauptet, nicht geglaubt, nachweisen zu können, und könnte das auch niemals tun, daß etwa altbabylonische Sagen aus israelitischen, diese aus griechischen und diese aus germanischen entstanden sind. Ich habe Mohammed- und Vor-Mohammed-Sagen in ermüdend langen Reihen aus biblischen gleichlaufenden Reihen abgeleitet. Aber niemals würde es mir gelingen, auch nur in kleinstem Umfange etwa griechische Sagen-Systeme aus der Vita Mohammeds abzuleiten. Ich habe eine Fülle von Sagen und Märchen der Erde auf vor- und nebenbiblische Sagen des weitversprengten Volkes der Juden zurückgeführt, aber nicht auf Sagen irgend eines wilden Volkshaufens in Kamtschatka oder Patagonien, nicht einmal geradeswegs auf babylonische Sagen. Und ich habe diese Nachweise geführt nicht etwa mit kümmerlichen Einzelheiten, mit denen andere wuchern dürfen, sondern

1) Weil die Jakob-Sage ein Abbild der *Gilgamesch*-Sage ist, nenne ich in meinem Buche Jakob auch kurz einen *Gilgamesch* oder israelitischen *Gilgamesch*; und in entsprechender Art rede ich z. B. von Joseph als von einem *Enkidu*, usw. In analoger Weise ist es zu verstehen, wenn ich z. B. Electryon nun wieder einen Jakob-*Gilgamesch* nenne, usw.

mit ungezählten, langen, zusammenhängenden Geschichten, mit einer Fülle, wie sie noch nie für solche Nachweise verwertet werden konnte. Und nie zuvor sind Nachweise der Art aus „methodischen Gründen“ einfach beiseite geschoben worden, auch wo sie mit unvergleichlich geringfügigerem Material geführt worden sind. Niemals jedenfalls mit so leichtfertigen olympischen Machtsprüchen, wie sie meine Gegner glaubten verantworten zu können und — getrost haben wagen dürfen. Hat mir doch allen Ernstes ein Gelehrter erklären dürfen, die nachgewiesene Systematik, und ein anderer, die Fülle zeuge gegen mich! Eine oder die andere Parallelität, ja, die könnten eine Abhängigkeit nahe legen, aber eine Parallelität ganzer Systeme — nein, die könne nichts beweisen, — weil — eine Abhängigkeit solcher von einander doch eben gar nicht in Betracht komme! Denn das gäbe ja unerhörte Neuerungen! Nur ein Übermaß von Unsachlichkeit konnte mir das verweigern, was man jedem Handlanger der Wissenschaft stets als selbstverständlich, als sein schlichtes, gutes, menschliches Recht gewährt hatte, hatte gewähren müssen.

Im übrigen bildet sogar für die gewöhnlichsten parallelen Sagen- und Märchen-Motive die Annahme einer Polygenese weit seltener die endgültige Erklärung, als man sich's zumeist vorstellt. Oder müßte es nicht nachdenklich stimmen, daß so gut wie in allen Fällen, in denen z. B. in Griechenland und Israel gleiche bezw. ähnliche Sagen-Motive auftreten, durch den Nachweis einer Parallelität der ganzen zugehörigen Sagen zugleich der Beweis für eine Verwandtschaft jener einzelnen Motive und ihrer Abhängigkeit von einander geliefert wird? Sogar die doch wirklich allgemein-menschliche Freundschaft von Achill und Patroclus ist nicht nur eine nette Parallele zu der von David und Jonathan, sondern geht auf sie zurück, wie diese wieder auf die von *Gilgamesch* und seinem Freunde *Enkidu* im babylonischen *Gilgamesch*-Epos! Wie vorsichtig müßte man da mit der Behauptung autochthoner Entstehung werden! Der Menschengeist ist sehr viel weniger erfinderisch, als man

gemeiniglich denkt. Mit ihren Märchen und Sagen erzeugen die Menschen zumeist kein wirklich neues Kapital, sondern sie sind Tauschhändler und Wechsler mit ererbtem und erworbenem Sagengut.

Wer das Ideal eines Buches in stupender, selbstgenügsamer Gelehrsamkeit sieht, dem werde ich mit diesem Buche kein Behagen bereiten. Denn ich darf mit freudigem Freimut bekennen, daß ich mich nach Möglichkeit auf die Verwertung der Sagen und Märchen selbst beschränkt habe, dagegen auf eine Verarbeitung der zugehörigen wissenschaftlichen Literatur, zumal soweit sie mir für meine Zwecke gar nichts oder nur herzlich wenig bedeuten konnte, so gut wie ganz verzichtet habe. Diese ungeheure Flut, welche sich Jahr aus Jahr ein seit Menschengedenken über gar viele der von mir behandelten Sagen und Märchen ergossen hat, auch nur zu einem kleinen Teile kennen zu lernen, dazu reicht keines Mannes Leben aus. Daß sich dieser Verzicht vielleicht hie und da oder gar oft genug an krassesten Penalfehlern bemerkbar macht, mußte ich auf mich nehmen. Ohne den Mut des Irrens und Strauchelns ging es einfach nicht.

Aber vielleicht wird man mir vorhalten, daß ich solche Sünden grober Ignoranz hätte vermeiden können durch ausgiebiges Zurateziehen fachkundiger Gelehrter, durch gründliche Zusammenarbeit mit ihnen. Ja, wenn ich das gekonnt hätte! Ich habe vor Jahren einmal einen Kollegen, der mir eine Antwort geben konnte, gefragt, ob er wohl glaube, daß sich irgend ein Philologe einer gewissen Disziplin für eine Zusammenarbeit mit mir werde gewinnen lassen. Und seine denkwürdige Antwort, sie lautete: Einer der älteren wohl überhaupt nicht; aber vielleicht einer der jüngeren, wenn — der nicht durch Zusammenarbeit mit mir und Förderung meiner Arbeit für seine Carriere fürchten müßte! Meine Erfahrungen haben mich erkennen lassen, daß dieser Kollege ohne Zweifel mit seiner Antwort nicht ganz im Unrechte war. Man nennt das, was er meinte, anderswo Terror. Ich habe gleichwohl keinen nicht völlig aussichtslosen Versuch unterlassen, Gelehrte, in deren Gebiet meine Arbeit hineinfällt,

für sie zu gewinnen oder bei ihnen doch ein ganz klein wenig Verständnis für sie zu erwecken, glaube aber, daß mir das nur in den allerseltensten Fällen gelungen ist. Fast überall stieß ich auf unüberwindliche Abneigung dagegen, sich mit einem Außenseiter tiefer einzulassen, über die Fachgrenzen hinaus gerade in die unbequeme Assyriologie hinüberzugehen, und fast überall auf eine dicke Nebelsphäre äußersten Mißtrauens, welche Theologen und Philologen, alle gegen einen, zwischen Kollegen und mir geschaffen hatten. Gewiß haben mich eine Reihe von Gelehrten gern und hilfsbereit in Einzeldingen beraten. Aber es war für mich bei der nun einmal vorhandenen Einstellung mancher von ihnen undenkbar, bedeutendere Zeitopfer für meine Arbeiten zu erbitten. Und schließlich mußte mich auch mein Ehr- und Selbstgefühl daran hindern, Wohltaten, ob auch noch so freundlich geschenkt, von ihnen entgegenzunehmen, wo selbstverständliches freudiges Zusammenarbeiten für ein von beiden Seiten gesehenes Ziel allein am Platze gewesen wäre. Und so habe ich mir denn in der Hauptsache schlecht und recht selbst zu helfen gesucht.

Das entbindet mich aber nicht von der vollgefühlten Pflicht, allen denen, und es sind ihrer eine ganze Anzahl, daheim und draußen, die mir gelegentlich oder gar oft freundschaftlich mit ihrem Sonderwissen ausgeholfen haben, an dieser Stelle aufs herzlichste zu danken. Wenn ich es vermeide, die Namen dieser Männer hier zu nennen, so tue ich das — mit lebhaftem Bedauern — nur deshalb, um nicht durch Nichtnennung anderer Namen auf andere Männer, vielleicht sogar ohne Grund, einen Schatten zu werfen. Und wie derer, die mich gern mit ihrem Wissen beraten haben, so gedenke ich hier, auch ohne Namensnennung, einer Reihe von Männern, deren wärmende Sachlichkeit ich in den verflossenen eisigen Jahrzehnten als eine seltene Wohltat mit innigster Dankbarkeit erleben durfte.

Tief verpflichtet bin ich meinem lieben Freunde und einstigen Schüler Dr. Albert Schott für seine aufopfernde Hilfe bei der Korrektur.

In besonderer Art jedoch dem Marburger Universitätsbunde, der, als mir niemand helfen wollte, durch zwei reiche Spenden meine Arbeit vor dem Untergange gerettet hat. Und niemals werde ich zumal vergessen dürfen, mit welcher ihm selbstverständlichen hilfsbereiten Gerechtigkeit mein verehrter Kollege Troeltsch, der Schriftführer des Universitätsbundes, für einen Vergewaltigten eingetreten ist.

So gehe denn, begleitet von denselben Gedanken, wie der erste Band, nach mehr als zwanzig Jahren dessen Fortsetzung hinaus! Ich weiß, daß auch ihr ein langer Leidensweg bereitet ist, daß der Siegeszug harter, schmerzlicher Wahrheit auf dornigem und steinigem Wege dahingeht, daß er durch steilste Berge versperrt ist. Ich weiß, daß von allen, die den ersten Band verleumdet, erdrosselt und in die Fluten der Vergessenheit versenkt haben, niemand je mit stolzem Mannesmute eingestehen wird, daß auch er mir, wie alle, alle die anderen, schwerstes Unrecht getan hat. Ich weiß, daß menschliche Unzulänglichkeit weiter das Feld behaupten wird, weiß, daß der allzu glückliche Finder für sein Glück zu büßen hat. Indes — auch nicht ein Königreich nähme ich als Ersatz dafür, daß es gelang, mit ungezählten Wahngedanken der Menschheit aufzuräumen und Wahrheit kündend für die Zukunft zu wirken. Denn ich weiß, was meine Arbeit an bleibenden Werten geschaffen hat. Und in diesem befriedigenden Bewußtsein sehe ich unentwegt allem, was da kommen mag, entgegen.

Paulus, Jesus, *Gilgamesch* und eine Rom-Reise des Josephus[1]).

Zwischen der Geschichte des Paulus und der Jesu läßt sich bei einer oberflächlichen Vergleichung der nachfolgende Parallelismus feststellen:

Paulus' Eltern bezw. seine Eltern und er selbst sind in Galilaea (in Gischala) heimisch[2]).	Jesu Eltern und er selbst sind in Galilaea heimisch.
Paulus wird von Ananias-*Chananja* in Damaskus getauft, der schon, ehe Paulus zu ihm kommt, von Paulus erfahren hat[3]).	Jesus wird von Johannes-*Jochanan* getauft, der schon, ehe Jesus zu ihm kommt, von Jesus erfahren hat[7]).

(Der Name Ananias bedeutet ebenso wie der Name Johannes „Jahve hat sich erbarmt" und ist aus den gleichen Wörtern zusammengesetzt.)

Paulus in die oder durch die Wüste, nach Arabien, im Süden von Palästina[4]).	Jesus in die Wüste (südlich von Palästina?)[8]).
Paulus nach Jerusalem[5]). Paulus nach Norden in die Heimat[6]).	Jesus — über Jerusalem? — nach Norden in die Heimat[9]).

---

1) Vgl. zum Folgenden schon meine Broschüre *Moses, Jesus, Paulus,* [1], S. 40 ff.; [2], S. 38 ff.; [3], S. 38 ff., Frankfurt a. M. 1909, 1909 und 1910, und meine Broschüre *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?*, Frankfurt a. M. 1910.

2) Hieronymus, zu Philemon 23 (ed. Vallarsius VII., 762) und De viris illustribus 5.

3) Apostel-Geschichte 9, 10 ff.

4) Gal. 1,17.

5) Ap. 9,26 und Gal. 1,18.

6) Ap. 9,30 und Gal. 1,21.

7) Matth. 3,1 ff.; Mark. 1,4 ff.; Luk. 3.1 ff.; Joh. 1,19 ff.

8) Matth. 4,1 ff.; Mark. 1,12 f.; Luk. 4,1 ff. Zu Jesus in der Wüste vgl. u. unter „Wüsten-Flucht" und Band II, unter „Buddha".

9) Matth. 4,12; Mark. 1,14; Luk. 4,14; vgl. Joh. 2,1.

Paulus nach Jerusalem[1]).	Jesus nach Jerusalem[9]).
Paulus nach Norden, nach Antiochien[2]).	Jesus nach Norden, in die Heimat[10]).
Paulus auf dem mittelländischen Meere, Landung auf Cypern, jenseits des Meeres[3]).	Jesus auf dem galiläischen Meere, Landung in Peräa, jenseits des Meeres[11]).
Heilung des Lahmen in Lystra. Infolgedessen halten die Leute von Lystra Paulus für Hermes, Sohn des Götterherrn Zeus[4]).	Heilung des Gelähmten am Teiche Bethesda[12]). Jesus erklärt danach, daß er als Sohn Gottes die Heilung habe erwirken können[13]).
(Paulus wird gesteinigt, kommt aber mit dem Leben davon[5]).	Jesus soll zweimal gesteinigt werden, aber er kommt davon[14]).)
Paulus trennt sich von 7 Jüngern, die ihm voranreisen. Er fährt auf dem ägäischen Meere nach Troas und trifft dort wieder mit den 7 Jüngern zusammen[6]).	Jesus trennt sich von seinen Jüngern, die ohne ihn über das galiläische Meer fahren. Danach geht er über das Meer und trifft wieder mit den Jüngern zusammen[15]).
	||: 7 Jünger (nach Jesu Tod und Auferstehung) auf dem galiläischen Meere ohne Jesus. Dieser ist nach Galiläa gegangen und trifft nun mit den 7 Jüngern zusammen[16]).
Versammlung Pauli mit den Seinen, auch den obengenannten 7 Jüngern, in Troas; Paulus bricht ihnen das Brot[7]).	Speisung der 4000 Mann mit 7 Broten, die Jesus den Jüngern bricht; 7 Körbe Brocken bleiben übrig[17]).
	||: Speisung von 7 Jüngern, denen Jesus das Brot bricht[18]).
Wiederbelebung des (wie) tot daliegenden Jünglings durch Paulus[8]).	Heilung des wie tot daliegenden dämonischen (epileptischen) Jünglings durch Jesus[19]).

1) Ap. 11,30 und 12,25. 2) Ap. 12,25. 3) Ap. 13,4 f.
4) Ap. 14,8 ff. 5) Ap. 14,19 f. 6) Ap. 20,4 ff.
7) Ap. 20,7 und 11. 8) Ap. 20,9 ff.
9) Joh. 2,13. 10) Joh. 4,3.
11) Matth. 8,23 ff.; Mark. 4,35 ff.; Luk. 8,22 ff.
12) Joh. 5,5 ff. 13) Joh. 5,17 ff. 14) Joh. 8, 59; 10, 31 ff.
15) Matth. 14,22 ff.; Mark. 6,45 ff.; Joh. 6,15 ff.
16) Joh. 21,1 ff. 17) Matth. 15,32 ff.; Mark. 8,1 ff.
18) Joh. 21,12 ff.
19) Matth. 17,14 ff.; Mark. 9,14 ff.; Luk. 9,37 ff.

Paulus nach Jerusalem. Auf der Reise dahin verkündet er sein Leiden (und wird er wegen der ihm dort drohenden Gefahren gewarnt)[1].

Jesus nach Jerusalem. Auf dem Wege dahin (oder dahin aufbrechend) verkündet er sein Leiden und Sterben[6].

Paulus im Tempel, erregt dort den Zorn der Juden, infolgedessen sie ihn zu töten suchen[2].

Jesus im Tempel, erregt dort den Zorn der jüdischen Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten, infolgedessen sie ihm nach dem Leben trachten[7].

Paulus erfährt von einem gegen ihn von den Hohenpriestern und Ältesten geplanten Hinterhalt, um ihn zu töten, und lässt dem Tribunen davon Mitteilung machen. So wird dieser Plan ebenso vereitelt wie der eines zweiten Hinterhalts[3].

Die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten wagen es zweimal nicht, ihre bösen Pläne gegen Jesus auszuführen[8].

Paulus, der auf Befehl eines römischen Tribunen vorher gefangen genommen ist, wird infolge einer Mitteilung bei Nacht von römischen Soldaten weggeführt und zum römischen Statthalter in dessen Residenz, Cäsarea, gebracht[4].

Jesus, der (nach dem Johannesevangelium) durch einen römischen Tribunen und andere Leute gefangen genommen ist, wird bei Nacht von römischen Soldaten und anderen Leuten weggeführt und danach zum römischen Statthalter in dessen Palast gebracht[9].

Verhör des Paulus; Paulus als unschuldig befunden, auch später von dem gerade in Cäsarea anwesenden Könige Herodes Agrippa (II), belehnt mit einer Tetrarchie im Nordosten[5].

Verhör Jesu; Jesus als unschuldig befunden, auch von dem gerade in Jerusalem anwesenden Könige Herodes Antipas, belehnt mit einer Tetrarchie im Norden und Nordosten[10].

---

1) Ap. 20,22 ff.; eb., 21,4; 21,11.
2) Ap. 21,27 ff.
3) Ap. 23,12 ff.; 25,1 ff.
4) Ap. 21,33; 23,23 ff.
5) Ap. 25 f.
6) Matth. 20,17 ff.; Mark. 10,32 ff.; Luk. 18,31 ff. Vgl. Matth. 16,21 und 17,22 f.; Mark. 8,31 und 9,31. Luk. 9,22 und 43 f.
7) Matth. 21,45 f.; Mark. 12,12; Luk. 20,19.
8) Matth. 21,46; Mark. 12,12; Luk. 20,19; Matth. 26,3 ff.; Mark. 14,1 f.; Luk. 22,2.
9) Matth. 26,47 ff. und 27,1 f.; Mark. 14,43 ff. und 15,1; Luk. 22,47 ff. und 23,1; Joh. 18,3 ff. und 18,28.
10) Matth. 27,11 ff.; Mark. 15,2 ff.; Luk. 23,2 ff.; Joh. 18,29 ff.

Vgl. zum Vorhergehenden aus der mit der Jesus-Sage näher verwandten Elisa-Sage: Elisa erfährt wiederholt von einem gegen den israelitischen König von Aramäern geplanten Hinterhalt, macht diesem davon Mitteilung und vereitelt so die Anschläge. Elias wird von Aramäern gefangen genommen, muß dann aber wieder freigelassen werden. Dabei fallen von ihm und dem israelitischen Könige Worte[1]) ähnlich solchen, die bei Jesu Gefangennahme gewechselt werden (Band I, S. 903 ff.).

Paulus von einem Centurio (nach Rom) weggebracht (wonach er für uns verschwindet)[2]). Zur Reise nach Rom unten S. 24 ff.	Jesus von einem Centurio (nach Golgatha) weggebracht (wo er den Tod findet)[3]).

Diese Parallelen, ob auch vielleicht oder wahrscheinlich hie und da zufällig oder an sich bedeutungslos, zeigen eine merkwürdige Ähnlichkeit zwischen dem Verlauf des Lebens Jesu und desjenigen Pauli. Um sie unvoreingenommen in sich aufzunehmen, muß man natürlich das L o k a l der Reisen Pauli außerhalb Palästinas unberücksichtigt lassen, wobei man ja aber nichts Anderes täte wie bei jeder Sagen-Vergleichung: Jakob, Moses, Elias und Elisa, Jesus usw. h a b e n miteinander verwandte Sagen[4]) und leben und wirken doch in ganz verschiedenen Gegenden.

So weit von Parallelen zwischen Paulus- und Jesus-Sage mit gleicher oder wesentlich gleicher Folge der Parallelen innerhalb der zwei Reihen. Außer diesen muß aber auch noch auf eine weitere Parallele hingezeigt werden. Ehe Paulus nach Damaskus geht und auf dem Wege dahin die Lichterscheinung erlebt, ist er dabei gewesen, wie Stephanus, einer von den 7 Armenpflegern, auf Grund falscher Zeugen-Aussagen gesteinigt wird, weil er Moses und Gott, den Tempel und das Gesetz gelästert habe, weil er gesagt habe, Jesus werde den Tempel zerstören und das Gesetz aufheben[5]). Nicht in der Jesus-Sage, wohl aber in der damit verwandten Elias-Elisa-Sage findet sich nun ein damit paralleler Vorgang:

1) 2 Kön. 6,8 ff. 2) Ap. 27 f.
3) Matth. 27,31 ff.; Mark. 15,20 ff.; Luk. 23,26 ff.; Joh. 19,17 ff.
4) S. Band I. 5) Ap. 6 f.

Naboth, der Weinberg-Besitzer, wird auf Grund falscher Zeugen-Aussagen gesteinigt, weil er Gott und dem Könige geflucht habe[1]). Daß die mit der Jesus-Sage verwandte Elias-Elisa-Sage diese Parallele hat, läßt es angesichts der oben schon festgestellten Berührungen zwischen Jesus- und Paulus-Sage bereits als möglich erscheinen, daß auch diese neue Parallele nicht zufällig ist, sondern über die Elias-Elisa-Sage hinweg eine Verbindung zwischen Paulus- und Jesus-Sage herstellt, weil auch die Jesus-Sage, die zwar jetzt eine derartige Parallele nicht mehr zu haben scheint, sie doch einmal gehabt haben könnte. Nun h a t aber die Jesus-Sage Derartiges: Jesus selbst wird nach dem vorhergehenden Auftreten falscher Zeugen schuldig befunden, Gott gelästert zu haben. Und was die falschen Zeugen vorbringen, ist, daß er gesagt habe, er könne (werde) den Tempel niederreißen[2]). Diese Gemeinsamkeiten lenken, einerlei ob von einander abhängig oder nicht, besonders nachdrücklich die Aufmerksamkeit darauf, daß die letzten drei Aussprüche des Stephanus vor und während seiner Steinigung, Ap. 7,56, 59 und 60, Worten Jesu vor dem hohen Rat und am Kreuze außerordentlich nahe stehn: Matth. 26,64, Mark. 14,62, Luk. 22,69; 23,46; 23,34. Hier können wir nur auf diese Ähnlichkeiten hinweisen und es als möglich aussprechen, daß sie als Parallelen zusammengehören. U. unter den „Ergänzungen usw." zum ersten Bande, in denen wir schon den Beweis dafür als geliefert betrachten dürfen, daß die Paulus-Sage, so gut wie die Jesus- und die Elias-Elisa-Sage, eine „*Gilgamesch*-Sage" ist, und daß diese drei Sagen als *Gilgamesch*-Sagen näher verwandt sind, werden wir unter „Die Geliebten der Ischtar" noch einmal über das Verhältnis der drei Episoden zu einander und zu der zu Grunde liegenden Ursage reden. Diese Ursage, welche die Naboth-Geschichte (weil an einer bestimmten Stelle ihrer Sage stehend und auf Grund ihrer Verwandtschaft mit anderen israelitischen Sagen) als ein Stück einer *Gilgamesch*-Sage erkennen läßt, befürwortet das

1) 1 Kön. 21.

2) Matth. 26,57 ff.; Mark. 14,53 ff.; vgl. Luk. 22,54 ff.

Gleiche für die Stephanus-Geschichte. Befürwortet es, obwohl diese Geschichte, um ganz allgemein zu reden, nicht, wie die Naboth-Geschichte richtig mitten in der Elias-Elisa-Geschichte, so mitten in der Paulus-Geschichte steht, sondern diese eröffnet, somit an einer falschen Stelle steht. Was an dieser Versetzung schuld wäre oder sein könnte, läßt sich immerhin vermuten: Josephus erzählt Ant. XX, V, 4 und Bell. jud. II, XII, 2: Ein Diener des Kaisers namens Stephanus ist ausgeplündert worden. Der Statthalter Cumanus schickt eine Straf-Expedition aus. Ein Soldat zerreißt dabei eine Thora-Rolle und ergeht sich in Lästerungen über sie. Die Juden beklagen sich bei Cumanus, und der Soldat wird hingerichtet. Dies ereignet sich zur Zeit des Kaisers Claudius. Die Möglichkeit, daß die Stephanus-Geschichte den Namen des Stephanus infolge einer garnicht so undenkbaren Verwechslung aus der Geschichte bei Josephus hat, kann nicht bestritten werden, und somit wäre es weiter durchaus möglich, daß eine Geschichte wie die Stephanus-Geschichte innerhalb einer Paulus-Sage mit der Geschichte bei Josephus zusammengeworfen wäre und so einmal die zeitliche Einordnung dieser Geschichte — in die Regierungszeit von Kaiser Claudius; nicht gegen Ap. 11,28 — erfahren hätte. Das bedeutete jedoch, daß sie aus der Mitte der Paulus-Sage herausgerissen werden konnte.

Nun haben wir aber die Jesus-Sage als eine israelitische *Gilgamesch*-Sage kennen gelernt; und von einer Reihe von Stücken der Jesus-Sage, die wir oben in der Paulus-Sage wiederfanden, haben wir dabei feststellen können, daß sie zu ihrem ursprünglichen Bestande als einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehören: von der Taufe Jesu an ihrer Stelle[1]); der Flucht Jesu in die Wüste[2]); Jesus auf dem galiläischen Meere im Seesturm[3]); Jesus trennt sich am galiläischen Meere von seinen Jüngern und trifft auf dem galiläischen Meere wieder mit ihnen zusammen[4]); || 7 Jünger Jesu

1) Band I, S. 819 f.

2) Eb., S. 826 f. Vgl. u. unter „Wüsten-Flucht".

3) Eb., S. 835 ff. 4) Eb., S. 863 ff.

treffen mit Jesus, von dem sie getrennt worden sind, am galiläischen Meere wieder zusammen[1]); Speisung der 4000 Mann mit 7 Broten[2]); || Speisung von 7 Jüngern[3]); Heilung des wie tot daliegenden dämonischen Jünglings[4]); und von Sonstigem. Somit ist die Paulus-Sage als eine Parallelsage zur Jesus-Sage auch eine *Gilgamesch*-Sage. Einer sich nun etwa regenden Vermutung, daß diese Paulus-Sage, soweit sie mit der Jesus-Sage Berührungen zeigt, einfach aus unserer Jesus-Sage entlehnt wäre, könnten wir schon mit den bisher festgestellten Parallelen allein entgegentreten. Denn in der Paulus-Sage zeigt sich mehrfach eine ältere Gestalt der Sage als in dem Entsprechenden von unsrer Jesus-Sage: Dem Wiederzusammentreffen Pauli grade mit **7** Jüngern steht an wesentlich e n t s p r e c h e n d e r Stelle zwar auch ein Wiederzusammentreffen mit Jüngern, aber mit **12** Jüngern, dem Mahle auch mit **7** Jüngern zusammen eine Speisung von **4000** Mann gegenüber, ein Wiederzusammentreffen und ein Mahl grade mit **7** Jüngern zusammen aber wird im Johannes-Evangelium an ganz anderer, neuer Stelle berichtet, nämlich an dessen Schluß, nach Jesu Auferstehung. — Oder: der Wiederbelebung des eingeschlafenen, aus dem Fenster gestürzten und nun wie tot daliegenden Knaben in Troas[5]) liegt, als einem Gegenstück zu der Heilung des wie tot daliegenden dämonischen Jünglings durch Jesus, in der Originalsage zu Grunde: die Aufweckung des plötzlich eingeschlafenen *Gilgamesch* unmittelbar nach Bereitung und vor Darbietung der

---

1) Eb., S., 999 ff. 2) Eb., S. 870 ff.

3) Eb., S. 1002 f. 4) Eb., S. 889 ff.

5) Das Ereignis in Troas in der Nacht vor Paulus' Abreise sieht einem in der Odyssee erzählten sehr ähnlich: Der jüngste der Genossen des Odysseus, der einfältige Elpenor, fällt beim frühmorgendlichen Aufbruch des Odysseus mit seinen Gefährten in der Trunkenheit vom Söller, bricht das Genick und stirbt. Danach sieht Odysseus seinen Schatten in der Unterwelt. Diese beiden Episoden haben einen ganz verschiedenen Ursprung (Band II., unter „Odyssee"); es ist aber nicht unmöglich, daß die Sonderentwicklung, welche die Troas-Geschichte zeigt, eine Beeinflussung durch die Odyssee verrät, ähnlich wie z. B. drei Episoden der Mohammed-Sage. S. Band II, unter „Mohammed".

7 Brote durch Xisuthros[1]), d. h. der Darbietung, aus der das Brotbrechen — nämlich Brechen von 7 Broten — für die 4000 Mann, das Brotbrechen für die 7 Jünger und das Brotbrechen für die Versammlung mit den 7 Jüngern dabei geworden ist[2]). In der Jesus-Sage ist nun aus der Aufweckung *Gilgamesch*s die Heilung des Dämonischen geworden, die sich aber nicht etwa unmittelbar an die Speisung der 4000 Mann anschließt. Allein in der Paulus-Sage ist die Wiederbelebung des Knaben noch eng mit der Brotbrechung verknüpft.

Dergleichen genügt schon, um die Paulus-Sage gerade als eine Parallelsage zur Jesus-Sage zu erweisen. Man wird aber nach weiteren Anzeichen für ein derartiges Verhältnis suchen. Und von solchen gibt es nun eine lange, entscheidende Reihe: Daß Paulus, eigentlich ein *Gilgamesch*, zu Ananias in Damaskus[3]) kommt und von ihm getauft wird, soll (S. 1) ein Gegenstück dazu sein, daß Jesus, eigentlich ein *Gilgamesch,* zu Johannes, eigentlich einem *Enkidu,* hingeht und von ihm getauft wird, dies aber soll daraus entstanden sein, daß *Enkidu* zu *Gilgamesch* hinzieht und nun durch ihn königlicher Ehren teilhaft wird[4]); in der alttestamentlichen Saul-Sage stellt sich dazu, daß Saul, eigentlich ein *Gilgamesch*, zu Samuel, eigentlich einem *Enkidu,* hingeht und von ihm zum Könige gesalbt wird[5]). Dazu gehört, daß Jerobeam von dem Propheten Ahia zum Könige erklärt wird[6]), daß Elisa von Elias [zum Propheten gesalbt wird][7]). Ehe aber *Gilgamesch* zu *Enkidu* hingeht, hat er zwei Träume von *Enkidu* gehabt — von denen noch die Jakob- und die Moses-Sage Überbleibsel erhalten haben[8]) — und hat umgekehrt *Enkidu* von *Gilgamesch* gehört. Paulus aber ist vom Herrn in der Nähe von Damaskus in einer Vision befohlen worden, nach Damaskus hineinzugehen, wo Ananias wohnt, er hat dann in einem Gesicht einen Mann

1) Band I, S. 889 ff. 2) Eb., S. 870 ff. und S. 1000 ff.

3) Zu Damaskus und der Vision bei Damaskus s. m. *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?*, S. 13 f.

4) Band I, S. 819 f. 5) Eb., S. 415 ff. 6) Eb., S. 216.

7) Eb., S. 589 f. 8) Eb., S. 134 und S. 233 f.

namens Ananias zu sich kommen sehn, Ananias ist andrerseits vom Herrn befohlen worden, zu Paulus hinzugehn, und nun treffen die beiden zusammen. Ja, bei der ersten Vision des Paulus umleuchtet ihn plötzlich am hellen Tage vom Himmel her ein die Sonne überstrahlendes Licht — als ob ein Meteorfall gemeint wäre[1]). Der erste Traum *Gilgameschs* aber ist einer von einem vom Himmel gefallenen Stern und der zweite einer von einem „Manne“, und beide werden auf *Enkidu* gedeutet. D. h. die Paulus-Sage hat noch ein deutliches Abbild von den 2 Träumen *Gilgameschs* an genau der dafür in Betracht kommenden Stelle, die Jesus-Sage aber nicht. Die Paulus Sage ist also eine israelitische *Gilgamesch*-Sage als eine Parallelsage zur Jesus-Sage, eine Schwester-Sage von ihr, aber keineswegs etwa als eine Tochter-Sage.

Weiter: Wir sprachen schon oben von der Wiederbelebung des Knaben in Troas, vom Brotbrechen durch Paulus, von dem vorher erfolgten Wiederzusammentreffen des Paulus mit 7 seiner Jünger in Troas. Diesen Ereignissen müßte nun zugrunde liegen im *Gilgamesch*-Epos das Zusammentreffen *Gilgameschs* mit Xisuthros, *Gilgameschs* Aufweckung durch Xisuthros, die Darbietung von 7 wunderbaren Broten an *Gilgamesch* durch Xisuthros. Diesen Geschehnissen geht aber vorher, daß *Gilgamesch* an einer Küste den Schiffer des Xisuthros trifft, der also vorher von Xisuthros' Gestade hergekommen ist, und daß er nunmehr mit ihm zu Xisuthros hinüberfährt. Ehe aber Paulus nach Troas kommt, ist Paulus mit Aquila und Priscilla, die eben von Rom gekommen waren, als er bei ihnen in Corinth Aufnahme fand, nach Kleinasien hinüber gefahren[2]). Aquila ist somit möglicherweise ein Abbild des Schiffers. Daß Paulus bei Aquila als „Zeltmacher“ gearbeitet hat, daß dessen Heimat Pontus im fernen Osten ist[3]), mag dabei noch ein Nachklang davon sein, daß *Gilgamesch* Befehle des Schiffers ausführte, die irgendwie mit seinem Schiff

1) Ap. 9,1 ff.; 22,5 ff.; 26,12 ff.

2) Ap. 18,1 ff. und 18. 3) Ap. 18,2.

und der Überfahrt darauf zusammenhingen, und daß der Schiffer s. Z. wohl mit Xisuthros aus dem fernen Osten zu dem neuen Wohnsitz des Xisuthros zum fernen Westen hin entrückt worden war. Der Reise Pauli nach Corinth müßte nun die *Gilgamesch*s bis zur Küste des Schiffers entsprechen. Auf dieser Reise erlebt *Gilgamesch* mehrere Abenteuer, das Zusammentreffen mit den Skorpion-Menschen, die Wanderung durch den finsteren Berg, wonach er ans Tageslicht und dann zum Hause der Schenkin bezw. Brauerin[1]) *Siduri* kommt. Auf der Reise aber, die dieser Reise entsprechen müßte, erlebt Paulus und zwar — außer der nächtlichen Vision in Troas, wozu nachher — als einziges markantes Ereignis auf seiner Landreise: Er wird in Philippi ins dunkle innerste Gefängnis geworfen, in der Nacht aber werden seine Ketten durch ein Erdbeben auf wunderbare Weise gelöst und bei Tagesanbruch wird er aus dem Gefängnis herausgeführt. Nun geht er alsbald in das Haus einer Frau, der Purpurkrämerin Lydia, wo die Gläubigen versammelt sind, und zieht dann davon[2]). Daß dieses Ereignis zum mindesten überhaupt sagenhaft ist, beweist das ganz ähnliche Ereignis in der Geschichte des Petrus Apostel-Gesch. 12,3 ff.: Seine Gefangennahme und Einkerkerung zur Zeit des Passah-Festes; nachts Lösung seiner Ketten durch einen Engel; Herausführung durch den Engel; Hineinführung in die Stadt; Petrus zum Hause der Maria, der Mutter des Johannes Markus, wo viele Gläubige versammelt sind; er klopft an die Tür, die Magd Rhode will ihm nicht aufmachen, schließlich wird er eingelassen und zieht dann davon. Die parallele Geschichte in der *Gilgamesch*-Sage an entsprechender Stelle aber zeigt, daß auch die Philippi-Episode eine *Gilgamesch*-Sage ist. Die Jesus-Sage hat nun zwar ebenfalls eine Parallele dazu (s. u. Anhang IV), indes an einer durch gewisse Umordnungen bedingten n e u e n Stelle. Somit steht auch

1) Zur Bedeutung von entsprechendem *sabitu* s. LANDSBERGER in *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.* LXIX, 504 f. und ZIMMERN in *Zeitschr. f. Assyr.* XXXII, 166 ff.

2) Ap. 16,24 ff.

hier wieder die Paulus-Sage als eine von der Jesus-Sage unabhängige Schwester-Sage von dieser da.

Nach der Episode von Troas, wie wir sahen, aus dem Xisuthros-Abenteuer der *Gilgamesch*-Sage stammend, kehrt Paulus um, nähert sich wieder Palästina, um schließlich in Jerusalem anzulangen. Das entspricht so sehr dem, daß *Gilgamesch* von Xisuthros wieder seiner Heimat zufährt, um schließlich dort anzulangen, daß wir darin eine fortsetzende Parallele sehen dürfen. Bei Xisuthros klagt *Gilgamesch* nach der Aufweckung *Gilgamesch*s durch Xisuthros über den unentrinnbaren Tod; auf der Heimfahrt verliert er, an einer Küste gelandet, das, was wenigstens e r für ein Lebenskraut hält, und klagt abermals; und, in die Heimat zurückgekehrt, erscheint ihm sein Freund *Enkidu* und kündet ihm, was ihn im Totenreich erwartet, dem er sich nun verfallen weiß. Diese Enthüllung stellt sich aber in einer Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen als eine Todes-Ankündigung an den *Gilgamesch* oder Ähnliches durch einen Propheten dar, in der Saul-Samuel-, in der Jerobeam-Ahia-, in der Elisa-Elias- (Elias-Elisa-) Sage[1]). Und in der der Paulus-Sage nahestehenden Jesus-Sage verkündet Jesus zunächst zweimal sein Leiden und Sterben[2]). Nach der Heilung des Dämonischen aber, || der Aufweckung *Gilgamesch*s (o. S. 7 f.), und dem Fang des Fischs mit dem Stater im Maul durch Petrus, || der Herausholung des Wunderkrauts aus dem Wasser durch *Gilgamesch*[3]), verkündet Jesus zum dritten Mal sein Leiden, auf der letzten Reise nach Jerusalem[4]), seiner Todesreise; nach der Polykrates-Sage[5]) scheint es dabei möglich, daß Jesus in einer uns unbekannten Gestalt seiner Sage vor seinem Tode am Kreuz von einem Wahrsager gewarnt worden ist. Von Paulus aber wird erzählt, daß er auf bezw. vor der Heimreise aus dem fernen Westen 1. in Milet seine Leiden verkündet[6]), dies hinter der Wiederbelebung des

1) Band I, S. 452 ff.; 460 ff.; 643 ff.
2) Matth. 16,21 u. 17,22 f.; Mark. 8,31 u. 9,31; Luk. 9,22 u. 44.
3) Band I, S. 888 f.
4) Matth. 20, 17 ff.; Markus 10, 32 ff.; Luk. 18, 31 ff.
5) S. Band II, unter „Polykrates“. 6) Ap. 20,23.

Jünglings in Troas, || der Aufweckung *Gilgameschs* durch Xisuthros, 2. aber auf der Heimreise, in Tyrus an der phönizischen Küste gelandet, dort also etwa, wo wir uns *Gilgamesch* auf der Heimreise landend denken können, von den Jüngern gewarnt wird, nach Jerusalem hinaufzugehn[1]), dann endlich, nachdem er auf der Weiterreise in Cäsarea gelandet ist, ein Prophet namens Agabus von Jerusalem heraufkommt und ihm weissagt, daß er in die Hände der Heiden fallen werde[2]). Es scheint unvermeidlich, auch hierin noch Nachwirkungen des *Gilgamesch*-Epos und Parallelen zur israelitischen *Gilgamesch*-Sage, auch der Jesus-Sage, zu erkennen. Pauli Leidens-Verkündigung in Ephesus und die Warnung an ihn in Tyrus müßten dabei im letzten Grunde *Gilgameschs* Klage über den unentrinnbaren Tod und seiner Klage nach Verlust des Lebenskrautes entsprechen, die Weissagung des Propheten Agabus müßte dann aber denen der Propheten Samuel, Ahia und Elias, d. h. israelitischer *Enkidus*[3]), gleichstehn. In unsrer Jesus-Sage haben wir jedoch ein Gegenstück zu einer solchen Weissagung eines Propheten nicht — zu der vermutlich entsprechenden in der Polykrates-Sage o. S. 11 —. Folglich scheint sich die Paulus-Sage von neuem als lediglich eine Schwester-Sage der Jesus-Sage kundzugeben. Agabus wäre also ein *Enkidu* der Paulus-Sage. Nun soll ja aber nach o. S. 8 f. Ananias, als Gegenstück zu dem Täufer Johannes in der Jesus-Sage, bereits ein solcher *Enkidu* der Paulus-Sage sein. Das ist eine Schwierigkeit; und doch keine. Denn einerlei, wie das zu erklären ist, auch grade die Jesus-Sage, die der Paulus-Sage nahe verwandt ist, hat ja einen doppelten *Enkidu,* Johannes, den Täufer[4]), und Lazarus, den Freund Jesu[5]), von denen Lazarus der Sage angehört, Johannes aber anscheinend auch der Geschichte, und Ananias' Name stimmt ja (s. o. S. 1) eigenartig mit dem des Johannes überein. Also kann Agabus sehr wohl der in ihm zu vermutende *Enkidu* sein, und zwar der *Enkidu,*

1) Eb., 21,4. 2) Eb., 21,10 f.
3) Band 1, S. 452 ff.; 460 ff.; 643 ff.
4) Eb., S. 811 ff. 5) Eb., S. 972 ff.

der dem *Gilgamesch* kündet, was ihn im Totenreich erwartet.

Somit würde etwa mit Paulus' Ankunft in Caesarea und der ihm geltenden Wahrsagung des Propheten Agabus das Ende der *Gilgamesch*-Sage innerhalb der Paulus-Sage erreicht sein. Aber die Paulus-Sage ist damit doch noch nicht zu Ende. Denn es folgt ja seine Gefangennahme durch einen römischen Tribunen, sein Verhör, aus dem er als unschuldig hervorgeht. Daß aber dies zum System, zum Sagen-System gehört, erweist ja nicht nur die parallele Jesus-Sage, sondern auch die, wie wir in Bd. I, 903 ff. nachwiesen, verwandte Elisa-Sage von der Gefangennahme und Befreiung des Elisa (2 Kön. 6) und dabei gesprochenen Worten, die, wenn freilich etwas nuanciert, klärlich in der Jesus-Sage wiederkehren (o. S. 4). Und die Stelle dieser Episode ist in der Elisa-Sage genau dieselbe, nämlich hinter dem letzten Stück von deren Xisuthros-Episode, der wunderbaren Wiederheraufholung des ins Wasser gefallenen Eisens, entstanden aus der Heraufholung des Wundermittels aus dem Wasser durch *Gilgamesch*[1]). Die Zitierung des Geistes *Enkidus*, die man nach der Jesus-Sage noch zwischen einer Xisuthros-Episode und einer Gefangennahme eines *Gilgamesch* in der Elias-Elisa-Sage erwarten sollte, hat ja vorher ihren Platz gefunden[2]). In der Elisa-Sage nach seiner Gefangennahme und Befreiung bis zu seinem Tode nichts mehr von einer *Gilgamesch*-Sage, in der Jesus-Sage nach seiner Gefangennahme und Unschuldigerklärung seine Kreuzigung und sein Tod am Kreuz, die nach Band II, unter „Polykrates", mit höchster Wahrscheinlichkeit auch der Sage zuzurechnen sind; in der Paulus-Sage hinter Entsprechendem aber noch eine lange Reise nach Rom, der an gleicher Stelle nichts im *Gilgamesch*-Epos, nichts in anderen israelitischen Sagen entspricht. Hier also wirkliche Geschichte? Indes — darüber unten S. 24 ff.

Wir haben bis jetzt die eigentliche *Gilgamesch*-Sage innerhalb der Paulus-Sage verfolgt. Hineingefügt, als von

1) Band I, S. 679 ff.

2) Eb. S. 682 f. und 643 ff.

Xisuthros dem *Gilgamesch* erzählt, bietet das *Gilgamesch*-Epos in seiner Xisuthros-Episode die Sintflut-Geschichte. Diese ist in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen zu einem Erlebnis des *Gilgamesch* geworden, hat dabei aber einen Platzwechsel erfahren und ihren eigentlichen neuen Platz vor der *Chumbaba*-Episode gefunden, in der Jesus-Sage als die Fahrt Jesu während eines Meeressturms auf dem galiläischen Meere[1]). Dieser Fahrt stellten wir in der Paulus-Sage als ein ähnliches Ereignis an ähnlicher Stelle Pauli Reise nach Cypern zur Seite (o. S. 2). Wenn sich dann in Paphos auf Cypern der Streit zwischen Paulus (sowie dem Paulus freundlich gesinnten Prokonsul auf der Insel, dem verständigen Sergius Paulus[2]),) und Paulus' Gegner, dem Zauberer Barjesus = „Elymas" ((H)Etoimas), abspielt, wenn dann weiter der Prokonsul Paulus' Lehre annimmt und in die Christengemeinde eintritt, so darf es nicht alsbald unmöglich genannt werden, daß dies ein letzter Reflex der Vorgänge auf dem Sintflut-Berge ist, auf dem sich ein Duell ereignet zwischen den zwei Göttern *Enlil*, dem Götterherrn, der dem Xisuthros feindlich gesinnt ist, und dem ihm freundlich gesinnten allweisen Gegenzauber-Kundigen *Ea (A-u)*, ein Duell, das damit endet, daß *Enlil* sich besinnt und Xisuthros in die Götter-Gesellschaft aufnimmt[3]). Man dürfte hiergegen nicht etwa vorbringen, daß dgl. sich doch sonst nirgends in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage erhalten habe. Denn 1. wäre das nicht richtig: die an Laban gerichtete Mahnung Jahves, zu Jakob auch kein unfreundliches Wort zu reden, ist z. B. noch ein Rest dieses Wortstreits zwischen *Enlil* und *Ea*[4]); und 2. zeigt die Paulus-Sage doch auch sonst altes, anderswo nicht erhaltenes Sagengut: s. die Lichterscheinung bei

---

1) Band I, S. 835 ff.

2) Zu diesem Sergius Paulus s. PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie* 2 R. Bd. II, 2, Sp. 1715 ff., Nr. 34. Ein cyprisches Prokonsulat von ihm ist sonst nicht bekannt.

3) Es fällt mir natürlich nicht ein, mit dem oben Gesagten Sergius Paulus, von dessen Prokonsulat über Cypern wir ja freilich sonst nichts hören, für eine an sich ungeschichtliche Persönlichkeit zu erklären.

4) Band I, S. 245.

Damaskus (o. S. 8f.). Ob die nach der Paphos-Episode erfolgende Fahrt nach dem Westen, nach Perge in Kleinasien, und die sich daran anschließende Umkehr eine Entführung des Xisuthros-*Gilgamesch* vom Sintflut-Berge und dessen danach notwendig gewordene Umkehr zu weiterem Erleben einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage darstellt, ist einfach eine durch das Vorstehende notwendig gewordene Frage. Daß nun die Cypern-Fahrt in der Tat ein Rest der Sintflut-Fahrt ist, könnte auch durch folgendes nahegelegt werden: Vor der Sintflut Plagen, darunter Hungersnöte[1]). Vor Pauli Cypern-Fahrt aber die ökumenische Hungersnot unter Claudius, vorher angekündigt durch den Propheten Agabus[2]). Man wende mir nicht sofort ein, diese, d. h. freilich nur eine in Palästina[3]), sei ja geschichtlich. Denn man könnte auch alsbald dagegen bemerken, daß ja alles Übrige nicht geschichtlich zu sein braucht, und jedenfalls ein großer Teil des von Paulus Erzählten nicht geschichtlich i s t. Es könnte also eine geschichtliche Hungersnot unter Claudius mit einer sagenhaften in einer Vita des Paulus, den die Sage etwa in die Zeit jener Hungersnot setzte, identifiziert oder gar mit durch eine solche Identifizierung die Chronologie Pauli festgelegt worden sein. Übrigens ist es vielleicht nicht ohne Belang, daß der Prophet der Hungersnot Agabus ist. Denn derselbe Agabus soll nach o. S. 12f. möglicherweise ein zitierter *Enkidu* sein, und dieser zitierte *Enkidu* erscheint in der der Paulus-Sage näherstehenden Elias-Elisa-Sage, ebenso wie der Prophet, der darin eine Hungersnot, nämlich die Hungersnot der Sage, ankündigt, als der e i n e Prophet Elias[4]). — In israelitischen Parallelen zur Paulus-Sage, im besonderen auch in der Jesus-Sage, hat sich sowohl der Sturm der Sintflut-Geschichte wie auch die — irgendwie geartete — See-Not auf der Reise zu Xisuthros noch als ein Seesturm erhalten[5]). In der Paulus-Sage findet sich aber davon, wenigstens an ursprünglicher Stelle, nichts mehr:

---

1) Eb., S. 55 ff.; 137 ff. u. s. 2) Ap. 11,27 f.
3) Josephus, Antiquitäten, XX, ii, 5. 4) Oben S. 12 und I Kön. 17,1.
5) Band I, S. 835 ff. und S. 863 ff.; S. 801 ff.

Der Bericht über die Reise nach Cypern vermeldet ebenso wenig etwas von einem gefährlichen Seesturm wie der über die Reise von Corinth nach Kleinasien[1]). „Paulus" selbst aber erzählt in 2 Kor. 11,25 von dreimaligem Schiffbruch und davon, daß er einen Tag und eine Nacht hindurch dem Meere preisgegeben gewesen sei. Da in den Paulus-Briefen (s. u. S. 29 ff) eine Reihe von Anspielungen auf Episoden der Vita Pauli vorkommen, die fraglos seiner *Gilgamesch*-Sage angehören (s. u. S. 29), so darf man fragen, ob sich die beiden in der Apostel-Geschichte jedenfalls an den gehörigen Stellen vermißten Ereignisse unter dem in 2 Kor. 11,25 Erzählten verbergen. Die Antwort darauf dürfte „ja" sein, so katastrophal das auch für unsern Glauben werden muß. S. unten S. 29 ff. Ich wage darum noch mehr und muß konsequenter Weise noch mehr wagen; ob es sich bewähren wird, kann niemand behaupten, aber auch einstweilen noch niemand bestreiten. Nachdem Paulus nach Cypern zu Sergius Paulus gekommen und von ihm freundlich aufgenommen ist, heißt er urplötzlich „Saulus, der auch Paulus [hieß]"[2]), und von da an Paulus allein, und das, nachdem er vorher stets Saulus genannt worden ist. Eine Crux für alle Interpreten. Es liegt so nahe, diese urplötzliche Neubenennung auf die Begegnung mit Sergius P a u l u s zurückzuführen, auf eine — freilich nicht berichtete — Benennung nach ihm; aber das soll sich nicht gut mit der Annahme vereinigen lassen, daß Paulus, als er nach Cypern kam, schon römischer Bürger war, somit bereits einen zweiten, römischen Namen gehabt hätte[3]). Hier liegen Dinge der Welt der Wirklichkeit im Streite mit der Sage. Wie nun aber, wenn dieselbe Sage den Streit schlichtete? Paulus auf Cypern soll (S. 14 f.) ein Xisuthros sein, der auf dem Sintflut-Berge gelandet ist und vergöttlicht wird, Sergius Paulus als Freund des Paulus den Gott *Ea* vertreten. Die Sintflutberg-Episode lebt aber in der mit der Paulus-Sage näher verwandten Jesus-Sage auch in der Szene auf dem Berge der Verklärung weiter[4]),

1) Ap. 18, 18 ff. und o. S. 9 f. 2) Ap. 13,9.

3) Mein Kollege VON PREMERSTEIN; gegen DESSAU im *Hermes* 45 (1910), S. 347 ff. 4) Band I, S. 880 ff.

und in dieser Szene ist Jesus ein Xisuthros, Gott ein Gott *Ea* (und zugleich ein Gott *Enlil, = Bel?*)[1]), und in eben dieser Szene erklärt Gott Jesus für seinen Sohn, (den seine Jünger hören sollen[2])). Ob diese göttliche Stimme nun aus der Tauf-Episode stammt oder nicht[3]), Jesus auf dem Berge der Verklärung ist unter allen Umständen ein vergöttlichter, den Göttern ähnlich oder gleich gewordener Xisuthros, somit anscheinend auch Paulus auf Cypern ursprünglich ein dem Sergius Paulus ähnlich oder gleich Gewordener. Ob sich ein derartiger, dem Erzähler natürlich völlig unbekannt gewordener Tatbestand in dem neu für Paulus gebrauchten Namen ausdrücken könnte? Risum teneatis. Wer gescheit ist, hat kein Lächeln für etwas, das nur lächerlich aussieht.

Haben wir oben zuerst die unmittelbar zu beobachtenden Beziehungen zwischen Paulus- und Jesus-Sage, dann, auch ohne Rücksicht auf diese, die zwischen Paulus- und *Gilgamesch*-Sage erkennbaren Beziehungen aufgedeckt, so lassen sich bei gleichzeitiger Verwertung der drei Sagen noch weitere zunächst äußerliche Berührungen feststellen, die die Paulus-Sage als eine Verwandte der Jesus- und als eine israelitische *Gilgamesch*-Sage bestätigen. Z. B. Jesus in Phönicien soll nach Band I S. 869 f. *Gilgamesch* am Meere, vermutlich in Phönicien, sein, das syrophönicische Weib, das er dort trifft, auch der *Siduri* entsprechen. Jesus trifft nun in Phönicien das syrophönicische Weib und heilt deren dämonische, von einem unreinen Geist besessene Tochter. Das erinnert aber an Paulus in Philippi: Paulus kehrt in Philippi bei der Purpurkrämerin Lydia ein und heilt danach in derselben Stadt ein Mädchen, das von einem Wahrsager-Geist besessen ist. Die Lydia haben wir aber oben S. 10 bereits ohne Berücksichtigung der Jesus-Sage ebenfalls mit der *Siduri* identifizieren müssen. Ich verzichte hier darauf, eine eigenartige, aber für uns unwichtige, dabei vielleicht nur äußerliche und zufällige Beziehung zwischen der Schenkin oder

1) A. o. a. O. habe ich nur an *Enlil* („*Bel*") gedacht.
2) Matth. 17,5; Mark. 9,7; Luk. 9,35.
3) Matth. 3,17; Mark. 1,11; Luk. 3,22.

Brauerin *Siduri,* der Purpurkrämerin Lydia und auch noch der Magd Rhode in der o. S. 10 herangezogenen Petrus-Geschichte einem unnötigen Lächeln preiszugeben, und überlasse es den Gewitzigten, sie zu erraten.

Die oben nachgewiesenen Parallelitäten, dazu noch eine weitere, lassen sich nun zu folgender Parallelen-Reihe zusammenstellen, in der die jeweilig gleichbedeutenden Stücke, wie man sieht, beide in der Reihenfolge b l e i b e n, in der sie in ihren Geschichten erzählt werden. Deutlicher kann es natürlich nicht erhellen, daß diese Parallelität nicht zufällig ist, sondern einer genetischen Verwandtschaft der ähnlichen Stücke mit einander entsprungen ist:

Gilgamesch drangsaliert seine Volksgenossen.	Paulus wütet gegen seine Volksgenossen[1]).
Zwei Träume *Gilgameschs*, ein erster von einem Meteorfall und ein zweiter von einem Beil (Manne), die beide auf *Enkidu* gedeutet werden, mit dem er danach zusammentrifft, und der durch ihn königlicher Ehren teilhaft wird.	Zwei Visionen des Paulus, eine erste von einem vom Himmel her kommenden Lichte und eine zweite von einem Manne namens Ananias, mit dem er danach zusammentrifft, und von dem er dann getauft wird.
Hungersnot.	Hungersnot.
Fahrt des Xisuthros in der Sintflut[2]), Landung auf einer Insel. Streit zwischen den Göttern *Ea (A-u),* dem allweisen und Gegenzauber-kundigen Freunde des Xisuthros, und *Enlil,* dem Götterherrn und Feinde des Xisuthros, wegen des Xisuthros.	Fahrt des Paulus auf dem mittelländischen Meere[2]), Landung auf der Insel Cypern. Streit zwischen Paulus (sowie dem klugen, dem Paulus wohlgesin nten Obersten der Insel Sergius Paulus) und dem dem Paulus feindseligen Magier und Pseudopropheten Barjesus-Elymas ((H)Etoimas) wegen des Paulus.
Gilgamesch begibt sich auf eine weite Reise, wohl nach dem Westen.	Paulus begibt sich auf eine weite Reise nach dem Westen.
Gilgamesch im finsteren Berge, kommt dann ans Tageslicht.	Paulus im (finsteren) Kerker zu Philippi, Herausführung bei Tagesanbruch.

1) Ap. 9,1 ff.

2) Zu einem in unserer Vita Pauli fehlenden, ihr vermutlich verloren gegangenen Schiffbruch auf der Fahrt nach Cypern, ‖ einem Sintflut-Sturm auf der Fahrt des Xisuthros, s. o. S. 15 f. und u. S. 29 ff.

Gilgamesch zum Hause der Siduri.	Paulus zum Hause der Lydia.
Gilgamesch zum Schiffer des Xisuthros, der von diesem aus dem fernen Westen hergekommen ist und aus dem fernen Osten stammt; dann mit ihm übers Meer[1]).	Paulus zu Aquila[2]) in Corinth, der aus dem fernen Westen, aus Rom, hergekommen ist und aus dem fernen Osten, aus dem Pontus, stammt; dann mit ihm übers Meer[1]).
Bereitung von sieben Wunderbroten.	Versammlung zum Brot-Brechen in Troas.
Gilgamesch wird dann bezw. dabei aus tiefem Schlaf von Xisuthros aufgeweckt.	Ein Jüngling in Troas, der eingeschlafen und aus dem Obergemach (aus dem dritten Stock) gestürzt ist, wird von Paulus wiederbelebt.
Xisuthros bietet dem *Gilgamesch* sieben Wunderbrote dar.	Paulus bricht in Troas u. a. auch sieben Jüngern das Brot.
Gilgamesch klagt über den unentrinnbaren Tod.	Paulus verkündet sein Leiden.
Gilgamesch fährt wieder heim.	Paulus auf der Heimreise.
Gilgamesch klagt, nachdem er nach einer Landung das Lebenskraut verloren hat.	Paulus wird, nachdem er in Tyrus gelandet ist, von Jüngern vor Gefahr gewarnt.
Enkidu enthüllt dem *Gilgamesch*, was seiner im Totenreiche harrt.	Der Prophet Agabus weissagt dem Paulus seine Gefangennahme durch die Heiden und damit seinen Tod.

[Gefangennahme und Befreiung des Elisa-*Gilgamesch* ‖ Gefangennahme und Unschuldigerklärung Jesu.	Gefangennahme und Unschuldigerklärung Pauli.]

1) Zu einem in unserer Vita Pauli fehlenden, ihr vermutlich verloren gegangenen Schiffbruch mit nachfolgendem Umhergetriebenwerden Pauli im Meere, ‖ einer See-Not *Gilgameschs* auf seiner Fahrt zu Xisuthros, s. o. S. 15 f. und u. S. 29 ff.

2) Seine Gattin heißt Priscilla, d. i. die „Altehrwürdige", gewiß nur zufälligerweise damit in Übereinstimmung, daß ihr Gatte einen uralten Mann repräsentiert. Denn der Schiffer des Xisuthros ist ja vor langer Zeit mit Xisuthros zusammen entrückt worden, also uralt, als *Gilgamesch* zu ihm kommt. Immerhin hat die israelitische *Gilgamesch*-Sage wenigstens das hohe Alter des Xisuthros nicht vergessen. S. Band I, S. 298 ff. zur Abraham-Sage, S. 363 ff. zur Sage vom Leviten, S. 658 ff. zu der Elisa-Sage.

Zu dieser schlechthin nicht als belanglos beiseite zu stoßenden Parallelreihe kommt nun weiter die Art der Verteilung der „*Gilgamesch*-Episoden" auf die einzelnen Reisen Pauli: Die erste große Missionsreise Pauli enthält von *Gilgamesch*-Episoden nur die Sintflut-Episode, die letzte Reise (wozu u. S. 23 ff.) von solchen nichts, die zweite aber, die Doppel-Reise nach dem fernen Westen, alle aus *Gilgameschs* Reise zu Xisuthros, doch wohl sicher einer Reise nach dem fernen Westen, stammenden Episoden! Und, wo *Gilgamesch* auf dieser Reise umkehrt, an der im wesentlichen genau entsprechenden Stelle in der Sage — in Troas — kehrt auch Paulus um!

Haben wir so nachgewiesen, daß die Paulus-Geschichte jedenfalls in der Hauptsache 1. eine *Gilgamesch*-Sage und 2. speziell mit der Jesus-, weiter auch mit der dieser näher stehenden Elias-Elisa-Sage verwandt ist, so müssen wir nun auf einen besonders bemerkenswerten Umstand ausdrücklich hinweisen, der eine engere Zusammengehörigkeit der Paulus-Sage gerade mit diesen zwei Sagen kundtut. Allen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen sind gewisse Personen-Vertauschungen gemein, die im Grunde darauf hinauslaufen, daß die Sage bestrebt gewesen ist, ihren Haupthelden über das Ursprüngliche hinaus in den Mittelpunkt der Haupthandlungen zu bringen. Zu solchen bereits in einem Prototyp aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen vollzogenen Personen-Wechseln gehört die Vertauschung der Rolle des *Gilgamesch* mit der des *Enkidu* im Anfang der Sage[1]). Dazu gehört, daß nicht Paulus als *Gilgamesch* den Ananias tauft, sondern Ananias den Paulus, als ein zeitweiliger *Gilgamesch*, der dem zu ihm kommenden *Enkidu* königliche Ehren zuteil werden lässt (s. o. S. 8). Von Bedeutsamkeit für die Entwicklung der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ist weiter geworden, daß die im *Gilgamesch*-Epos dem *Gilgamesch* vom Sintflut-Helden erzählte Sintflut ein Ereignis im Leben *Gilgameschs* geworden und dabei der Sintflut-Held in der Sintflut mit dem *Gilgamesch*, dem Helden der Hauptsage, identifiziert worden ist[2]). Zu diesen

1) Band I, 819 ff. 2) Eb., S. 835 ff.

allgemeinen Personen-Identifizierungen und Personen-Vertauschungen kommt nun aber in der Elias-Elisa-Sage und in der von Jesus hinzu, daß auch in deren Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode der eigentliche *Gilgamesch* die Rolle des Xisuthros übernimmt und darum für ihn ein anderer oder andere eintreten[1]). So bricht Jesus-*Gilgamesch* seinen Jüngern die 7 Brote für die 4000 Mann, als ein Xisuthros, der dem *Gilgamesch* 7 wunderbare Brote gibt, so heilt er den Dämonischen, der wie tot daliegt, als ein Xisuthros, der den in tiefem Schlaf liegenden *Gilgamesch* plötzlich aufweckt. Nun aber ist es Paulus-*Gilgamesch* und nicht irgend ein anderer, der in den entsprechenden Stücken 1. das Brot für andere als Paulus bricht und 2. den eingeschlafenen und aus dem Obergemach gefallenen Jüngling in Troas, einen anderen als Paulus, wiederbelebt. Somit zeigt die Paulus-Sage die gleiche Personen-Vertauschung wie gerade nur die beiden anderen Sagen, steht ihnen also ganz besonders nahe. Daß es Paulus ist, der noch innerhalb einer Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode sein Leiden verkündet und nicht irgend ein anderer (o. S. 19), ist dabei eine ebensolche zunächst auffällige Inkonsequenz, wie die entsprechende in der Jesus-Sage, daß Jesus und nicht irgend ein anderer innerhalb einer Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode zum ersten Mal sein Leiden verkündet (o. S. 11). Dies haben wir in Band I, S. 874 f. zu erklären versucht. Ich glaube aber, daß eine bessere Erklärung hierfür einfach die ist, daß ja in der Jesus- wie in der Paulus-Sage im Nachfolgenden diese Männer die Leidenden sind, und ihre Leiden im Folgenden, sei es von ihnen selbst, sei es von anderen verkündet werden, und so eine erste auf dieselben Leiden bezügliche Verkündigung bei einer Identifizierung des Verkünders mit dem Leidenden nur Jesus oder Paulus als Subjekt bekommen konnte.

Im Gegensatz zu der festgestellten gemeinsamen Entwicklung der drei Sagen von Elisa, Jesus und Paulus ist

1) Eb., S. 663; 670; 676 f.; 680; 864.; 865; 868 f.; 870 ff.; (879 f.;) 889; 889 ff. Vgl. in Band II unter „Ephraem“, „Buddha“ und „Polykrates“.

die Paulus-Sage, ebenso wie die Elisa-Sage, noch nicht so weit in ihrem Aufbau zerfallen wie die Jesus-Sage. Diese zeigt uns in ihrer jetzigen Gestalt eine Zweiteilung, von der die aus einer älteren Form unserer Jesus-Sage abgeleiteten Sagen von Buddha und von Polykrates doch wohl noch keine Spur aufweisen[1]). Denn das Schema unserer Jesus-Sage ist: Eine lange Reihe von Stücken der *Gilgamesch*-Sage bis zur Zitierung *Enkidus* (Auferweckung des Lazarus) + einer zweiten Reihe solcher Stücke, welche die erste ergänzt, bis in die Xisuthros-Episode hinein. In diese hineingestellt sind Jesu Gefangennahme, Verhör und Kreuzigung[2]), die, nach den verwandten Sagen, vor allem der Elias-Elisa- und der Paulus-Sage, zu schließen, einmal am Ende der ganzen Jesus-*Gilgamesch*-Sage gestanden haben. Es hat sich also aus einer einheitlichen Sage eine größere Anzahl von Stücken herausgelöst und sich, in der alten Folge geblieben, teils zwischen die Auferweckung des Lazarus und Jesu Gefangennahme, Verhör und Kreuzigung, teils dahinter geschoben. Indem die Paulus-Sage von dieser neuen Anordnung nichts weiß, steht sie also, mit der Elias-Elisa-Sage zusammen, auf einer älteren Entwicklungsstufe als die Jesus-Sage.

Indem wir vorderhand mit der Analyse der Paulus-Sage bis zu seiner Rom-Reise abschließen, müssen wir nur noch hinzufügen, daß sie nicht vollständig durchgeführt ist, daß vielmehr noch das eine oder andere Stück der Sage ebenfalls durch einen Nachweis dazu paralleler Stücke in der Ursage oder in Parallelsagen als bodenständig zu erweisen ist. Aber das oben Behandelte macht die Hauptmasse aus, und die Analyse des noch Übrigen ist nicht einfach genug, sodaß wir hier darauf verzichten können und müssen. Zu der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode in der Paulus-Sage vgl. indes u. unter „Die Geliebten der *Ischtar*".

Wer meinen ersten Band kennt, dem möchte, scheinbar mit Recht, der Gedanke gekommen sein, daß das Resultat meiner Analyse im schroffsten Widerspruch zu einem

1) Band II, unter „Buddha" und „Polykrates".

2) Band I, S. 892 ff.; 902 f.; 903 ff. 933 ff.; S. 979 ff.; 992 f.; 999 ff.

— selbstverständlichen — Resultat meines ersten Bandes steht, daß sich nämlich das Verhältnis der einzelnen *Gilgamesch*-Sagen zu einander klar erkennbar nach deren Ursprungs-Gegend und Heimat richtet. Weil z. B. die Jesus-Sage und die Elias-Elisa-Sage in Nachbargebieten — Gebiet von Sebulon und von Manasse — zuhause sind, darum sind sie nächst-verwandt. Aber die Paulus-Sage soll sich gerade diesen zwei als nächst-verwandt zugesellen, und Paulus soll in Tarsus in Cilicien zuhause sein. Nun wäre das freilich nicht so tödlich, wie es zu sein scheint. Wenn nun einmal die Paulus-Geschichte, wenigstens zum großen Teil, eine Sage ist, so kann auch Paulus' Herkunft aus Tarsus sagenhaft sein. Und ob nun Paulus nur sagenhaft ist oder wenigstens auch geschichtlich, warum soll nicht etwa gerade in einer Gegend in Nord-Israel, die der Heimat der Jesus-Sage nahe lag, eine Sage gerade von einem Manne wie Paulus entstanden sein können, der die innigsten Beziehungen zur Religion Jesu hat? Diese selbe Möglichkeit bleibt, auch wenn Paulus-Saulus, in Übereinstimmung mit der Apostel-Geschichte, wie sein bekannter Namensvetter in Alt-Israel, als eine historische oder nicht-historische Person, vom süd-israelitischen Stamme Benjamin war oder ihm doch zugezählt wurde. Allein alle diese Erwägungen sind überflüssig. Hieronymus weiß zu erzählen, daß jedenfalls Paulus' Eltern, ja er selbst, aus Gischala, ebenso wie Jesu angebliche Heimat Nazareth, in Galiläa, stammen[1]). Und ob das nun wieder nur sagenhaft ist oder nicht, damit ist völlig glatt der Anschluß an unser Resultat in Bd. I erreicht: Die Paulus-Sage verhält sich zur näher verwandten Jesus-Sage wie Paulus' Heimat zu Jesu benachbarter Heimat, und Paulus' angeblicher Wohnsitz Tarsus berührt uns hier nicht.

Es blieb ein wichtiges Stück der Paulus-Sage bisher ganz unberücksichtigt, seine stürmische Seereise nach Rom, die sich jedenfalls an der Stelle, an der sie steht, nicht in eine *Gilgamesch*-Sage hineinfügt. Man könnte (vgl.

1) Hieronymus, zu Philemon 23 (Vallarsius VII, 762) und De viris illustribus 5.

o. S. 15 f.) daran denken, daß der, an dem dafür prädestinierten Platz vermisste Sintflut-Sturm und die gleichfalls an der Stelle dafür vermisste See-Not auf der Fahrt des *Gilgamesch* zu Xisuthros hin in der stürmischen Fahrt erhalten sind, die Paulus auf der Reise nach Rom erlebt. Aber die sonstigen Umstände der Fahrt sind doch nur unter einem gewissen Zwang mit einer solchen Annahme zu vereinigen. Nun hat ED. NORDEN s. Z. den Nachweis zu liefern versucht, daß Pauli Rede auf dem Areopag über den unbekannten Gott nach einer, allerdings von ihm, NORDEN, lediglich erschlossenen Rede des Apollonius von Tyana auf demselben Areopag, auch über unbekannte Götter, erfunden sei[1]); und diese fraglos berechtigte Vermutung NORDENS ist durchaus ernst genommen worden. Ich müsste daher zum mindesten einen Anspruch auf freundliche Beachtung erheben dürfen, wenn ich einfach dasselbe wie NORDEN tue, und vielleicht mit etwas mehr Recht als NORDEN, indem ich in der ganzen letzten Rom-Reise Pauli die bezeugte Reise eines bekannten geschichtlichen anderen Mannes wiedererkenne, die dieser uns selbst geschildert hat. Und diese Reise hat ungefähr um dieselbe Zeit stattgefunden, zu der die des Paulus stattgefunden haben soll. Paulus, angeschuldigt und vom römischen Statthalter gefangengesetzt, hat, obwohl unschuldig befunden, an den Kaiser appelliert. Infolgedessen tritt er mit Begleitern die Fahrt nach Rom an. Nach langer stürmischer Fahrt scheitert das Schiff an der Küste von Melite || — Malta, wie es in der Erzählung heißt, in der Adria. Die Insassen setzen später die Reise auf einem Schiff aus Alexandria, im östlichen Nord-Afrika, fort, landen in Puteoli, finden dort Brüder, bei denen sie 7 Tage bleiben, und kommen dann nach Rom[2]). Der Bericht über diese Rom-Reise gibt sich als der eines Reisebegleiters Pauli, indem er, ein „Wir-Bericht", in der ersten Person Pluralis spricht. Nun aber erzählt uns der jüdische Geschichtsschreiber Josephus in seiner Selbstbiographie (Cap. 3), in einem „Ich-Bericht", daß einige

1) *Agnostos Theos* S. 37 ff.

2) Ap. 27 f.

angeschuldigte und vom Statthalter gefangengesetzte Priester sich vor dem Kaiser verantworten sollen und deshalb nach Rom gebracht werden, und daß er, der Erzähler, sie auf ihrer Reise begleitet. Unterwegs, in der Adria, geht das Schiff unter, die Insassen, darunter Josephus, retten sich aber z. T. auf einem Schiffe aus Cyrene in Afrika, und, wie Alexandrien, im nordöstlichen Afrika, landen in Puteoli; Josephus freundet sich dort mit einem Volksgenossen, dem Schauspieler Alityrus, an, und kommt dann nach Rom. D. h. 1. Paulus mit Reisegenossen hat laut der Apostel-Geschichte im wesentlichen genau dasselbe Erlebnis wie Josephus mit Reisegenossen, und ungefähr um dieselbe Zeit, Josephus im Jahre 64[1]), Paulus nur wenige Jahre vorher[1]). 2. Der Bericht über dieses angebliche Erlebnis Pauli hebt sich krass von der übrigen einheitlichen Paulus-*Gilgamesch*-Sage ab als nicht dazu gehörig, schließt sich aber haarscharf genau an deren Ende an. 3. Der Bericht über die Paulus-Reise hebt sich auch durch seine Form vom Vorhergehenden ab, als ein Wir-Bericht, der sich als der eines Augenzeugen gibt, während der Ich-Bericht des Josephus in einer Autobiographie etwas lediglich Selbstverständliches ist. 4. Der Bericht über die Paulus-Reise ist gleichwohl kein Bericht eines Augenzeugen. Denn Paulus soll nach ihm alle Kranken auf Malta geheilt haben[2]), was natürlich ein Märchen, aber keine Geschichte ist. Hieraus ergibt sich nach den sonst für historische Forschungen gültigen Grundsätzen, daß Paulus' Reise nach Rom, wie übrigens wohl noch anderes in der Apostelgeschichte (vgl. o. S. 6[3]), aus Josephus stammt, einerlei, ob diese Erzählung dabei etwa auch noch Trümmer aus der Mitte der Paulus-Sage heraus in sich aufgenommen hat, wie es o. S. 24

1) *Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche* ³, XV. 67.

2) Ap. 28,9.

3) Vgl. auch vorläufig meine Broschüre *Moses, Jesus, Paulus* ¹,63; ²,64; ³,63.

als immerhin möglich hingestellt ward. Die Chronologie macht keine Schwierigkeiten, da Josephus in der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts schrieb. Die Veranlassung zu einer solchen Bereicherung muß dabei vorderhand im Dunkel bleiben. Möglicherweise gab es zuerst eine ganz nebelhafte Überlieferung über eine Reise Pauli nach Rom, die ohne plastische Einzelheiten war, und man benutzte dann, bewußt oder unbewußt, die Vita des Josephus bezw. die Überlieferung darüber, um jene interessanter zu machen. Als ein Nebenertrag vorstehender Erörterung scheint sich zu ergeben, daß die Vita des Josephus vielleicht im letzten Grunde d i e Wir-Erzählung in der Paulus-Geschichte erklärt.

So wäre ein weiteres Stück der Vita Pauli, d. h. von dessen vermeintlichen Erlebnissen, auf eine Vorlage zurückgeführt, folglich als ungeschichtlich nachgewiesen. D a m i t ist er selbst aber natürlich noch nicht aus der Geschichte gestrichen, und es bleibt d e s h a l b doch noch durchaus möglich, daß auch unsere Vita Pauli neben ihrem ganzen großen ungeschichtlichen Kern und Aufbau zugleich manches Historische enthält. Und jeder Theologe wenigstens wird, selbst wenn er meinen Ausführungen zu folgen trotz seiner Hemmungen nicht nur willig, sondern auch dazu imstande wäre, das von demjenigen aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen abweichende L o k a l wenigstens von Paulus' ersten zwei großen Reisen als ein deutliches Indicium für deren Geschichtlichkeit an sich, als ein lautes Zeugnis gegen mich anzuführen geneigt sein. Ich will ganz vorsichtig sein und vorderhand die Geschichtlichkeit der nackten Reisen mit ihrem Lokal wenigstens nicht bestreiten, wenn ich auch nicht glaube, daß für ihre Geschichtlichkeit ein B e w e i s zu erbringen ist. Und ich glaube, daß Dinge vorliegen, die auch an dem Lokal dieser Reisen zu zweifeln erlauben: Wie sehr man das auch belächelt haben mag, ich weise aufs neue auf eine seltsame Berührung zwischen der Überlieferung von Paulus und der Geschichte des Marcus Junius Brutus hin: Dem Paulus wird in der Troas in einer nächtlichen Vision

von einem Macedonier befohlen, nach Macedonien hinüberzugehen und den Macedoniern zu helfen. Er gehorcht der Erscheinung und kommt nach Philippi, wo sich das Hauptereignis während seines macedonischen Aufenthaltes abspielt, daß nämlich Paulus in die Hände seiner Feinde fällt, in den Kerker geworfen, aber dann von seinen Fesseln befreit wird, worauf sein Kerkermeister sich in sein Schwert stürzen will[1]). In der parallelen Petrus-Geschichte (o. S. 10) erscheint dem Petrus nachts im Gefängnis ein Engel. Von Brutus wird aber erzählt, daß ihm vor seinem Übergang nach Europa, (bei Abydus) in der Troas, in der Nacht eine furchtbar aussehende Gestalt erscheint, die sich ihm als sein böser Genius zu erkennen gibt und ihm ankündigt, daß er sie bei Philippi wiedersehen werde[2]); und das geschieht dann auch[3]). In der zweiten Schlacht bei Philippi gegen Octavianus Augustus wird dann Brutus besiegt und stürzt sich in sein eigenes Schwert[4]). Troas in beiden Geschichten als Lokal einer nächtlichen Vision, der Übergang nach Europa danach in beiden, Philippi, dabei mit Eingreifen von Übernatürlichem, in beiden, und der beabsichtigte Selbstmord durch das Schwert in der einen, der Selbstmord durch das Schwert in der anderen, in beiden — indes selbstverständlicherweise — auf der unterliegenden Seite, diese Gemeinsamkeiten gehn doch wohl über die Grenze des bei einem Zufall Möglichen hinaus. Und, falls dann nicht etwa die Anekdote von Paulus und die von Brutus beide auf sekundärem Boden stehen, muß doch wohl die bei Paulus eine Kopie von der anderen oder einer ähnlichen sein. Dabei ist es dann an sich möglich, daß einfach eine Überlieferung von einer Fahrt des Paulus über den Hellespont, vielleicht auch eine ursprünglich in Paulus' Philippi-Geschichte vorhanden gewesene Erscheinung wie in der entsprechenden Petrus-Geschichte, die Übertragung der Brutus-Geschichte und Hineinarbeitung in die Paulus-Sage (mit ihrer bodenständigen Philippi-Geschichte; o. S. 18) veranlaßte. Nun beobachten wir aber einen ganz auffallenden

1) Ap. 16,9 f.; 16,22 ff.
2) Plutarch, Brutus, 36.
3) Eb., 48.
4) Eb., 52.

Parallelismus auch zwischen den Stätten der Wirksamkeit des Paulus und denen des Brutus, anfangend mit beider ersten großen Seereise, die gleichermaßen nach Cypern geht[1]), einen so weit gehenden Parallelismus, daß der Gedanke, wenigstens der Gedanke an eine Abhängigkeit, dann natürlich der Paulus-Lokalitäten von der Geschichte des Brutus, aufsteigen darf, ja beklemmend aufsteigen muß. Aber wie, wie wäre eine solche denkbar? Als Folge dann der einen oben vielleicht verständlich gemachten Entlehnung der Troas-Vision? Könnten wir uns damit zufrieden geben? Oder als Folge auch noch anderer ursprünglicher Gemeinsamkeiten im Lokal? — Ich muß hier noch auf etwas Anderes aufmerksam machen, das für eine Beurteilung des Parallelismus zwischen Paulus und Brutus wichtig werden könnte. Wie Brutus, so erlebt der alttestamentliche Namensbruder des Paulus-Saulus, der König Saul, kurz vor seinem Tode das nächtliche Erscheinen eines Unheil verkündenden Geistes (nämlich das Erscheinen des Geistes Samuels[2]), und, wie jener, so stürzt sich auch König Saul nach verlorener Schlacht in sein eigenes Schwert[3]). Hat eine Verwechslung der beiden Saul in Verbindung mit einer Kombination des Königs Saul mit Brutus die Geschichte des Apostels um Einzelheiten aus der des Brutus bereichert?

Sind wir nun endlich fertig? Haben wir jetzt alle möglichen Quellen einer Paulus-Sage ausgeschöpft? Vielleicht noch nicht. Die Paulus-Rede auf dem Areopag soll eigentlich eine Apollonius-Rede sein (o. S. 23 f.), eine Rede eines Mannes, der ein Wanderprediger wie Paulus gewesen sein soll und der aus Tyana in Kleinasien, nicht weit von der Nordgrenze von Cilicien, stammte. Paulus aber soll aus Tarsus, der Hauptstadt von Cilicien, in Kleinasien, sein, und das stellte sich oben S. 22 f. als etwas dar, das immerhin, falls geschichtlich, nicht ohne weiteres mit der Gestalt seiner *Gilgamesch*-Sage vereinbar schien. Und Paulus

1) S. m. Brosch. *Moses, Jesus, Paulus* ²,54 f., ³,54. 2) 1 Sam. 28.
3) Eb. 31. Vgl. auch 2 Sam. 1 und Plutarch, Brutus, 52 w. E.!

soll Zeitgenosse des Apollonius sein, und die beiden Namen, von denen der des Paulus dazu nicht sein Geburtsname und möglicherweise durch seinen Geburtsnamen Saulus beeinflußt ist, diese beiden Namen sind ähnlich. Ist es da ungeheuerlich, in einem Wanderprediger Paulus von Tarsus ein Abbild des Wanderpredigers Apollonius von Tyana zu sehn? Zunächst meine ich damit nur, daß eines Paulus Herkunft gerade aus Tarsus sich vielleicht aus der des Apollonius aus Tyana erklärt. Aber vielleicht mag unser Paulus auch noch mehr von dem Wanderprediger aus Tyana an sich gerissen haben, ganz abgesehen von der Rede auf dem Areopag.

Wir müssen noch einen letzten Schritt tun, noch einen letzten Bruch mit unserer frommen Überlieferung vollziehn: Nach dem, was wir oben ausführen mußten, ist es wohl ungeschichtlich, daß Paulus die Christen verfolgt hat, ungeschichtlich, daß er die Vision bei Damaskus hatte, ungeschichtlich, daß er sich danach nach Arabien begab, ungeschichtlich, daß ihm später in Philippi hart zugesetzt wurde, daß er vor seiner letzten Ankunft in Jerusalem Gefahren für sich fürchten mußte und gewarnt ward, und auch die Steinigung in Lystra ist wohl als ungeschichtlich anzusehn[1]. Nun aber redet nach allgemeinster Annahme in „Paulus-Briefen" Paulus selbst von allen diesen Dingen als von seinen Erlebnissen, und das in einer Reihe „allerechtester" oder doch wenigstens „echter" Briefe[2]. Folglich stammen zunächst einmal die betreffenden Stellen nicht von dem Manne, von dem die Paulus-Sage in der Apostel-Geschichte berichtet, nicht von dem Manne, als dessen Werke sich die Briefe geben, weiter aber, da es doch wohl unmöglich ist, die Stellen als Interpolationen herauszuoperieren, auch die ganzen Briefe nicht, und damit die sogenannten echten Paulus-Briefe über-

1) S. u. unter „Die Geliebten der *Ischtar*" und Band II, unter „Ephraem Syrus".

2) 1 Kor. 15,9 (Verfolgung der Christen durch Paulus); Gal. 1,15f; 1 Kor. 9,1; 15,8 (Damaskus); Gal. 1,17 (Arabien); 1. Thess. 2,2 (Philippi); Röm. 15,31 (Gefahren in Jerusalem); 2. Kor. 11,25 (Steinigung).

haupt nicht. Somit sind diese Briefe fromme literarische Fälschungen, freilich eines hochbegabten Mannes, eines Vertreters „paulinischer" Theologie, dessen äußere Lebensumstände uns aber gänzlich unbekannt wären. Und nun ist es an der Zeit, eine Stelle eines Paulus-Briefs ganz besonders herauszuheben, nämlich 2 Kor. 11,25, wo Paulus erzählt, daß er dreimal Schiffbruch erlitten habe und einen Tag und eine Nacht im Meere „gemacht", also mit anderen Worten: zugebracht habe. Wir erfahren aus der Apostel-Geschichte nur von einem Schiffbruch des Paulus, nämlich auf seiner Rom-Reise, die freilich ein Abklatsch einer Rom-Reise des Josephus und deshalb ungeschichtlich ist (o. S. 24 ff.). Paulus müßte also, wenn die drei Schiffbrüche des 2. Korinther-Briefs geschichtlich wären, außer dem bei Malta noch zwei andere, in der Apostel-Geschichte nicht genannte Schiffbrüche erlebt haben. Nach o. S. 15 f. vermissen wir nun 1. eine See-Not auf der Reise nach Cypern und 2. eine auf seiner zweiten großen Reise, als Widerspiegelungen der Sintflut-Seenot[1]) und der See-Not des *Gilgamesch* auf seiner Westreise zu Xisuthros hin. Diese zwei See-Nöte und der Schiffbruch bei Malta würden aber zusammen drei See-Nöte sein, ebensoviele nämlich wie die drei Schiffbrüche des 2. Korinther-Briefs! Das aber hieße doch wohl: Wie der Verfasser des Galater-Briefs (1,17) im Unterschiede von der Apostel-Geschichte von einer lediglich sagenhaften Reise Pauli nach Arabien als einem geschichtlichen Ereignis zu berichten weiß, so der 2. Korinther-Brief von nicht weniger als drei lediglich sagenhaften Schiffbrüchen Pauli als von wirklichen Begebenheiten! Folglich ist der Verfasser von 2 Kor. 11,25 und damit doch wohl des 2. Korinther-Briefs, der also wie der des Galater-Briefs eine wenigstens z. T. vollständigere Paulus-Sage kannte, als der Verfasser der Apostel-Geschichte, abermals nicht der Paulus der Apostel-Geschichte[2]). Dazu noch eine Ergänzung: Worin die See-Not

---

1) So ist z. B. auch in der *Sul-Schumul*-Sage der Sintflut-Fahrt die Sintflut-Seenot abhanden gekommen. S. Band II, unter *„Sul-Schumul"*.

2) Vgl. Band I, S. 1027 ff.

Gilgameschs auf seiner Reise zu Xisuthros besteht, wissen wir noch nicht. Aber wir wissen, daß sie in der der Paulus-Sage nahestehenden Jesus-Sage als ein sturmbewegtes Meer wiederkehrt, in dem Petrus als ein *Gilgamesch* zu versinken droht[1]), oder als ein Meer schlechthin, in welches derselbe Petrus sich hineinstürzt[1]); in der Jonas-Sage in einem sturmbewegten Meer, in das Jonas-*Gilgamesch* hinabgeworfen wird, der dann von einem großen Fisch verschlungen und gerettet wird[2]); in der *Schaktidewa*-Sage in einer Schiffs-Katastrophe, infolge welcher *Schaktidewa-Gilgamesch* ins Meer fällt und nun von einem großen Fisch verschluckt und dann aus ihm herausgeschnitten wird[3]); in der Odyssee endlich in einer „Notkahn“-Katastrophe, nach der Odysseus sich ins Meer wirft und darin mehrere Tage umhergetrieben wird[4]). Nach diesen Parallelen wird man gern vermuten dürfen, daß Paulus i m Meere als Fortsetzung zu seinem z w e i t e n Schiffbruch auf seiner *Gilgamesch*-Reise zu Xisuthros gehört. Freilich wäre eine solche Vermutung mit einer kleinen Schwierigkeit verbunden.

Daß nun der Verfasser auch der echten Paulus-Briefe mit dem Träger der Paulus-Geschichte in der Apostel-Geschichte, selbst wenn sie ganz historisch wäre, nicht identisch sein könnte, läßt sich aber auch noch auf andere Weise feststellen, nämlich durch den alsbald folgenden Anhang.

---

1) Band I, S. 863 ff. und S. 999 ff. 2) Eb., S. 801 ff.
3) Band II, unter „*Schaktidewa*“. 4) Band II, unter Odyssee.

Anhang I.

Die Themata des Römer-Briefes usw. und die Reden Jesu aus seinen letzten Tagen.

Ich habe in meiner Broschüre *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?,* S. 9 ff., den Nachweis geliefert, daß zunächst einmal der Römer-Brief durch die darin behandelten Themata und die Reihenfolge ihrer Erörterungen eine Bekanntschaft mit einem „Leben Jesu“ wie dem in unseren drei ersten Evangelien erzählten[1]) voraussetzt. Denn darin werden in ganz ungestörter und in keiner Weise etwa durch ihren Inhalt bedingter Reihenfolge Perikopen der Jesus-Geschichte und Kernsprüche Jesu gerade nur aus seinen letzten Tagen, nach seinem Einzug in Jerusalem berührt, wie sich aus der nachfolgenden Tabelle ergibt:

Mark. 11,13 und 22 ff.: Jesus kommt an einen Feigenbaum heran in der Hoffnung, Früchte an ihm zu finden, und spricht danach die Worte von der Allmacht des Glaubens.	Römer 1,13 — 8,39: Paulus erzählt, daß er schon oftmals zu den Römern hat kommen wollen, um unter ihnen „etwas Frucht zu erhalten“, und spricht danach über die Gerechtigkeit und das Heil allein durch den Glauben.
Mark. 12,1 ff.: ein Gleichnis vom Weinberg, das Gleichnis von der Verwerfung der einen und der Erwählung anderer (nach Matth. 21,43 wenigstens der Juden bezw. der Heiden).	Römer 9 — 11: über die vorläufige Verwerfung von Juden und Erwählung von Heiden.

1) Zum Verhältnis eines solchen Evangeliums zu den in unseren drei ersten Evangelien vorliegenden s. vorläufig S. 10 ff. unserer o. gen. Broschüre.

Mark. 12,13 ff.: über das Zahlen der Steuer.

Mark. 12,28 ff.: über das Gebot der Nächstenliebe.

Mark. 13.: über den jüngsten Tag.

Mark. 14: Passah- und Abendmahls-Feier mit Worten über das Essen des Brots und das Trinken des Weins.

Römer 13,6 f.: über das Zahlen der Steuern.

Römer 13,8 ff.: über das Gebot der Nächstenliebe.

Römer 13,11 ff.: über den jüngsten Tag.

Römer 14: über religiöse Skrupel wegen Essen und Trinken u. a. (Beachte Vers 6 wegen der evangelischen Abendmahls-Erzählung und Vers 23 wegen I Kor. 11,29 in einer Ausführung über das Abendmahl.)

Angesichts des oben festgestellten Gleichlaufs darf wohl auch angenommen werden, daß die — sonst im Römer-Brief nicht vertretene — Perikope von den sieben Brüdern und der einen Frau bei Matth. 22,23 ff., Mark. 12,18 ff., Luk. 20,27 ff. in Kap. 14,7 ff. des Römer-Briefs durchscheint. Denn am Schluß dieser Perikope sagt Jesus nach den drei ersten Evangelien, daß Gott kein Gott von Toten sei, sondern von Lebenden, und Lukas (20,38) läßt Jesus hinzufügen: „Denn alle leben ihm"; in Römer 14,7 ff. aber wird erklärt, daß wir, wenn wir leben, dem Herrn leben, und daß Christus ein Herr über Tote und Lebende sei.

Die nach der oben gebrachten Tabelle bei Paulus zu beobachtende völlige Übereinstimmung mit der Anordnung in den Evangelien setzt meines Erachtens unbedingt eine bereits geschriebene Jesus-Geschichte voraus. Denn niemand wird doch wohl das Verhältnis umkehren wollen und die Evangelisten vom Römer-Brief abhängig machen! Und niemand wird sich gar vor der Gefahr unsrer ominösen Tabelle retten wollen mit der Annahme, Paulus und die Evangelien wären beide von einer dritten, unabhängigen Quelle abhängig, deren irgendwoher stammende Aussprüche „Jesus" und „Paulus" in den Mund gelegt wären! Ein solcher Versuch würde übrigens ebenso wie der erste schon daran scheitern, daß das aus Mark. 11, 13 und 14 zum Vergleich Herangezogene durch

die Jesus-*Gilgamesch*-Sage bedingt ist[1]). Somit wäre also erst einmal der Römer-Brief später als ein Evangelium etwa wie unsre drei ersten Evangelien geschrieben. Und da das Schema des Römer-Briefs von dem Verfasser bezw. den Verfassern des 1. Thessalonicher-, des Galater-, des 1. Korinther-, des Epheser-, des Kolosser- und nebenbei ebenso des 1. Petrus-Briefs berücksichtigt wird, ohne daß sie ein Wissen davon erkennen lassen, worauf dieses Schema beruht, so sind diese Briefe allem Anscheine nach wieder vom Römer-Brief abhängig[2]), also später als dieser und demnach ebenfalls später als ein Evangelium wie unsre drei ersten Evangelien entstanden. Von diesen ist nun aber allgemeinster begründeter Ansicht nach keines vor etwa 70 entstanden. „Paulus" soll aber nach ebenso allgemeinster Überzeugung jedenfalls nicht viel länger als bis 63 nach Chr. gelebt, müsste also die „echten Paulus-Briefe" vor dieser Zeit geschrieben haben. Wenn also zunächst einmal der „urechte" Römer-Brief ein bereits geschriebenes Evangelium etwa wie das der ersten drei Evangelien voraussetzt, wir aber kein derartiges vor dem unsrer drei ersten Evangelien kennen, so bedeutet das mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß entweder die Apostel-Geschichte Paulus zeitlich falsch, nämlich zu früh ansetzt und auch damit bekundet, daß es mit ihrer Glaubwürdigkeit überhaupt mißlich ist, oder daß der Verfasser auch der echten Paulus-Briefe ein anderer wie der Paulus ist, von dem die Apostel-Geschichte zu berichten weiß. Übrigens könnte man hierfür auch anführen, daß die Apostel-Geschichte durch nichts die Existenz von Paulus-Briefen bekundet, und so für deren Abfassung nach der der Apostel-Geschichte — herrschender Meinung nach kurz vor 100 n. Chr. — einzutreten scheint. Allein das wäre doch wohl voreilig.

Dazu, daß das in der Apostel-Geschichte von einem Paulus Erzählte jedenfalls zu einem grossen Teil und fraglos in seinem ganzen Aufbau ungeschichtlich ist, kommt

1) Band I, S. 892 ff.

2) Vgl. vorläufig mein *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?*, S. 15 f.

also noch hinzu, daß der Verfasser auch der „echten“ Paulus-Briefe mit einem etwaigen historischen Paulus der Apostelgeschichte nichts gemein hat, daß wir somit von seinem Wer?, Wann? und Wo? nichts, rein garnichts wissen. Der Paulus der Apostel-Geschichte hat darum für uns ungeheuer an theologischem und historischem Interesse verloren. Und wer weiß, ob er sich nicht noch ganz in mythologischen Dunst auflösen wird? Sicher geschichtlich ist nichts von ihm, und wir verstehen jetzt voll und ganz, daß von diesem, nach der Apostel-Geschichte so hochbedeutenden Manne kein sogenannter Zeitgenosse, Josephus eingeschlossen, etwas zu berichten hat. Aber immerhin bleibt es durchaus möglich, daß sich hinter dem sagen-umhüllten Paulus der Apostel-Geschichte und dem Manne, als den sich der Verfasser der Paulus-Briefe ausgibt, eine wirklich geschichtliche, freilich bisher nicht zu fassende Persönlichkeit mit Fleisch und Blut verbirgt, deren Körper wir noch einmal aus ihrer sagenhaften Mumien-Hülle herauswickeln werden. Allein wo wäre die Stelle, die ein Anpacken möglich machte?

Anhang II.

Johannes-*Jochanan*, der Täufer, und der sagenhafte Täufer Ananias-*Chananja*.

[1]) Johannes der Täufer stellt innerhalb der Jesus-*Gilgamesch*-Sage einen sagenhaften *Enkidu*, den Genossen *Gilgameschs*, dar, insofern 1. von ihm eine ähnliche Vorgeschichte wie von Samuel und Simson erzählt wird, 2. er, ähnlich wie Elias-*Enkidu*, im Anfang seines Auftretens als Asket fern von den Wohnstätten der Menschen lebt, 3. Jesus-*Gilgamesch* zu ihm hingeht und von ihm als einem *Enkidu* getauft wird, 4. Herodes Antipas von ihm als einem *Enkidu* wegen seiner Heirat getadelt wird, und er, Johannes, 5. an einer bestimmten Stelle der Jesus-Sage, die einer des *Gilgamesch*-Epos entspricht, als tot gedacht wird.[2]) Nun wird aber Johannes der Täufer bei Josephus genannt[3]), und zwar so, daß man diese Erwähnung für echt hält. Und so ständen wir denn scheinbar vor einem für uns höchst fatalen, um nicht zu sagen letalen Widerspruch. Allein h i e r ist noch alles glatt zu vermitteln. Denn Josephus erwähnt ja von den eben genannten in den Evangelien erzählten Begebenheiten nichts. Er erzählt aber davon, daß Johannes der Täufer ins Gefängnis geworfen und offenbar von Herodes alsbald gewaltsam

---

1) Zu dem Folgenden vgl. schon z. T. Band I, S. 851 ff., S. 971 ff., auch S. 1030.

2) Band I, S. 811 ff.; S. 818 ff.; S. 851 ff.; S. 857.

3) Antiquitäten XVIII, v, 2. Mehr umstritten sind die Erwähnungen Johannes des Täufers im slavischen Bellum judaïcum hinter II, vii, 2 und ix, 1. S. dazu Al. Berents, *Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen „De bello judaico“ des Josephus* (1906); Joh. Frey, *Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte* (1908).

getötet wird. Und in der Hauptsache Entsprechendes wird ja auch in den Evangelien erzählt. Das aber sind Dinge, die für einen *Enkidu* zum mindesten fremdartig und auch in der Ursage so nicht begründet sind. Und demnach ließen sich anscheinend unsere Aufstellungen mit der Erzählung des Josephus völlig vereinigen: Johannes der Täufer wäre an sich geschichtlich, wäre von Herodes Antipas ins Gefängnis geworfen und getötet worden. Er wäre aber in die Jesus-Sage hineingerissen worden und hätte darin nun auch die Rolle eines sagenhaften *Enkidu* dieser Sage übernommen. Wäre das Gesagte richtig, dann ließe sich der bedeutsame Schluß ziehen, daß die chronologische Einordnung der Jesus-Sage und damit die Jesu selbst durch die Zeit eines geschichtlichen Johannes bewirkt worden ist.

Es scheint indes so, als ob wir einen solchen Ausgleich garnicht nötig hätten, weil auch die Gefangennahme und Hinrichtung des Johannes ungeschichtlich sein könnten, insofern auch sie doch aus einer *Gilgamesch*-Sage erklärbar wären. Der Tadel wegen des Herodes Antipas' zweiter Heirat, der mit Herodias, geht auf die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode zurück[1]), in der die *Ischtar* von *Gilgamesch* wegen ihrer vielen Liebschaften beschimpft wird, die damit endeten, daß sie die Buhlen unglücklich machte. Und vor *Gilgamesch* hat sie ein anderer, *Ischullanu*, beschimpft, dessen Liebe sie ohne Erfolg verlangte, und an dem hat sie Rache genommen. Nun fordert *Ischtar* nach der Beschimpfung durch *Gilgamesch* von ihrem Vater *Anu* Rache für diese Beschimpfung; deshalb kommt der Himmels-Stier herab, und eine Folge von dessen Tötung ist *Enkidus* Tod. Eine solche *Ischtar* ist aber Herodias und diese ist es, die nach der evangelischen Überlieferung das Haupt Johannes des Täufers fordert. Ja, es ist ihre Tochter, die aber zugleich nunmehr die Tochter, nämlich Stieftochter des Herodes ist, welche ihm die Bitte ausspricht, die er dann erfüllt. Somit erlaubte die reine Sagen-Analyse es immerhin, 1. wenigstens den Tod Johannes des Täufers, eines *Enkidu*, mit seiner

1) Band I, S. 851 ff.

Tadelrede in einen sagenhaften Zusammenhang zu bringen, 2. aber auch mit dem Gegenstand der Tadelrede. Und so verwickelt auch das Einzelne ist — was wir hier nicht wiederholen können; s. o. S. 36 f. —, immerhin gehören zu einer *Ischtar-Gilgamesch*-Episode auch 1. die Einkerkerung Josephs, der zwar ein *Ischullanu*, aber auch und vor allem ein *Enkidu* ist[1]), 2. die Tötung des Urias, eines der Geliebten der *Ischtar*[2]), 3. die Naboths, eines *Ischullanu*[3]), und 4. die Herbeiführung des Todes des Bata im ägyptischen Brüder-Märchen, auch eines der Geliebten der *Ischtar*[4]). Somit könnten immerhin auch Einkerkerung und Tötung Johannes des Täufers ungeschichtlich sein und erforderten diese Dinge doch keinen doppelten Johannes, einen geschichtlichen neben einem mit ihm verschmolzenen sagenhaften, aus einer Jesus-*Gilgamesch*-Sage zu erklärenden. Aber — während Johannes' Schicksale sich in der evangelischen Überlieferung jedenfalls aus der Sage erklären ließen — aus der sagenhaften Tadelrede des Johannes —, weiß Josephus von dieser Motivierung nichts, sondern motiviert sie mit Herodes Antipas' Furcht vor dem Wirken des Johannes. Und das muß deshalb als geschichtlich verdächtig bleiben, obwohl auch nach der evangelischen Überlieferung Herodes den Johannes fürchtet[5]) und er das Volk fürchtet[6]) wegen des großen Ansehens, das Johannes bei dem Volk als Prophet genießt.

Immerhin, Johannes der Täufer könnte allenfalls eingekerkert und getötet sein im Zusammenhang mit der *Ischtar-Gilgamesch*- und der Stier-Episode des babylonischen Epos, als eine Sagen-Figur, die vielleicht ebenso Personen der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode vertritt wie den *Enkidu*, sodaß der Tod des *Enkidu* in der Jesus-Sage zweimal vertreten wäre, durch den Johannes des Täufers an jedenfalls nicht falscher und den des Lazarus an falscher Stelle der Sage.

Denn Lazarus ist ja auch ein *Enkidu* der Jesus-Sage, weil er, ein Freund Jesus-*Gilgamesch*s, an einer bestimmten

---

1) Band I, S. 255 ff. 2) Eb., S. 492 ff.
3) Eb., S. 626 ff. 4) Band II, unter „Brüder-Märchen".
5) Mark. 6,20. 6) Matth. 14,5.

Stelle der Jesus-Sage von den Toten auferweckt wird, und wegen seines Namens, = *El'azar*, der als ein *Enkidu*-Name ebenso mit Jesus = Josua, einem *Gilgamesch*-Namen, ein Paar bildet, wie u. a. der Name Eleas(z)ar = *El'azar* für den Hohenpriester in der Josua I-*Gilgamesch*-Sage[1]. Die auffallende Doppelung des *Enkidu* würde sich nun aber einwandfrei erklären lassen aus einer Geschichtlichkeit Johannes des Täufers: Der ungeschichtliche *Enkidu* der Jesus-Sage, Lazarus, wäre durch eine, ihm in gewissen Beziehungen vergleichbare geschichtliche Persönlichkeit ersetzt worden, ohne daß sich dieser Ersatz auch auf die Auferweckung eines *Enkidu* von den Toten ausgedehnt hätte. Letzteres dann aus begreiflichem Grunde: Die Kenntnis einer wirklichen Geschichte des Täufers hatte das verhindern können[2]. Eine solche Identifizierung des Lazarus mit Johannes ist aber ja andererseits sogar darin erkennbar, daß die Mutter Johannes des Täufers Elisabeth heißt[3], nämlich ebenso wie die Mutter des dem Lazarus entsprechenden Eleasar der Sage von Josua I[4].

Allein zunächst schon durch die Paulus-*Gilgamesch*-Sage, ebenso wie die Jesus-Sage, aus Nord-Israel, könnte man sich dazu bestimmen lassen, diesen präsumptiven geschichtlichen Doppelgänger des sagenhaften Lazarus doch aus der Geschichte zu streichen. Denn die Taufe Pauli ist eine Sagen-Parallele zu Jesu Taufe durch Johannes als einen *Enkidu*, der Taufende ist somit als solcher auch ein *Enkidu*. Er heißt aber Ananias, und dieser Name ist nicht nur gleichbedeutend mit dem des Johannes, sondern setzt sich auch aus den gleichen Bestandteilen, nur in umgekehrter Folge, zusammen: Johannes, = *Jo-chanan*, und Ananias, = *Chanan-ja*, bedeuten beide „Jahve hat sich erbarmt"! Und dieser Ananias ist nirgends sonst bezeugt, ist somit in

1) Band I, S. 976 ff.

2) Daß man nach der evangelischen Überlieferung in Jesus einen auferstandenen Johannes den Täufer sieht, hat mit dem Obigen natürlich garnichts zu tun.

3) Luk. 1,5 ff. 4) 2 Mos. 6,23.

einer Paulus-S a g e als sagenhaft anzusprechen. Folglich anscheinend auch sein Gegenstück Johannes mit dem gleichbedeutenden und gleich-wortigen Namen[1]). Ebenso nun aber wie neben Johannes ein zweiter *Enkidu*, nämlich Lazarus, steht, ebenso neben dem entsprechenden Ananias-*Enkidu*, nämlich der Prophet Agabus (o. S. 12 f.). Somit scheint auch Johannes, obwohl neben einem zweiten, sagenhaften *Enkidu*, d o c h sagenhaft zu sein!

Einer solchen Annahme könnte man mit einer Vermutung ausweichen wollen, daß die Paulus-Sage mit der Jesus-Sage noch eine Einheit gebildet hätte, als ein geschichtlicher Täufer Johannes in eine israelitische *Gilgamesch*-Sage Aufnahme fand, und sich erst danach von ihr differenziert hätte. Das wäre aber doch wohl eine Annahme, die für eine so starke Differenzierung wie sie die der Paulus- von der Jesus-Sage zeigt, eine etwas reichlich kurze Zeit verlangen würde, nämlich weniger als die Zeit zwischen der vermeintlichen oder wirklichen Zeit Johannes des Täufers und derjenigen der Abfassung der Apostelgeschichte. Indes — unmöglich scheint eine solche Annahme doch wohl nicht zu sein.

Andererseits wird aber diese Hilfskonstruktion zur Stützung eines geschichtlichen Johannes wohl schon durch die, auch wieder n o r d israelitische, Tobias-Sage[2]) über den Haufen geworfen. Denn Tobias hat auf seiner Reise einen Begleiter, den Engel Raphael, der sich aber selbst für einen Azarias, Sohn des großen Ananias, ausgibt[3]). Da der Name Azarias = *Azar-ja*, mit der Bedeutung „Jahve hat geholfen",

---

1) Zur verschiedenen Folge der Namensteile vgl. außer Azarias neben Eleasar im folgenden (S. 40 ff.) im alten Testament Jojachin neben Jechonja für einen und denselben geschichtlichen König von Juda (Ez. 1,2; Jer. 24,1 usw.). Da nach den folgenden Ausführungen Ananias ein älterer Name für einen *Enkidu* wäre, könnte daraus Johannes geworden sein nach Analogie des Namens Josua = *Joschu'a*, der älteren Form für den Namen Jesu, in dessen Sage Johannes der Täufer auftritt.

2) Band I, S. 766 ff. Dem in Band I über die Tobias-Sage Ausgeführten muß ich heute z. T. sehr skeptisch gegenüberstehn.

3) Buch Tobit 5,19.

ein Synonym von Lazarus-*El'azar*, = „Gott hat geholfen", ist, indem er sich ähnlich dazu verhält, wie der Name Ananias zu Johannes (o. S. 40), so finden wir hier in der nordisraelitischen Tobias-Sage zwei Namen mit einander verknüpft, deren Synonyma in der gleichfalls nordisraelitischen Jesus-Sage beide eine und dieselbe Sagen-Figur bezeichnen. Beide stehn ja für einen *Enkidu*, wobei der Name für den zuerst in der Jesus-Sage auftretenden *Enkidu*, Johannes, dem Vater Ananias, der für den später auftretenden, Lazarus, dem Sohne Azarias entspräche. Das ist schon erwähnenswert genug und redet scheint's einem sagenhaften Johannes neben einem sagenhaften Lazarus das Wort. Noch mehr aber, weil der Genosse des Tobias sehr verdächtig ist, auch gerade wenigstens zum Teil ein *Enkidu* zu sein. Daß er ein Genosse des Tobias ist, wie *Enkidu* einer *Gilgamesch*s, darf natürlich wenigstens auf die Vermutung bringen, daß er ein solcher *Enkidu* ist; allein unsere Tobias-Sage beweist das nicht. Dagegen wird es allerdings durch die zahllosen nächst-verwandten Märchen vom dankbaren Toten, falls darin nicht etwa doch nur Tochter-Sagen zu sehen sind, weiter aber durch die vom treuen Johannes und andere verwandte Märchen recht wahrscheinlich, daß Azarias in der Tat wenigstens auch ein *Enkidu* ist; und damit tritt dessen Vater Ananias in eine Verbindung mit dem Ananias der Paulus-Sage, die für die Geschichtlichkeit Johannes des Täufers verhängnisvoll werden könnte. Leider würde eine Untersuchung über diese Märchen einen so großen Raum erfordern, daß er hier nicht dafür zur Verfügung stehn kann. Darüber in Band III.

Was auch die Tobias-Sage nahelegt, daß der Name Ananias und darum der des Täufers Johannes der Sage angehört, bestätigen aber weiter andere Ueberlieferungen. Zunächst die wiederum nordisraelitische Baesa-Sage[1]), deren Prophet Jehu, ein Gegenstück zu den *Enkidu*s als Propheten in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, zum Vater einen Hanani-*Chanani* hat, mit einem Namen, der jedenfalls mit den Na-

1) Band I, 796 ff.

men Ananias und Johannes zusammengehört und eine Kurzform eines derartigen Namens ist. Zu erwähnen sind auch die in der Reihenfolge Hananja(=Ananias), Misael und Azarja (=Azarias) aufgeführten drei Freunde Daniels[1]).

Ganz besonderen Wert aber dürfte für uns die von Josephus erzählte Geschichte des Königs Izates von Adiabene haben[2]). Denn wie Jesus von einem Johannes, Paulus von einem Ananias getauft sein soll, wodurch dann Paulus zum Christentum übertrat, so soll Izates durch einen Juden namens Ananias für das Judentum gewonnen und nun weiter durch einen Juden Eleasar dazu beredet worden sein, sich beschneiden zu lassen und so offiziell zum Judentum überzutreten. Ja, was diesen Dingen vorherging, sieht ganz nach einer *Gilgamesch*-Sage aus, also dass Ananias und Eleasar richtige *Enkidu*s und Sagen-Parallelen zu Johannes und Lazarus zu sein scheinen[3]). Dabei ist Adiabene, im alten Assyrien, die Heimat des Izates, Ninive aber im alten Assyrien der Wohnsitz des Tobias, des Helden einer ebenfalls vermutlichen *Gilgamesch*-Sage. Und da finden wir, gerade wie in dieser Sage, so in der Izates-Geschichte das Namen-Paar Ananias und Azarias-Eleasar, das also wieder verlangt, dass der Name Ananias für einen *Enkidu* und darum auch der Name Johannes für einen *Enkidu* der Jesus-Sage rein sagenhaft ist[4]).

---

1) Daniel 1,6 usw. 2) Dazu unten Anhang III.

3) Wie nun die zwei *Enkidu*s nebeneinander zu erklären wären, kann vorderhand unentschieden bleiben. Die Baesa- und die Tobias-Sage (o. S. 41 f.) mögen dafür zeugen, dass der eine, der zuerst auftretende Ananias, ursprünglich der Vater des anderen war. S. schon Band I, S. 978. Dafür mag auch sprechen, dass wenigstens in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, der Saul-Samuel-Sage, der mit dem Namen Ananias zusammengehörige Name Hanna die Mutter des *Enkidu*, Samuels, bezeichnet, während derselbe Name in der Tobias-Sage der Name der Mutter der Hauptperson Tobias, wohl eines *Gilgamesch*, ist (1 Sam. 1,2 ff.; Buch Tobit 1,9). Möglich, dass dazu die Prophetin Anna (=Hanna) Luk. 2,36 gehört.

4) Ich darf darauf hinweisen, dass ich in Band I, S. 978 Träger der Namen Ananias und Azarias als bedeutungsvoll für die Frage der Geschichtlichkeit Johannes des Täufers bezeichnet habe, ehe ich an den Ananias der Paulus- und den Ananias und den Eleasar der Izates-Sage denken konnte. Und diese sind für unsere These von ganz ungewöhnlicher Wichtigkeit!

Da lege ich die Feder hin und frage: „Was ist Wahrheit?“ Daß aber die Wage sich zu Gunsten eines nur sagenhaften Johannes neigt, würde ich nicht leugnen können. Der Geschichts-Forscher hat nun erneut zu prüfen, ob wirklich der Johannes des Josephus geschichtlich sein muss, ob er wirklich nicht dennoch lediglich einen Johannes der Evangelien voraussetzen könnte, ob wirklich die Religions-Geschichte nicht ohne einen Johannes den Täufer gedacht werden kann, ob nicht gar ein Johannes der Täufer entstanden sein kann etwa aus einem sagenhaften Johannes, der einmal, nämlich Jesus, getauft hat, weil es die Jesus-*Gilgamesch*-Sage verlangte.

Anhang III.

Izates von Adiabene, Ananias, Eleaz(s)ar und die israelitische *Gilgamesch*-Sage.

Monobazos-Bazaios, König von Adiabene im alten Assyrien, zur Zeit des Kaisers Claudius, hat mit seiner Schwester und Gattin Helena zwei Söhne, Monobazos und Izates[1]). Monobazos und die übrigen Brüder des Izates, von anderen Frauen, sind auf diesen, einen besonderen Liebling seines Vaters, eifersüchtig. Um ihn vor Unheil zu bewahren, schickt ihn dieser zu Abennerigos[2]), König von Spasinu-charax, in Südbabylonien. Der gibt ihm seine Tochter zur Gattin. Danach lässt ihn der Vater, der das Ende seines Lebens nahen sieht, wieder zurückkehren und schenkt ihm eine Landschaft seines Reiches nordwestlich vom alten Ninive, in der er seinen Wohnsitz aufschlägt. Sodann stirbt der Vater, der älteste Sohn der Helena übernimmt vorläufig die Regierung, bis Izates anlangt und nun in Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters König wird. Weiteres von den politischen Ereignissen aus seiner Regierung geht uns hier nichts an. Mehr dagegen andere Geschehnisse. Schon in Spasinu-charax hat ihn ein jüdischer Kaufmann namens Ananias für das Judentum gewonnen, ohne dass er sich indes beschneiden lässt. Wie Izates dann König wird, will er sich auch der Beschneidung unterziehen, lässt sich indes

1) S. seine Geschichte bei Josephus, Antiquitäten, XX, II, 1 ff.

2) Der Name ist wohl mit (dem mandäischen) *Nerig*, aus babylonischem *Nergal*, dem Namen für den Gott und Herrn der Unterwelt usw., zusammengesetzt. Zu der Namensform bei Josephus vgl. die Namensform *Abenner* der Septuaginta = *Ab-ner* im hebräischen Text für den Feldhauptmann Sauls.

zunächst davon abhalten. Ein anderer Jude aber, namens Eleazar, der aus Galiläa nach Adiabene kommt, beeinflusst ihn dahin, dass er sich nun doch beschneiden lässt.

Der Hauptteil dieser Erzählung wird jeden an die Jakob-*Gilgamesch*-Geschichte erinnern: Zwei Brüder, Esau und Jakob. Der jüngere, Jakob, erlangt, obwohl er der jüngere Bruder ist, Erstgeburtsrecht und Erstgeburtssegen, flieht nach Haran zu Laban, heiratet dessen eine Tochter (dann die andere), flieht, kommt in die Heimat zurück, wonach sein Vater stirbt. Und Jakobs, nicht Esaus Nachkommen werden Herren des israelitischen Landes[1]). Trotz ihrer Alltäglichkeiten wird man diese äußere Ähnlichkeit zwischen der Izates- und der Jakob-Geschichte nicht einfach ignorieren dürfen, eine Ähnlichkeit, die die Jakob-Sage ja übrigens bis zu einem gewissen Grade mit der Moses-*Gilgamesch*-Sage, weiter auch mit der David-*Gilgamesch*-Sage teilt. Dort: Flucht aus der Heimat, Aufenthalt bei Jethro, Heirat von dessen Tochter, Rückkehr, Moses wird Führer Israels; hier: David an den Hof Sauls, Heirat von dessen Tochter, Flucht und hernach Rückkehr in die Heimat, wonach David König von Israel wird[2]). Hätten wir eine Verwandtschaft zwischen Izates- und Jakob-Sage usw. anzunehmen, sodass somit auch die Izates-Geschichte eine israelitische *Gilgamesch*-Sage wäre, dann wäre es bedeutungsvoll, dass Jakob aus dem Bereich seines Schwiegervaters als eines ihm feindlich gesinnten Mannes flieht, ebenso wie David, Izates aber nicht. Denn diese Flucht gehört nach Band I S. 241 ff und 476 ff zu einer mit der Heirat des Helden sekundär verknüpften Episode, nämlich einer Sintflut-Episode, die aber in der Moses-Sage noch nicht mit ihr verknüpft ist, weshalb denn auch Moses nicht aus dem Lande seines Schwiegervaters flieht. Das würde immerhin bedeuten können, dass die Izates-Sage trotz ihrer Ähnlichkeit mit der Jakob- und der David-Sage nicht etwa gerade mit diesen zusammen eine engere Gruppe bildet. Und das würde bestätigt werden können durch etwas erst auf den Regierungsantritt des Izates Folgendes, eine Hungersnot in

1) 1 Mos. 25 ff. 2) 2 Mos. 2 ff.; 1 Sam. 16 ff.

Palästina, wobei es gleichgültig sein kann, dass diese geschichtlich bezeugt ist[1]). Denn auf die Heimkehr Mosis und sein erstes Auftreten als Führer Israels folgen schema-gemäss[2]) die ägyptischen Plagen, darunter zwei, welche Hungerplagen einer babylonischen Sage entsprechen. In der Jakob-Sage fehlt aber ein Gegenstück dazu und ebenso in der David-Sage. Wäre jedoch ein solches in diesen enthalten, so müsste es ebenso wie die auf die Plagen folgende Sintflut mit der Heirat-Episode zusammengearbeitet sein[3]).

Nun haben wir eine nord israelitische Sage, die Tobit-Tobias-Sage, aus dem Stamme Naphthali. Und diese hat für die Gattin des Helden der Sage den Namen Sara, für deren Vater aber Reguel, und für die Mutter des Helden den Namen Hanna. Das sind jedoch Namen, von denen in südisraelitischen Sagen, und dabei *Gilgamesch*-Sagen, zwei für zwei ganz entsprechende Sagen-Figuren gebraucht werden, nämlich Sara (in der Abraham-Sage) und Reguel (in der Moses-Sage), der dritte Name, Hanna, aber zwar nicht für die Mutter eines *Gilgamesch*, wohl aber für die der zweitwichtigsten oder gleich wichtigen Figur seiner Sage, nämlich Samuels, eines *Enkidu* in der Saul-*Gilgamesch*-Sage[4]). Diese drei Namen in südisraelitischen *Gilgamesch*-Sagen und zugleich in einer nordisraelitischen, die dazu vielleicht oder vermutlich eine *Gilgamesch*-Sage ist, erlauben es, in der Izates-Geschichte, falls mit der Jakob-Geschichte usw. verwandt, nicht notwendigerweise gerade eine südisraelitische Sage sehen zu müssen, sondern statt dessen ebenso gut eine nordisraelitische Sage zu vermuten.

Nun stellt sich das erste Zusammentreffen *Gilgamesch*s mit *Enkidu* in der Saul-Sage dar als das Zusammentreffen Sauls mit Samuel, wonach dann Saul von Samuel zum Könige gesalbt wird[5]); in der Sage von Jerobeam I als das

1) Diese historische Hungersnot könnte nämlich die Veranlassung dazu gewesen sein, daß von Izates das ihr vorhergehende möglicherweise rein Sagenhafte erzählt wird. Vgl. zu derselben Hungersnot in der Paulus-Sage o. S. 15.

2) Band I, S. 137 ff. 3) Eb., S. 241 ff.

4) 2 Mos. 2,18; 1 Sam. 1,2 ff. S. Band I, S. 766 ff.

5) Band I, S. 407 ff.

Jerobeams mit Ahia, wonach dieser ihm das Nordreich verheißt[1]); in der Elias-Elisa-Sage als das Elisas mit Elias, wonach Elisa von Elias zum Propheten gesalbt wird[2]), in der Jesus-Sage als das Jesu mit Johannes, wonach Jesus von Johannes getauft wird[3]), in der Paulus-Sage als das des Paulus mit Ananias, wonach Paulus von Ananias getauft wird und so zum Christentum übertritt (o. S. 1). Von solchen Widerspiegelungen dieses ersten Zusammentreffens werden verschiedene in Uebereinstimmung mit dem *Gilgamesch*-Epos hinter Widerspiegelungen der Freudenmädchen-Episode des Epos erzählt, so in der Moses-, der Saul-, der Elias-Sage[4]); und wäre die Izates-Geschichte eine israelitische *Gilgamesch*-Sage, dann wäre die Heirat des Izates eine solche Freudenmädchen-Episode, wie es eine Heirat Mosis, Jakobs und Davids ist[5]). Wenn dann aber Izates, nachdem er nach Spasinu-charax gekommen ist, wo er heiratet, sich dem Judentum zuwendet, und. nachdem er in die Heimat zurückgekehrt ist, durch Beschneidung das Judentum annimmt, so sieht das doch gar sehr nach einer Parallele zu Jesu Taufe, Pauli Taufe usw. aus. Nun aber heißt der, welcher Izates für das Judentum gewinnt, Ananias, somit gerade so, wie der, welcher Paulus tauft! Muss also in dem Ananias der Paulus-Sage ein *Enkidu* erkannt werden, so wäre der Ananias der Izates-Geschichte auch ein *Enkidu*. Aber mehr. In der Jesus-Sage soll auch Lazarus-*El'azar* ein *Enkidu* sein, ebenso wie der Hohepriester Eleasar-*Ela'zar* in der Sage von Josua I. Nun aber heißt derjenige, der den Izates zur Beschneidung veranlasst, der also eigentlich auch als ein *Enkidu* gelten müsste, *Eleas(z)ar*, und das ist, mit der griechischen Wiedergabe Lazaros, der Name für Jesu Freund, seinen *Enkidu* (o. S. 38 f.). Hieraus und aus Zugehörigem, das in Anhang II vorgebracht ist, möchten wir schliessen, dass wir in Ananias und Eleas(z)ar in der Izates-Geschichte zwei *Enkidu*s zu sehen haben. Ueber deren vielleicht ursprüngliches Verhältnis zu einander o. S. 42.

1) Eb., S. 216. 2) Eb., S. 589 f. 3) Eb., S. 819 f.
4) Band I, S. 126; S. 406 f; S. 580 f.
5) Band I, S. 133; S. 226; S. 439 und S. 476.

Anhang IV.

Gilgamesch im finsteren Berge, Paulus im finsteren Kerker zu Philippi, Jesus im Grabe — *Gilgameschs* Austritt aus dem finstern Berge ans Tageslicht, Pauli Befreiung aus dem Kerker nach Tagesanbruch, Jesu Auferstehung nach Tagesanbruch.

In Band I (vergl. o. S. 22) stellten wir fest, dass in dem Aufbau aller vier Evangelien auf eine unvollständige *Gilgamesch*-Sage, mit der Auferstehung des Lazarus, des Freundes Jesu, am Schluß (entstanden aus der Zitierung des Geistes von *Gilgameschs* Freund *Enkidu* am Schluß des *Gilgamesch*-Epos), als Ergänzung ein zweites Stück einer *Gilgamesch*-Sage folgt. Zu dieser zweiten Reihe von Episoden gehört das letzte Abendmahl, ein Widerhall von Xisuthros' Opfer (und Opfermahl?) auf dem Sintflut-Berge, und die Szene im Garten Gethsemane oder auf dem Ölberge, als ein Widerhall von den Vorgängen auf dem Sintflut-Berge vor Xisuthros' Entrückung[1]). Auf die Sintflut-Geschichte folgt in dem Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen eine „*Chumbaba*-Episode", und, scheinbar ganz dem entsprechend, schließt sich an die beiden genannten Stücke Jesu Gefangennahme mit dem Judas-Verrat als eine *Chumbaba*-Geschichte an, eine Geschichte, wozu vermutlich auch noch Jesus am Kreuz gehört[2]). Es folgt Jesu Tod und Grablegung, Jesus im Grabe, Jesu Auferstehung, als etwas, was auf den ersten Blick nichts mit einer *Gilgamesch*-Sage gemein zu haben scheint. Dasselbe scheint von den Selbstoffenbarungen

1) Band I, S. 892 ff.

2) Eb., S. 903 ff. und u. Band II, unter „Polykrates".

des Auferstandenen bei den drei ersten Evangelisten und bei Johannes bis einschließlich Kap. 20 gelten zu müssen. Anders steht es aber mit der Erscheinung Jesu vor den 7 Jüngern am galiläischen Meere nach Joh. 21. Denn diese ist offenbar einfach eine Parallele dazu, daß Jesus nach Matth. 14,22 ff.; Mark. 6,45 ff.; Joh. 6,15 ff., nachdem sich seine Jünger von ihm am galiläischen Meere getrennt haben, ihnen dann wieder, von ihnen zuerst nicht erkannt, erscheint, und sie nun mit ihm zusammen am anderen Ufer landen[1]). Da Jesus bis zu der Trennung von seinen Jüngern ein *Gilgamesch* ist, aber, als er sich ihnen auf dem Meere zeigt, ein Xisuthros an seinem Gestade, der sich dem *Gilgamesch* zeigt, so steckt in dieser merkwürdigen Jesus-Geschichte, wie auch immer zustande gekommen, eine Verwandlung des *Gilgamesch* in einen Xisuthros und eine gleichzeitige Verwandlung anderer Personen bezw. einer anderen Person in einen *Gilgamesch* (s. o. S. 20f.). Und anscheinend, um ein der Ursage entsprechendes Neu-Zusammentreffen eines — nunmehrigen — *Gilgamesch* mit einem — nunmehrigen — Xisuthros zu ermöglichen, anscheinend deshalb muss sich Jesus vorher — gegen das *Gilgamesch*-Epos — am Ufer von seinen über das Meer fahrenden Jüngern getrennt haben! Zu dieser Geschichte bei den drei Evangelisten ist nun Joh. 21,1 ff. eine Parallele. Und aus dem Jesus, der sich als ein noch Lebender an dem einen Ufer von den Jüngern getrennt hat, ist hier der nach seinem Tode und seiner Auferstehung nicht mehr bei seinen Jüngern weilende Jesus geworden; aus dem aber, der am anderen Ufer des galiläischen Meeres mit ihnen wieder als ein Xisuthros zusammenkommt, ein Jesus, der nach seinem Tode und nach seiner Auferstehung seinen Jüngern am Ufer desselben galiläischen Meeres erscheint! Dieser auferstandene Jesus

1) Band I, S. 999 ff. Vgl. o. S. 2. Da die Geschichte in Matth. 14 und Mark. 6 sich nicht bei Lukas findet, wohl aber bei Johannes, so könnte man die Parallele dazu in Joh. 21 einem Lukas-Evangelium zuweisen wollen. Aber nötig wäre eine solche Zuweisung keineswegs. Andererseits scheint sie nicht zu einem Johannes-Evangelium zu gehören. S. HEITMÜLLER in *Schriften des neuen Testaments*[1], II, [III], S. 310 f.

in Joh. 21 ist somit der selige vergöttlichte Xisuthros, der an seinem Seligen-Gestade dem *Gilgamesch* begegnet!

Nach dem eben Gesagten befinden sich demnach die Vorgänge von Jesu Tod an bis zu Jesu Auferstehung und ersten Erscheinungen des Auferstandenen zwischen einer „*Chumbaba*-Episode“ und einer Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode.

Dazwischen könnte man also suchen: Gegenstücke zu der *Ischtar-Gilgamesch-* und Stier-Episode, zu dem Tode *Enkidus* und zu *Gilgameschs* Reise zu Xisuthros hin. Nun ist aber die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode in der ersten Folge von *Gilgamesch*-Episoden der Jesus-Sage vertreten durch die Tadelrede Johannes des Täufers an Herodes Antipas[1]), in der zweiten durch Jesus vor dem hohen Rat[2]) nach seiner Gefangennahme. Ferner entspricht die Bitte der Herodias-Tochter an ihren Stiefvater um das Haupt Johannes des Täufers als Folge der Tadelrede in der ersten Folge doch wohl einer Bitte der Rache heischenden *Ischtar* an ihren Vater *Anu* um einen Himmels-Stier oder den Himmels-Stier, ist also wohl ein Stück der Stier-Episode des Epos[3]). — Der Schauplatz, auf dem sich die Heilung der dämonischen Tochter der Syrophoenicierin in der ersten Folge abspielt, — Phoenicien —, musste es ferner nahelegen, in deren Mutter wenigstens auch die Göttin Siduri wiederzuerkennen[4]), welche *Gilgamesch* auf seiner Reise zu Xisuthros vermutlich in Phoenicien trifft. Und irgendwie dürfte auch die Begegnung mit der Syrophoenicierin im Zusammenhang mit der *Siduri*-Episode stehn. Allein, da nach S. 10 o. in der Paulus-Sage die Göttin *Siduri* durch die Lydia in Philippi vertreten ist, Paulus aber in demselben Philippi ein Mädchen mit einem prophetischen Geiste heilt[5]), so dürfte, falls die Syrophoenicierin irgendwelche Beziehungen zu der *Siduri* hat, ihre Tochter mit dem Mädchen in Philippi zu identifizieren sein (o. S. 17). Da dieses aber nichts mit der Lydia,

1) Band I, S. 851 f.

2) Eb., S. 910 ff. und u. unter „Die Geliebten der *Ischtar*“.

3) Band I, S. 853 f. und o. S. 37 f.

4) Eb., S. 868 ff. und S. 889 ff.

5) Ap. 16,16 ff.

einer *Siduri,* gemein hat, so scheint auch die Syrophoenicierin doch keine *Siduri* darzustellen. Wenn dann Paulus, als er nach Philippi kommt, bei der Lydia einkehrt[1]) und nun die Begegnung mit dem „prophetisch" veranlagten Mädchen hat, Jesus aber, als ihn die Mutter des dämonischen Mädchens aufsucht, in irgend einem Hause Station gemacht hat[2]), so könnte die *Siduri* in diesem Hause gesucht werden, sodass sie selbst also in der Sage nicht in die Erscheinung träte! Übrigens spricht die Stelle der phoenicischen Episode (obwohl vor der Speisung mit 7 Broten, = der Darbietung von 7 Broten in der Xisuthros-Episode) dafür, daß sie jedenfalls auch zur Xisuthros-Episode gehört und dann eine Variante zu der Heilung des dämonischen Knaben ist[3]). — Der Besuch *Gilgamesch*s bei Xisuthros ist in der ersten Folge vor allem vertreten durch die Landung am Ufer des galiläischen Meeres[4]), durch die Speisung der 4000 Mann[5]), die Heilung des dämonischen Sohnes[6]) und die Stater-Episode[7]), in der zweiten Folge durch Johannes 21[8]). — Endlich entspricht, um das erst jetzt zu sagen, Lazarus' Tod und möglicherweise dazu noch Johannes des Täufers Tod in der ersten Folge dem Tode *Enkidu*s[9]).

Wir vermissen somit jetzt in beiden Reihen, und zwar in der zweiten Reihe zwischen dem Tode Jesu und der Begegnung der Jünger mit dem auferstandenen Jesus in Joh. 21 (s. o. S. 49 f.) so gut wie die ganze Reise *Gilgamesch*s zu Xisuthros hin nach *Enkidu*s Tod bis zu seiner Seefahrt. Von dieser Reise ist jedoch in der Paulus-Sage, einer näheren Verwandten der Jesus-Sage, ein bedeutsamer Teil — *Gilgamesch* im finsteren Bergtor, sein Austritt aus dem finsteren Berge, *Gilgamesch* zu und bei *Siduri* — in der Philippi-Episode vertreten (o. S. 10 f.). Und gerade hierzu stellt sich nun aus der Jesus-Sage als eine deutliche Parallele gerade etwas, das an entsprechender Stelle, zwischen Jesu

1) Ap. 16,15. 2) Mark. 7,24. 3) Band I, S. 889 ff.
4) Eb., S. 864 f. 5) Eb., S. 870 ff. 6) Eb., S. 889 ff.
7) Eb., S. 888 f. 8) Eb., S. 999 ff. und o. S. 49 f.
9) Band I, S. 856 f.; 972 ff. und o. S. 38.

Tod und dem in Joh. 21 Erzählten — *Gilgamesch* bei Xisuthros —, steht, nämlich Jesus im Grabe, Jesu Auferstehung und Nachfolgendes! Hier die Parallel-Tabelle, die das zeigt und zugleich die Parallelität einer Petrus-Sage[1]) mit den von uns zusammengestellten Stücken der zwei anderen Sagen feststellt:

Paulus in Philippi nachts im finsteren Gefängnis (im Hebräischen auch = *bor*); dann werden die Gefängnistüren und seine Fesseln durch ein Wunder (ein Erdbeben) geöffnet bezw. gelöst, er [steht auf und] wird nach Tagesanbruch aus dem Gefängnis herausgeführt.	Petrus zur Passah-Zeit nachts im finsteren Gefängnis (im Hebräischen auch = *bor*), von Soldaten bewacht; dann werden seine Fesseln durch ein Wunder (einen Engel) gelöst, er [steht auf und] wird durch diesen Engel aus dem Gefängnis herausgeführt, wobei sich die eiserne Tür des Gefängnisses von selbst vor ihnen öffnet. Danach verschwindet der Engel.	Jesus zur Passah-Zeit nachts im finsteren Grabe (im Hebräischen auch = *bor*), von Soldaten bewacht; in der Frühe ein Erdbeben, und ein Engel wälzt den Stein von der Tür des Grabes (Matthäus), [wonach Jesus aufsteht u. aus dem Grabe herauskommt].
Paulus geht alsbald nach seiner Herausführung aus dem Gefängnis in das Haus einer Frau, der Lydia [wo die Brüder versammelt sind]. Danach geht er davon.	Petrus geht alsbald nach seiner Herausführung aus dem Gefängnis zum Hause einer Frau, der Maria, der Mutter des Johannes Markus, wo viele Gläubige versammelt sind; klopft an die verschlossene Tür. Ein Mädchen, namens Rhode, kommt aus dem Innern des Hauses zu der Tür, erkennt Petrus an seiner Stimme, macht ihm aber in ihrer Freude nicht alsbald auf, sondern meldet sofort den	Jesus erscheint alsbald nach seiner Auferstehung und, nachdem er das Grab verlassen hat, der Maria Magdalena (Johannes), oder dieser und einer zweiten Frau, der anderen Maria (Matthäus; vgl. Lukas) oder auch zwei Jüngern (Lukas). Maria Magdalena oder sie und die andere Maria oder diese zwei und eine mit Namen genannte dritte Frau, dazu noch andere (Johannes, Matthäus, Lukas), melden

1) Apostelg. 12,3 ff.

	Gläubigen, daß Petrus [wieder da ist und] vor der Tür steht; diese glauben es jedoch nicht, sondern meinen, es sei der Engel des Petrus, den sie gesehn. Danach wird Petrus von ihnen erkannt [und in das Haus eingelassen] und geht dann davon.	den Jüngern Jesu Auferstehung, aber diese glauben nicht daran (Lukas). Danach erscheint Jesus den versammelten Jüngern bei verschlossenen Türen (Johannes; vgl. Lukas); diese meinen zuerst, daß es ein Geist sei (Lukas), erkennen aber dann, daß er es ist, und danach verschwindet er (Lukas; vgl. Johannes).

Auf Grund dieser Tabelle muß ich demnach den Schluß für notwendig halten: Wie die Philippi-Episode im Leben Pauli, so ist auch die Geschichte von Jesus im Grabe, seiner Auferstehung aus dem Grabe in einem Garten und seiner Erscheinung zunächst vor einer Frau oder Frauen ein Abbild von *Gilgamesch* im finsteren Berge, seinem Heraustreten daraus ans Tageslicht, seinem Eintritt in den Göttergarten hinein und seinem Zusammentreffen mit *Siduri*. Aus dem Verweilen im finsteren Berge wäre somit entweder ein Verweilen einerseits im Kerker und andererseits im Grabe geworden; oder zunächst nur das eine von beidem, woraus sich dann das andere entwickelt hätte, also vermutlich aus dem Kerker weiter das Grab. Hierzu ist JENSEN in der *Orientalistischen Literaturzeitung* 1924, Sp. 573 ff. zu vergleichen, wo nach dem Vorgange von ZIMMERN in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LXXVI, S. 36 ff.[1]) von möglichen Beziehungen zwischen *Bel*, dem babylonischen Gotte, im Kerker und seiner Herausführung daraus und Jesus im Grabe und seiner Auferstehung die Rede ist. Dazu, daß beides in die gleiche Zeit des Jahres fällt, vgl. auch die oben verwertete Petrus-Sage; denn Petrus wird in den Tagen der ungesäuerten Brote (während des Passah-Festes) eingekerkert, also zu derselben Zeit, zu der Jesus im Grabe liegt.

1) Auf Grund von *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Nr. 143 und 219.

Unsere Analyse der Jesus-Sage bestätigt also völlig die einer Episode der Paulus-Sage und damit die Analyse der Paulus-Sage überhaupt. Daß auch diese dabei ebenso wieder unsere, übrigens im wesentlichen absolut gesicherte Analyse der Jesus-Sage als richtig erweist, und einwandfrei feststellt, wie sich die Sage von Jesu Auferstehung und Zugehörigem herausgebildet hat, kann nicht dankbar genug begrüßt werden.

Neues zur *Gilgamesch-* und zur Sintflut-Sage: neue Texte, Übersetzungen, Namen.

Seit dem Erscheinen des ersten Bandes dieses Werkes im Jahre 1906 sind eine ganze Reihe von Texten veröffentlicht, welche das bis dahin von dem *Gilgamesch*-Epos Bekannte wesentlich vervollständigen, vor allem die 2te und 3te Tafel einer altbabylonischen Rezension etwa aus der Zeit um 2000 vor Chr., veröffentlicht (Tafel II) von STEPHEN LANGDON in den *Publications of the Babylonian Section* der *University of Pennsylvania,* Vol. X, Nr. 3, und (Tafel II und III) von MORRIS JASTROW in der *Yale Oriental Series, Researches,* Vol. IV, Part. III. Dazu kommen ein größeres Bruchstück der 6ten Tafel der „ninivitischen" Rezension[2]), aus Assur, veröff. in den *Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts* als Nr. 115, und Bruchstücke aus Boghazköi, in Kleinasien, in akkadischer (assyrisch-babylonischer), „hittischer" und „churritischer" Sprache, veröffentlicht in *Keilschrifturkunden aus Boghazköi,* IV, Nr. 12; VIII, Nr. 48 ff.; XVII, Nr. 1 (?), und *Keilschrifttexte aus Boghazköi,* VI, Nr. 1 und 30 ff.

Auf der sog. Pennsylvania-Tafel, einer 2ten Tafel des Epos, wird in Kol. III erzählt, daß das Freudenmädchen nach dem Verkehr mit *Enkidu,* d. i. *„Eabani"* (s. u. S. 58), „ein Kleid auszieht, ihm eines anzieht und ein zweites sich selbst", ihm dann Brot (Speise) zum Essen und Rauschtrank (Bier) zum Trinken vorsetzt, und daß *Enkidu* Brot bis zur Sättigung ißt und offenbar sich mit dem ihm ungewohnten Rauschtrank so stark anfreundet, daß er lustig wird. Dann salbt er sich mit Öl und wird, doch wohl: wie ein M e n s c h,

2) Band I, S. 2 ff.

zieht ein Kleid an und wird, doch wohl: wie ein M a n n. Danach nimmt er seine Waffe und schützt die Hirten vor Löwen und Wölfen[1]. — Dieselbe Pennsylvania-Tafel zeigt in Kol. I, Z. 27 ff., daß *Gilgamesch* im Anfang des Epos in seinem zweiten Traum, statt von einem Menschen, von einem B e i l träumt, das aber seine Mutter in ihrer Wiedergabe des Traumes als einen Menschen bezeichnet. — Dieselbe Tafel ergänzt in Kol. V f. eine wichtige andere Episode in erfreulicher Weise. Als *Enkidu* nach Erech hineinkommt, ist der Göttin *Ischchara* eine (oder: die?) Schlafstätte „hingeworfen". *Enkidu* versperrt, als er mit *Gilgamesch* zusammentrifft, diesem das Tor, doch wohl zur Schlafstätte der *Ischchara*, und hindert ihn am Hineingehn. Nun ringen die beiden mit einander, daß die Wände erzittern. Da beugt sich (?) *Gilgamesch*, „seinen Fuß auf dem Boden[2]", und nun besänftigt sich „sein" Zorn und „seine" Brust gibt nach[3], und *Enkidu* erkennt in *Gilgamesch* den König und den Überlegenen an.

Auf der Yale-Tafel, der 3ten Tafel der altbabylonischen Rezension, ist dann ausführlich von den Vorbereitungen für den Zug gegen *Chuwawa*, den *Chu(m)baba* der ninivitischen Rezension, die Rede. Das große Ziel ist die Fällung der hohen Zeder, dessen Hüter *Chuwawa* ist; wohl d a f ü r werden also gewaltige Äxte gegossen.

Hittitische Texte aus Boghazköi erzählen dann von dem Kampfe gegen *Chuwawa*, der zu der Fällung der Zeder[4] und Tötung *Chuwawa*s — in dieser Folge? — führt.

Neue Texte aus Boghazköi bringen auch allerlei wichtige Erzänzungen zum Kampf mit dem Himmels-Stier. In einem akkadischen Fragment bittet die Göttin *Ischtar* ihren Vater *Anu* wohl, ihr einen Jungstier von 6 Monaten zu g e b e n *(idna[nni])*[5], ebenso wie wohl, nach ALB. SCHOTT, in der ninivitischen Rezension *(binamma* = „g i b mir und"*)*. Nach demselben Text (Z. 25) ist es, meiner einstigen Ver-

1) Zu *barbaru* = „Wolf" s. Band I, S. 67 Anm. 1 und S. 720 (1906).
2) = *ina qaqqari schepschu*. 3) = *inich*, für *ini'*.
4) KBo VI. Nr. 32,6. 5) KUB IV Nr. 12, Rev., 16 (S. 12).

mutung entsprechend, in der Tat eine Hungersnot, also von 7 Jahren, die das Auftreten des Stiers herbeiführen wird, und somit herbeiführt. Und nach einem hittitischen Text aus Boghazköi träumt *Enkidu* nach der Tötung des Himmels-Stiers von einer Götter-Beratung, einer Beratung zwischen dem Götterherrn *Enlil,* dem Gotte der Weisheit *Ea (A-u)* und dem Sonnengotte, in der *Enlil* erklärt, weil die beiden Freunde den Himmels-Stier und *Chuwawa* getötet hätten, solle *Enkidu* sterben, nicht [aber *Gilgamesch*][1]). Hier werden also diese beiden Tötungen genau so miteinander zusammen als Freveltaten bezeichnet, wie im Segen Jakobs die entsprechende[2]) Tötung eines Mannes und Lähmung eines Stiers.

Die weiteren durch Boghazköi-Fragmente gelieferten Ergänzungen scheinen vorderhand von keinem Belang für unsere Untersuchungen zu sein.

Für die babylonische Sintflut-Sage kommt für uns in Betracht der von POEBEL in *University of Pennsylvania, Publications of the Babylonian* Section, V als Nr. 1 veröffentlichte altbabylonische Text, dem zufolge (Kol. VI, 12) der babylonische Sintflut-Held nach der Sintflut zu *kur bal kur Tilmuna*[3]) hin entrückt wird. Ob damit gesagt werden soll, daß er nach *Tilmun* oder etwa nach einem Lande jenseits von *Tilmun* entrückt wird, lässt sich aber kaum mit Sicherheit entscheiden. S. zu der Stelle POEBEL a. a. O., IV, Nr. 1, S. 16; 20; 61 ff.

Naturgemäß sind seit meiner Bearbeitung des Epos in der *Keilinschriftlichen Bibliothek,* VI, und meiner ausführlichen Inhaltsangabe o. in Band I dieses Werks auch schon vor Erscheinen der oben S. 55 gen. neuen Texte in wichtigeren und weniger wichtigen Punkten sowohl hinsichtlich der Anordnung der Fragmente als auch in der Übersetzung viele Verbesserungen erzielt worden. Eine neue genaue Übersetzung der bis 1911 bekannten Texte mit wichtigen neuen Anordnungen der Fragmente lieferte UNGNAD in UNGNAD und GRESS-

1) KBo. VI, Nr. 31,9 ff. 2) Band I, S. 259 f.

3) Zu dieser Lesung auch KUB, IV, Nr. 97, 11a und b.

MANN, *Das Gilgamesch-Epos.* 1921 erschien ebenfalls von UNGNAD eine etwas freiere Übersetzung des Epos in dessen *Religion der Babylonier und Assyrer,* S. 68 ff.; und in seiner Broschüre *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, 1923, hat er auch die o. gen. neuen altbabylonischen Texte und die neuen aus Boghazköi durch genaue Übersetzungen weiteren Kreisen erschlossen.

Wir wissen jetzt, daß der Freund *Gilgamesch*s nicht, wie man ihn früher nannte, *Eabani* hieß, sondern *Enkidu,* oder in jüngerer Form *Engidu,* daß also die Schriftgruppen für ihn statt eines akkadischen (assyrisch-babylonischen) einen sumerischen Namen in sich bergen. Und weiter steht jetzt (wie die phonetische Schreibung in einem hittitischen Texte zeigt) fest, daß der Schiffer des Xisuthros-*Utanapischtim,* welcher *Gilgamesch* zu diesem hinfährt, statt etwa den semitischen Namen *(W)arad-* oder *Am(w)el-Ea*, den sumerischen Namen *Ur-Schanabi*[1]) trägt. Außerdem ist noch zu erwähnen, daß der Götterherr, von dem man früher glaubte, daß er *Bel* hieße, vielmehr *Enlil*, oder in jüngerer Aussprache *Ellil,* zu nennen ist.

---

1) KUB, VIII, Nr. 50, Rev. 13 und 19.

Zu den Entwicklungen der *Gilgamesch*-Sage in Israel. Ergänzungen, Besiegelungen, Nachbesserungen.

Die Fronherrschaft *Gilgameschs*.

Zu der Fronherrschaft *Gilgameschs* im Anfang seiner Sage fanden wir ein Gegenstück im Anfang der Moses-Sage, ohne daß aber der *Gilgamesch* Moses darin noch als Fronherr erkennbar ist[1]): der Pharao als Fronherrscher, der Landesherr auch des *Gilgamesch* Moses, ist nämlich nach u. S. 87 ein Gott *Enlil*. Dagegen zeigt sich der *Gilgamesch* Jerobeam I von Israel, insofern er zuerst ein Aufseher über die Fröner von seinen Volksgenossen ist, bis ihn der Prophet Ahia zum künftigen König erklärt und er nach Ägypten flieht, noch deutlich als der Fronherrscher *Gilgamesch*[2]), unter Salomo, als einem Gotte *Enlil* (u. S. 87). Jetzt hat er eine Parallele gefunden in Paulus, der im Anfang seiner Sage gegen die Christen wütet, bis er von Ananias getauft wird und nun nach Arabien geht (o. S. 18 und 1). Und in der Paulus-Sage zeigen sich noch besser als in der Jerobeam-Sage die Zusammenhänge der *Gilgamesch*-Sage erhalten: *Gilgamesch* übt eine schwer lastende Herrschaft aus; er träumt von *Enkidu*, der dieser Herrschaft ein Ende bereiten soll, und kommt dann mit ihm zusammen. Und Paulus wütet gegen die Christen, erlebt die Erscheinung von Damaskus, bei der ihm deshalb Vorhaltungen gemacht werden, dann die Vision von Ananias, seinem *Enkidu*, kommt mit ihm zusammen und geht dann nach Arabien. S. u. S. 61.

---

1) Band I, S. 125 f.

2) Eb., S. 209 f.

Enkidu als ein Wildling.

Enkidu wird nach seiner Erschaffung gedacht als ein Mann mit langem Haupthaar, am ganzen Leibe behaart und offenbar mit Fellen bekleidet. Seine Nahrung besteht in Gras und Kraut, sein Getränk ist Wasser. Von dieser Wesensart des *Enkidu* haben die biblischen *Gilgamesch*-Sagen noch deutliche Spuren erhalten, zunächst in dem haarigen Esau, Jakob-*Gilgamesch*s *Enkidu,* der aber als Jäger zugleich den Jäger des *Gilgamesch*-Epos darstellt[1]), neben Joseph, nur einem *Enkidu*[2]). Ein solcher *Enkidu* ist weiter der Nasiräer Samuel, mit ungeschorenem Haupthaar, neben Saul-*Gilgamesch*[3]); weiter Elias, der Behaarte oder mit einem Fell (Haaren) Bekleidete, der im Anfang seiner Sage von dem lebt, was ihm Raben zutragen, neben Elisa-*Gilgamesch*[4]); ferner der Nasiräer Johannes, der im Anfang seiner Sage von Heuschrecken und wildem Honig lebt, neben Jesus-*Gilgamesch*[5]); usw.

Merkwürdigerweise ist der *Enkidu* in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen oftmals ein Prophet, auch ein Priester, bezw. Oberpriester geworden: Samuel, Nathan[6]), Elias, Johannes; Aaron[7]), Eleasar I.[8]); u. a. Mit einem Priester hat nun *Enkidu* rein garnichts gemein; schon eher mit einem Propheten, nämlich in seinem Äußeren. Und man darf deshalb immerhin vermuten, daß die äußere, in der israelitischen Sage ja noch festgehaltene Erscheinung *Enkidu*s ihn zu einem israelitischen Derwisch, einem Propheten, gemacht hat.

---

1) Band I, S. 235 f. und S. 226 f.
2) Eb., S. 261 ff.
3) Eb., S. 406 ff.
4) Eb., S. 579.
5) Eb., S. 811 f.
6) Band I, S. 497 f.
7) Eb., S. 126; 127; 129 usw.
8) Eb., S. 177 f.; 976 ff.

In der griechischen Sage aus Israel ist von dem einstigen *Enkidu* wohl noch etwas übrig geblieben in dem nackten, vom Meerwasser beschmutzten Odysseus der Phäaken-Episode[1]), wohl in einer „Freudenmädchen-Episode". Sonst aber hat sie den *Enkidu*-Charakter ganz eingebüßt. Und der Nasiräer und Prophet Samuel ist in der griechischen Sage völlig abgebaut worden, indem der zu dem alten Könige Nestor geworden ist[2]), freilich einem, der wohl als ein weiser, beredter Ratgeber noch an sein Vorbild erinnern darf. — In der germanischen, über die griechische entlehnten Sage lebt der *Enkidu* der Jakob-Sage, aber mit dem Jakob identifiziert, noch als ein erkennbarer *Enkidu* weiter in dem mit Bocksfellen und bunten Tierpelzen bekleideten Gram-Jakob in einer „Freudenmädchen-Episode"[3]).

Im indischen *Ramajana* ist von dem ursprünglichen *Enkidu* noch etwas erhalten geblieben in der Figur des heiligen Einsiedlers *Rschjaschr(i)nga,* der jedenfalls dem Elias sehr nahe steht[4]).

Über sonstige *Enkidus*, in nicht-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, in einem späteren Band; dabei dann auch über die Legenden bei CHARLES ALLYN WILLIAMS, *Oriental Affinities of the Legend of the hairy Anchorite.* (*University of Illinois Studies* 1925 f.)

Die Träume *Gilgameschs* von *Enkidu.*

In Band I konnten wir die zwei zusammen erzählten Träume *Gilgameschs* von seinem Ringkampf mit *Enkidu* in der Jakob- und der Moses-Sage nachweisen, in jener Sage in dem nächtlichen Ringkampf Jakobs mit Gott[5]), in der anderen in dem (nächtlichen?!) Angriff Gottes auf Moses am

1) Band II, unter „Odyssee". 2) Eb., unter „Odyssee".
3) Band II, unter „Vor-Hamlet". 4) Eb., unter *„Ramajana"*
5) Eb., S. 233 f.

Rastorte[1]). Deutlichere Abbilder dieser Träume konnten innerhalb alt-israelitischer *Gilgamesch*-Sagen nicht festgestellt werden. Und die griechischen Sagen greifen hier nicht mit Ergänzungen ein, auch die anderen aus israelitischen Sagen abgeleiteten nicht. — Oben S. 8 f. und 18 haben wir aber nunmehr in der Paulus-Sage einen fast für unmöglich zu haltenden so deutlichen Reflex von den zwei zusammen erzählten Träumen *Gilgameschs* in Paulus' Vision vor Damaskus und einer zweiten in Damaskus festgestellt, daß er allein und für sich ausreicht, um die *Gilgamesch*-Sage in der Paulus-Sage nachzuweisen: Der erste Traum *Gilgameschs*, offenbar von einem Meteor-Fall, von einem Meteor, das auf *Enkidu* gedeutet wird, erscheint in der Paulus-*Gilgamesch*-Sage an der gehörigen Stelle als ein die Sonne überstrahlendes und Paulus umleuchtendes Licht; und der zweite Traum, von einem, ebenfalls auf *Enkidu* gedeuteten, Beil (Manne), als eine unmittelbar danach erzählte Vision des Paulus von einem Manne, in welchem wir seinen *Enkidu* erkennen müssen (vgl. o. S. 36 ff.). Zu dieser Saulus-Paulus-Sage vgl. nun gerade die Saul-Sage 1 Sam. 9,15 ff, und dazu Band I, S. 406 f.! S. o. S. 28!

Die „Freudenmädchen-Episode".

Die Freudenmädchen-Episode des *Gilgamesch*-Epos zeigt sich innerhalb der israelitischen Überlieferung besonders deutlich in der Isaak[2])-, der Jakob[3])-, der Moses-Sage[4]) und auch der Elias-Sage[5]): dreimal eine Brunnen-Episode, in der das „Freudenmädchen" zum Brunnen kommt und dort ihren späteren Gatten oder einen Vertreter für ihn trifft; und Elias am Bache Krith, der danach bei der Witwe von Sarepta wohnt. Doch gibt es Sagen, die von älteren

1) Band I, S. 134. 2) Band I, S. 346 ff. 3) Eb., S. 225 ff.
4) Eb., S. 126. 5) Eb., S. 579 ff.

oder Neben-Formen einiger dieser israelitischen Sagen abgeleitet sind, in denen die babylonische Vorlage noch deutlicher zum Vorschein kommt: Die dänische Sage von Gram in der Vor-Hamlet-Sage ist ohne Frage eine griechische Jakob-Sage. In ihr finden wir aber (vgl. o. S. 61) die Freudenmädchen-Episode in dieser Gestalt: Der mit Bocksfellen und bunten Tierpelzen bekleidete Gram-Jakob begegnet der danach von ihm geheirateten Königstochter Gro, wie sie mit ihren Mägden zum Baden reitet[1]). Hier ist also noch deutlich der haarige und vermutlich mit Fellen bekleidete *Enkidu* erhalten, der das Freudenmädchen an der Tränke trifft, dessen Liebe er dann genießt. Mit höchster Wahrscheinlichkeit ist ferner die Nausicaa-Episode im Phäaken-Abenteuer der Odyssee auch eine solche Freudenmädchen-Episode; Odyssee II, wozu sie gehört, ist indes wieder eine Jakob-Sage. — In der Nausicaa-Episode aber trifft (s. o. S. 61) die Königstochter Nausicaa, die mit ihren Mägden am Flusse gewaschen hat, den nackten vom Meerwasser beschmutzten Odysseus[2]). — Und eine Jakob-Sage ist auch die indische *Ramajana*-Sage. Und an ihrer Spitze steht die Episode mit dem welt- und menschenfremden *Rschjaschr(i)nga* (s. o. S. 61) und den Hetären, die ihn in seiner Einsiedelei besuchen und mit ihren Reizen umstricken[3]). Diese Episode aber hat man längst als eine fraglose Freudenmädchen-Episode freigegeben! Diese selbe Episode mit Vor- und Nach-Geschichte hat andererseits eine deutliche nähere Verwandtschaft mit der Elias-Sage, mit der Episode nämlich, in der wir in Band I, S. 579 ff. eine Freudenmädchen-Episode erkannten und deren Vor- und Nach-Geschichte.!

In Band I, S. 229; S. 385 f.; S. 580; S. 945 ff. und S. 979 ff. haben wir in der siebentägigen, natürlich mit einem Gastmahl verbundenen Hochzeitsfeier Jakobs mit der Rahel, der Simsons mit der Thimniterin, dem Wohnen des Elias bei der ihn speisenden Witwe von Sarepta, weiter aber auch in dem Hochzeitsmahl zu Kana und dem Gast-

1) Band II, unter „Vor-Hamlet“. 2) Band II, unter „Odyssee“.
3) Eb., unter *„Ramajana“*.

mahl bei Maria und Martha eine Entwicklung aus der Episode mit dem siebentägigen Verkehr *Enkidus* mit dem Freudenmädchen erkannt. Wie sehr wir damit im Rechte waren, konnten auch schon Odyssee und *Ramajana*-Sage zeigen: In der Odyssee ist scheint's die Freudenmädchen-Episode erhalten auch in der Nausicaa-Episode, in welcher Nausicaa als das Freudenmädchen dem Odysseus als einem *Enkidu* ein Mahl vorsetzen lässt[1]). Im *Ramajana* aber wird *Rschjaschr(i)nga* als ein *Enkidu* von Hetären als Repräsentantinnen des Freudenmädchens mit Süßigkeiten bewirtet[2]). Und nun kommt auch noch die Originalsage selbst zum Wort und legt für meine Kombination ein bestätigendes Zeugnis ab: In dem neuen Pennsylvania-Text (o. S. 55) heißt es, daß das Freudenmädchen nach dem siebentägigen Verkehr mit *Enkidu* ihm ein Mahl vorsetzt, dabei das erste menschliche Mahl, das er genießt. Wie weit sich die Freudenmädchen-Episode sonst noch, vor allem in Märchen und Legenden, auswirkt, können wir hier noch nicht untersuchen. Darüber und dann auch über die Legenden in CHARLES ALLYN WILLIAMS' *Oriental Affinities of the Legend of the hairy Anchorite* (s. o. S. 61) in einem nachfolgenden Band.

Zum Ersatz *Enkidus* durch den *Gilgamesch* in „Freudenmädchen-Episoden" von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen s. o. S. 20 und Band I, S. 979 ff.

Gilgameschs und *Enkidus* Ringkampf vor der Schlafstätte der *Ischchara*.

In Band I, S. 225 ff. stellten wir fest, daß Rahel, eine von zwei Schwestern, die am Brunnen bei Haran von Jakob-*Gilgamesch* getroffen und später von ihm geheiratet wird, ein

1) Band II, unter „Odyssee". 2) Eb., unter „*Ramajana*".

Freudenmädchen des Epos ist, das *Enkidu* an der Tränke in der Steppe trifft, und dessen Liebe er dann genießt. Eben dieses Freudenmädchen kehrt wieder in der an einem Brunnen getroffenen Rebekka, der Gattin Isaak-*Gilgameschs*[1]); in der Zippora, Moses-*Gilgameschs* Gattin, die er an einem Brunnen trifft[2]); in je einer der je zwei Schwestern, die Simson-*Gilgamesch*[3]), die David-*Gilgamesch* heiratet[4]); in einer der zwei mit Jesus-*Gilgamesch* befreundeten Schwestern Maria und Martha[5]). Da nun die von David geheiratete eine von den zwei Schwestern, Michal, ihm genommen und nach einem Kampfe wiedergegeben wird, in dem wir einen *Chumbaba*-Kampf erkennen mußten, und der nach unserer Vermutung mit einer Zurückführung einer Göttin *Irnini-Ischtar* abschloß (s. unten S. 92 ff.), so mußten wir weiter in der Michal eine *Ischtar* sehen und somit in deren Schwester Merab ein Freudenmädchen des Epos[6]). Ist weiter Rahel ebenso ein Freudenmädchen, so müssen wir in der Lea eine *Ischtar* erkennen. Und da nun Abraham-*Gilgamesch* auch zwei Frauen hat, eine Hauptfrau Sara und deren Magd Hagar, Sara „Fürstin" bedeutet, das Freudenmädchen eine Dienerin der Herrin und Königin *Ischtar* ist, und auch Sara dem Abraham genommen und wieder zurückgegeben wird, so mußten wir auch in Sara und Hagar eine *Ischtar* neben einem Freudenmädchen als Gattinnen erkennen[7]). Nun hören wir wohl in einer Reihe von Fällen ausführlich davon, wie der israelitische *Gilgamesch* sein Freudenmädchen gewinnt, aber nur wenig darüber, wie er zu seiner *Ischtar* kommt: Die David-Sage berichtet, daß der *Gilgamesch* seine Gattin Michal als Lohn für siegreiche Kämpfe erhält[8]); und dem Jakob wird die Lea, seine eigentliche *Ischtar*, nach siebenjährigem Dienst gegeben, nach welchem er aber eigentlich die Rahel, das Freudenmädchen hätte haben sollen[9]).

Man wird nun fragen dürfen, ob das Epos etwas bietet, was einer solchen Gewinnung einer *Ischtar* entspricht, und wird

1) Band I, S. 346 ff. 2) Eb., S. 126. 3) Eb., S. 388 ff.
4) Eb., S. 441. 5) Eb., S. 979 ff. und o. S. 63 f.
6) Band I, S. 441 und 474 ff. 7) Eb., S. 289; S. 294 f.; S. 309 ff.
8) 1 Sam. 18,21 ff. 9) 1 Mos. 29,18 ff.

als Antwort erhalten müssen, daß Derartiges im Epos bisher nicht gefunden ward. Und so scheint es denn, als ob diese zweite Frau vielleicht ursprünglich einem Rückschluß aus der Chumbaba-Episode zu danken ist: Aus der wiederheimgeführten Göttin *Irnini* war eine wiedererlangte Gattin geworden. Das führte natürlich zu der Annahme einer Heirat vor der Entführung und Heimführung. Indes dürfte doch schon das Epos zum mindesten einen Keim aufweisen, aus dem sich direkt die Heirat einer *Ischtar* entwickeln konnte und auch entwickelt hat: Als *Enkidu* aus der Steppe nach Erech hineinkommt, entsteht ein Kampf, gewiß ein Ringkampf, zwischen ihm und *Gilgamesch,* so wie es diesem in Träumen angekündigt war. Warum, scheint auch ersichtlich: Der Göttin *Ischchara,* d. i. aber der *Ischtar* bezw. einer mit ihr identifizierten Göttin, ist eine Schlafstätte „hingeworfen" worden, *Gilgamesch*, der offenbar hineingehen will, wird von *Enkidu* daran gehindert; beim Ringkampf unterliegt dann *Gilgamesch,* indem er „seine Brust nachgeben" lässt, aber *Enkidu* erklärt sich doch für besiegt und erkennt ihn als König an (o. S. 56). Hat, wie wohl allgemein angenommen wird, *Gilgamesch* in das Schlafgemach der *Ischchara-Ischtar* hineingehen wollen, um mit ihr ein — symbolisches, kultisches? — Beilager zu vollziehen, hat ihn demnach *Enkidu* daran hindern wollen, so hat es *Gilgamesch* durch den ihm zugesprochenen Sieg erreicht, daß e r das Beilager mit der Göttin vollziehen kann. Und somit dürfte in unserer Episode, direkt hinter der Freudenmädchen-Episode, das Vorbild für eine zweite Heirat des israelitischen *Gilgamesch,* mit einer *Ischtar,* zu finden sein — eine schöne Rechtfertigung unseres Nachweises für eine *Ischtar* als Gattin von israelitischen *Gilgamesch*-Gestalten! Von einem solchen Kampf eines *Gilgamesch* u m eine *Ischtar* mit einem zweiten Manne findet sich aber im alten Testament, findet sich in der Bibel überhaupt nichts. Daß die Michal-*Ischtar* dem David für siegreiche K ä m p f e gegeben wird, kann ein Ausläufer davon sein. Deutlicher ist jedenfalls die griechische Sage, ebenso die indische, in ihren Entlehnungen aus älteren Jakob-Sagen:

In zwei indischen Jakob-Sagen wird die *Ischchara-Ischtar* durch Sieg im Bogen-Wettstreit mit Rivalen errungen, und hierzu ist die Gewinnung der Penelope zunächst durch Odysseus' Bogen-Spannen und Bogen-Schießen ein damit verwandtes Gegenstück, und dazu ist wiederum je eine Variante die Gewinnung der Penelope durch Odysseus durch seinen Wettsieg bei seinem Schwiegervater und sein Wettsieg bei den Phäaken. S. Band II unter *„Ramajana"*, *„Mahabharata"* und „Odyssee", und Parallelen hierzu auch in Band II unter „Herakles" und „Siegfried-Sigurd". Zu zahllosen vermutlichen Abbildern der *Ischchara*-Episode in den Welt-Märchen, so z.B. in den Grindkopf-Märchen, darunter vielleicht auch dem ägyptischen Märchen vom verwünschten Prinzen, s. Band III. Zu einem irischen Märchen mit einem Wettkampf wegen der *Ischchara* s. u. unter *„Chumbaba-*Episode".

Die „Wüsten-Flucht".

Auf S. 7 ff. von Band I glaubte ich für das *Gilgamesch*-Epos eine Flucht des der Stadt überdrüssigen *Enkidu* in die Steppe zurück annehmen zu müssen. Von einer solchen hätte eine Tafel II des babylonischen Epos gehandelt. Allein das war ein Irrtum. Das nach unserer a. a. O. vertretenen Ansicht dieser zweiten Tafel des Epos angehörige Stück ist Teil einer 7ten Tafel und enthält dazu offenbar doch nichts, was auf eine Flucht *Enkidu*s in die Steppe zurück zu irgend einer Zeit hindeuten könnte oder doch müsste[1]). Also ist

1) S. UNGNAD, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, S. 85 ff. (gegen noch UNGNAD und GRESSMANN, *Gilgamesch-Epos*, S. 19 ff.). Vgl. übrigens schon JENSEN in *Keilinschriftliche Bibliothek,* VI, I. S. 186 ff., aber auch eb. S. X

es mit einer „Wüsten-Flucht“ nach *Enkidus* Ankunft in Erech und vor dem Zuge gegen *Chumbaba* aus. Eine solche Flucht hatte ich nun aber in Episoden einer langen Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen wiederfinden zu müssen geglaubt. Folglich haben diese jedenfalls noch kein deutlich erkennbares Vorbild im *Gilgamesch*-Epos. Uns interessieren hier von solchen Episoden die Horeb-Episode mit dem feurigen Busch nach Moses' Flucht in der Moses- und die Horeb-Flucht-Episode in der Elias-Elisa-Sage, Jephthahs Flucht zum Lande Tob, Jerobeams I. Flucht nach Ägypten, Jonas' Flucht zur Stadt hinaus, Jesu Entführung oder Entweichen in die Wüste hinaus, die Feigenbaum-Episode in seiner Sage, wozu S. 131 f. und S. 134 f., S. 586 f., S. 754, S. 209 ff., S. 804 ff., S. 826 ff. und S. 892 ff. von Band I zu sehen sind. Nachdem in diesen Episoden nicht mehr Abbilder einer Wüsten-Flucht im *Gilgamesch*-Epos erkannt werden dürfen, müsste festgestellt werden, woher dann sonst diese Episoden stammen mögen. Vorerst darf aber das Eine behauptet werden, daß sie wegen ihrer Ähnlichkeit miteinander, auch in Bezug auf ihre Stelle in der Erzählung, wenigstens zumeist oder doch z. T. einen einheitlichen sagenhaften Ursprung haben müssen, sonach mit höchster Wahrscheinlichkeit integrierende Bestandteile einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage sind. Die Moses-Sage zeigt uns vielleicht den Weg zu den Ursprüngen der „Wüsten-Flucht“. Denn von jener mussten wir ja in Band I, S. 139 f. feststellen, daß ihre Horeb-Episode auch ein Stück der Schlangen-Löwen-Episode enthalte, einer Sage, die in die israelitische *Gilgamesch*-Sage eingedrungen ist; und dieselbe Moses-Sage musste uns auch schon allein darauf hinlenken, daß ebenso in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen in der „Wüstenflucht-Episode“ der Schlangen-Löwen-Mythus wenigstens mitvertreten ist[1]). Wir müssen jetzt somit anscheinend ganz einfach den Schluß ziehen, daß die „Wüsten-Flucht“ nur auf diesen Mythus zurückzuführen ist.

1) Vgl. vor allem Band I, S. 713 ff.

Allein so einfach liegt die Sache doch wohl nicht. Jephthah, der nachher zum Kampf gegen die Ammoniter, zum „Schlangen-Löwen-Kampf“ heimgeholt wird, wird im Anfang seiner Geschichte von seinen Brüdern verjagt und flieht ins Land Tob, weil er nicht mit ihnen erben soll[1]). Jakob aber flieht im Anfang seiner Geschichte vor seinem Bruder Esau wegen eines Erbschafts-Zwistes mit seinem Bruder[2]). Und, dies beiläufig: In gewissen Jakob-Märchen ist nicht, wie in unsrer biblischen Sage, der Esau, sondern der dem fliehenden Jephthah entsprechende Jakob der Geschädigte. Vgl. auch die Ismael-Hagar-Sage, nach der Hagar mit ihrem Sohne Ismael in die Wüste hinausgetrieben wird, weil Ismael nicht mit seinem jüngeren Bruder Isaak zusammen erben soll[3]). Nun flieht Jakob im Anfang seiner Sage vor seiner Brunnen-Episode in Haran, ebenso aber Moses im Anfang seiner Sage vor der entsprechenden Brunnen-Episode; und diese Brunnen-Episoden gehören zu der Freudenmädchen-Episode des Epos, sodaß Jakob und Moses, die zum Brunnen in der Steppe hinkommen, je ein *Enkidu* sind, der zum Brunnen in der Steppe hinkommt[4]). Ferner ist aber der Jäger Esau, vor dem Jakob infolge eines Erbschafts-Streits — natürlich vor allem wegen des Vieh-Besitzes des Vaters — flieht, der Jäger des *Gilgamesch*-Epos, der sich mit *Enkidu* um die Tiere der Steppe streitet[5]). Somit scheint die Flucht Jakobs aus dem Streit zwischen dem Jäger und *Enkidu* herausgewachsen zu sein. Das Gleiche würde dann anscheinend für die Flucht Mosis und die Jephthahs gelten. Und so könnte man versuchen, auch die übrigen „Wüsten-Fluchten“ allein auf den Streit zwischen dem Jäger und *Enkidu* im *Gilgamesch*-Epos zurückzuführen und den in die israelitische *Gilgamesch*-Sage aufgenommenen Schlangen-Kampf des Mythus für deren Erklärung ganz auszuschalten! Das scheint nun auch durch die Gideon-Sage nahegelegt zu werden, deren „Schlangen-Kampf“ ganz

1) Richter 11; Band I, S. 754 f.

2) 1 Mos. 27 f.

3) 1 Mos. 21.

4) Band I, S. 225 ff. und S. 126.

5) Eb., S. 226 f.

ähnlich wie der entsprechende der Moses-Sage eingeleitet wird[1]), aber ohne eine vorhergehende Flucht. — Allein der, den oben erwähnten Moses- und Gideon-Episoden entsprechenden Szene in der Elias-Sage — Horeb-Episode — geht eine Flucht vorher und dabei eine, die mit *Enkidu* in der Steppe nichts zu tun hat. Denn vor der Horeb-Episode mit Flucht finden wir in der Elias-Sage die Sarepta-Episode, eine Freudenmädchen-Episode, und vor dieser Elias am Bache Krith = *Enkidu* in der Steppe[2]). Die Horeb-Episode der Elias-Sage ist nun aber ebenso wie die der Moses-Sage ein Vorspiel zum „Schlangen-Kampf“[3]). Und so könnte man schließen, daß doch jedenfalls auch zum Schlangen-Kampf eine vorherige Flucht des Helden gehört. Darum möchte man noch einmal fragen, ob denn eine Flucht in einer Schlangenkampf-Episode sich wirklich garnicht aus dem babylonischen Mythus vom Schlangen-Kampf ableiten ließe. Und da wird ja nun erzählt, daß die Götter — deren einer nachher die Schlange tötet — sich offenbar schon vor der Aufforderung zum Schlangen-Kampf fürchten und sich deshalb vermutlich an der Kleidschnur des Gottes *Sin* festhalten. Hieraus könnte sich nun doch sehr wohl eine Flucht gerade des Schlangen-Bezwingers herausentwickelt haben, so dann auch die des Elias zum Horeb; also, daß es außer einer Flucht vor der Sintflut noch zwei Vorlagen für eine Flucht in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen gäbe und die oben erörterten Fluchten verschiedenen Ursprungs wären. Mit Fluchten des Schlangen-Bezwingers wäre aber, das mag hier hinzugefügt werden, vielleicht nicht zusammenzuwerfen etwas wie, daß Saul sich versteckt hat, nachdem er in einem Vorspiel zu seinem Schlangen-Kampf — gegen König Nahas-*Nachasch*, d. i. „Schlange“ — zum König ausgelost ist[4]). Denn das könnte auch der — nur anfänglichen? — Weigerung eines zum Schlangen-Kampf aufgerufenen babylonischen Gottes entsprechen, also ein Gegenstück zu Mosis Verzagtheit am Horeb und zu ähnlichem Verhalten Gideons, des Elias, des Jonas und

1) Band I, S. 712 ff.
2) Eb., S. 579 ff.
3) Eb., S. 590 ff.
4) 1. Sam. 10,22; Band I, S. 421.

Buddhas in ähnlichen Episoden sein[1]). Und es scheint angezeigt, auch noch besonders hervorzuheben, daß nach dem o. Ausgeführten Jesu Entweichen in die Wüste und deshalb auch Pauli Reise nach Arabien (o. S. 1) eine „Flucht des Schlangen-Bezwingers“ darstellen müssten! S. dazu Band II, unter „Buddha“.

Soweit über die Hauptsachen. In eine Einzeluntersuchung über die oben erwähnten Fluchten, namentlich über ihre geschichtliche Entwicklung, können wir hier leider nicht eintreten, schon deshalb nicht, weil auch eine „Flucht vor der Schlange“ doch wohl noch nicht gesichert ist. Nach u. S. 85 ff. könnte dafür möglicherweise eine vor *Enlil,* freilich in Verbindung mit einer „Schlangen-Plage“, einzusetzen sein. — Das oben Vorgetragene muß automatisch eine Modifikation oder Preisgabe verschiedener, übrigens für das Ganze nebensächlicher Aufstellungen in Band I nach sich ziehen. Indes dürfen wir auf eine Erörterung darüber verzichten, weil unsere nachfolgenden Untersuchungen nicht davon berührt werden.

Der Schlangen-Löwen-Kampf.

In Band I stellten wir fest, daß der Schlangen-Löwen-Mythus in die israelitische *Gilgamesch*-Sage aufgenommen ist. Einigermaßen deutlich zeigt er sich noch in der Moses-*Gilgamesch*-Sage, in der Szene am Horeb nämlich mit dem Moses-Stab, der in eine Schlange verwandelt wird, und in der ägyptischen Blut-Plage[2]). Abgeleitete Sagen haben ihn aber noch völlig deutlich erhalten, die Herakles-Moses-Sage

1) 2 Mos. 4,1 ff.; Band I, S. 139; S. 712; S. 586; S. 805. Band II, unter „Buddha“.

2) Band I, S. 137 f.

nämlich in Herakles' Kampf mit dem nemeïschen Löwen und der lernäischen Schlange[1]) und die Siegfried-Herakles-Moses-Sage in Siegfrieds, sowie die Vor-Hamlet-Sage in Frotho-Herakles-Moses' Kampf mit dem Drachen[2]). — Nach unserer Analyse steckt in der Haran-Gilead-Geschichte der Jakob-*Gilgamesch*-Sage jedenfalls auch die Sintflut-Geschichte, und da dem Reflex der Sintflut in der Moses-Geschichte ein Reflex der Plagen vor der Sintflut vorangeht, so durfte man vermuten, daß auch die Jakob-Sage einmal Derartiges in ihrer Haran-Gilead-Episode gehabt hat. Allein unsere biblische Haran-Episode zeigt keine deutliche Spur mehr davon. Wohl aber nächste Verwandte davon, so ein chinesisches Märchen, und so die Colchis-Episode der Jason-Sage, in Unternehmungen gegen einen Drachen bezw. einen Drachen oder eine Schlange, und diese Episoden sind ohne jede Frage „Haran-Episoden" einer Jakob-Sage[3]). — Die Saul-„*Gilgamesch*"-Sage bietet uns die Schlange und den Kampf eines Gottes gegen sie noch als den Ammoniter-König Nahas-*Nachasch*, d. i. „Schlange", und Saul-*Gilgameschs* Kampf gegen ihn, wonach er dann König wird, entsprechend dem, daß dem Sieger im Schlangen-Kampf die Königsherrschaft versprochen worden ist[4]).

In Band I, S. 848 habe ich ganz schüchtern von der Möglichkeit gesprochen, daß der in der Synagoge zu Kapernaum von Jesus=*Gilgamesch* ausgetriebene Dämon in der ersten evangelischen Wunder-Geschichte sich aus der bekämpften und getöteten Schlange der Schlangen-Plage entwickelt habe. Zu dieser Vermutung musste die Stelle des Jesus-Wunders, unmittelbar hinter Begebenheiten, die sich aus der Schlangen-Plage entwickelt haben (s. o. S. 71), veranlassen. Das erste Wunder Buddhas an einer der Dämon-Austreibung entsprechenden Stelle in seiner Sage ist nun aber — die Bezwingung des Schlangen-Königs im Opferraum des *Kassapa*, und die Buddha-Sage ist ein

1) Band II, unter „Herakles".
2) Eb., unter „Siegfried" und „Vor-Hamlet".
3) Eb., unter „Argonauten-Fahrt". 4) Band I, S. 420 ff.

Absenker einer Jesus-*Gilgamesch*-Sage[1]). Hierin scheint eine Bestätigung meiner Aufstellung erblickt werden zu dürfen, wie sie wohl niemand erwarten konnte!

Zur Schlange selbst in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen s. noch u. S. 85 ff. und zu einer Flucht vor dem Schlangen-Kampf o. S. 67 ff.

Die Sintflut.

Die Sintflut zeigt sich nach meinen Ausführungen in Band I in zahlreichen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen an ihrer bestimmten Stelle so deutlich, daß eine Diskussion lediglich über diese Tatsache sich erübrigen muß. Aber der Grad ihrer Erkennbarkeit ist doch sehr verschieden. In der Geschichte vom Auszug der Kinder Israel aus Ägypten usw., über die Schilfmeer-Katastrophe bis zur Ankunft beim Berge Sinai und zu Mosis Hineingehen in die Wolke zu Gott hinein auf dem Berge Sinai[2]), eine Sintflut-Geschichte zu verkennen, verkennen zu können oder gar zu dürfen, dazu gehört schon allerlei. Es mag aber ergänzend hinzugefügt werden, daß für dieses Hineingehen Mosis zu Gott — mit nachheriger Rückkehr zu den Israeliten —, entstanden aus des Sintflut-Helden Xisuthros Entrückung zu den Göttern, die Herakles-Moses-Sage und die Romulus-Moses-Sage noch eine Entrückung des Helden zu den Göttern haben (u. S. 77). Es mag zugleich erwähnt werden, daß die Flucht der Israeliten vor dem Pharao mit seinen Ägyptern — aus der Flucht der Archen-Insassen in der Arche — und der Untergang der Verfolger, mitsamt dem Pharao auf seinem Wagen, im Schilfmeer — aus der Sintflut-Katastrophe — in der Herakliden-Sage vertreten zu sein scheinen durch die

---

1) Band II, unter „Buddha“. 2) Band I, S. 144 ff.

Flucht der Herakliden vor Eurystheus und deren späteren Sieg über ihn mit der Erschlagung des auf seinem Wagen fliehenden Eurystheus[1]). Vgl. u. S. 88.

In der Abraham-*Gilgamesch*-Sage ist die Sodom- und Gomorra-Katastrophe durch Feuer und Schwefel ein Ersatz für die Sintflut-Katastrophe durch Wasser[2]). Eine ursprüngliche Wasser-Katastrophe schaut aber noch aus ihr heraus. Denn Lot wird befohlen, auf das Gebirge zu fliehen und er begibt sich auch schließlich auf das Gebirge hinauf[3]). In der aus einer Abraham-Sage abgeleiteten Philemon- und Baucis-Sage versinkt jedoch das Dorf von Philemon und Baucis im Sumpf, und darin zeigt sich noch deutlicher der ursprüngliche Charakter der Sodom-Katastrophe.[4])

Auch in der Jakob-*Gilgamesch*-Sage ist die Sintflut-Geschichte überhaupt noch gut erhalten, nämlich in der Haran-Gilead-Episode[5]). Von der Sintflut ist darin aber, im Gegensatz zu der Moses-Sage — Schilfmeer-Katastrophe — kaum etwas übrig geblieben, wenn sie nicht etwa in der ausdrücklichen Erwähnung verborgen liegt, daß Jakob auf der Flucht aus Haran zum Gebirge Gilead — einer Flucht aus der Heimat des Helden auf dessen Sintflut-Berg — über den „Fluß" setzt[6]). In Absenkern der Jakob-Sage, d. h. einer vor- oder neben-biblischen, tritt aber die „Sintflut" der Jakob-Sage noch recht deutlich in die Erscheinung, so in dem o. S. 72 erwähnten chinesischen Märchen als ein Platzregen im Gebirge auf der „Flucht aus Haran"; so in der indischen Jakob-Sage im *Mahabharata* darin, daß nach dem Auszug aus einer Stadt diese vom Meere verschlungen wird[7]). Und während unsere Jakob-Sage, in ihrer Haran-Gilead-Episode, nichts mehr von einer Entrückung des Sintflut-Helden weiß, liegt diese in demselben indischen *Mahabharata* noch klar erkennbar vor in der Himmelfahrt des *Ardschuna* auf dem Wagen des Wettergottes Indra (u. S. 77 f.).

1) S. Band II, unter „Herakles".
2) Band I, S. 298 ff.
3) Eb., S. 305.
4) Band II, unter „Vor-Agamemnon".
5) Band I, S. 241 ff.
6) 1 Mos. 31,21.
7) Band II, unter „*Mahabharata*".

Die ungezählten fernerstehenden Haran-Gilead-Episoden in Jakob-Märchen (Medea-Märchen) haben mit großer Wahrscheinlichkeit eine deutliche Erinnerung an die Sintflut-Geschichte bewahrt in dem Wasser, das durch magische Kunst zwischen Verfolger und Verfolgten entsteht und die Verfolgung aufhält. Darüber in Band III. Vgl. vorderhand das Schilfmeer in der o. S. 73 erwähnten Schilfmeer-Katastrophe.

Sehr deutlich hat sich die Sintflut-Katastrophe in der Josua-Sage erhalten im Durchzug der Israeliten durch den auf beiden Seiten gestauten Jordan, || dem der Israeliten durch das auf beiden Seiten gestaute Schilfmeer in der Moses-Sage, + der wunderbaren Jericho-Katastrophe mit der Verschonung nur einer Familie[1]); und diese Jericho-Katastrophe hat nun wieder klärlich in der Gideon-Sage ein Gegenstück[2]), das deshalb auch eine Sintflut-Katastrophe sein wird. Zu verwandten Episoden s. u. unter „Zwei-Männer-Besuch". Zu der Sinai-Episode nach der Schilfmeer-Katastrophe, mit der Amalekiter-Schlacht dazwischen, ist aber in der Josua-Sage ein klares Gegenstück die Ebal-Garizim-Episode[3]) nach der Jericho-Katastrophe, mit der der Amalekiter-Schlacht entsprechenden siegreichen Schlacht bei Ai[4]) zwischen beidem. Die Ebal-Garizim-Episode ist somit eine weitere Sintflutberg-Episode. — In der griechischen, von der Josua-Sage abgeleiteten Sage stellt sich der Durchzug Josuas durch den Jordan zum Einfall in Kanaan — und damit schließlich die Sintflut-Fahrt der Arche — dar in der Überfahrt der Herakliden über den corinthischen Meerbusen zum Einfall in den Peloponnes[5])!

Eine Parallele zu dem Durchzug der Kinder Israel durch das Schilfmeer und durch den Jordan ist andererseits der des Elias durch den gestauten Jordan[6]); und die sich daran anschließende Himmelfahrt des Elias[7]), aus der Entrückung des Xisuthros nach der Sintflut, besiegelt unanfechtbar unsere Erklärung von Elias' Durchgang durch den Jordan.

1) Band I, S. 159 ff. 2) Eb., S. 722 ff. 3) Eb., S. 163 ff.
4) Eb., S. 162 f. 5) S. Band II, unter „Herakles".
6) Band I, S. 601. 7) Eb., S. 601 f.

Und zu dem Einsturz der Mauern von Jericho scheint der von Aphek in der Elias-Elisa-Sage eine Parallele zu sein[1]), somit ein weiteres Stück einer Sintflut-Katastrophe. Es scheint ferner so, als ob der gewaltige Regen nach dem Opfer auf dem Karmel auch einen Sintflut-Regen darstellen könnte[2]). Indes gehört er doch wohl jedenfalls zu der der Sintflut vorhergehenden Dürre und Hungersnot als deren Abschluß[3]).

Zur Tempel-Katastrophe von Gaza in der Simson-Sage als einer eventuellen Sintflut-Katastrophe[4]) s. u. S. 83f.

In der Jonas-*Gilgamesch*-Sage dürfte in dem Sturm, den Jonas erlebt, auch noch der Sintflut-Sturm erhalten sein[5]). — Sicher stellt der erste Meeressturm auf dem galiläischen Meere in der Jesus-*Gilgamesch*-Sage einen Sintflut-Sturm dar[6]). — In der Paulus-*Gilgamesch*-Sage erscheint die Sintflut-Fahrt mit nachfolgender Landung als Paulus' Seereise nach Cypern mit nachfolgender Landung; von einem Sturm auf dieser Reise wird aber nicht erzählt. Doch ist es außerordentlich wahrscheinlich, dass einer von den drei Schiffbrüchen des Paulus (2 Kor. 11,25) zu der Seereise nach Cypern gehört (o. S. 13 ff.). — Nach o. S. 24f. stammt die letzte, die Rom-Reise des Paulus aus einer Rom-Reise des Josephus. Anders als Josephus auf dieser Reise landet aber Paulus auf seiner Reise auf einer Insel, nämlich Malta[7]). Das wäre also eine Zutat. Möglich daher, daß diese Landung mit nachfolgendem Aufenthalt nach einer auf Cypern mit nachfolgendem Aufenthalt gemacht, daß dann Publius auf Malta dem Sergius Paulus auf Cypern nachgebildet wäre. Falls das zuträfe, würde in Paulus' stürmischer Rom-Reise auch noch ein Stück Sintflut stecken. Wozu ich dann den angezündeten Reisighaufen und die Schlange stellen möchte, behalte ich vorderhand für mich.

---

1) Eb., S. 598 f. 2) Eb., S. 604 ff.
3) Eb., S. 614. 4) Eb., S. 396 f.
5) Band I, S. 801 ff. 6) Eb., S. 835 ff. 7) Ap. 28.

Die Vergöttlichung und Entrückung des Xisuthros.

Die alttestamentliche Sintflut-Geschichte für sich, die Sage von der noachischen Flut, hat die Vergöttlichung und Entrückung des Sintflut-Helden völlig eingebüßt. Innerhalb der biblischen *Gilgamesch*-Sagen ist dies jedoch noch mehrfach erhalten. Zunächst in der Moses-Sage, darin nämlich, daß Moses auf dem Sinai, dem Sintflut-Berge der Moses-Sage, zu Gott in die Wolke hineingeht und daß sein Antlitz nach einem solchen Hineingehn erglänzt[1]). Daß Moses danach wieder zu seinem Volke zurückkehrt, beruht darauf, daß er ja nicht nur ein Xisuthros, sondern, und vor allem, ein *Gilgamesch* ist, der die *Gilgamesch*-Sage zu Ende leben muß. Bemerkenswerterweise tut dies aber der *Gilgamesch* in zwei von einer Moses-Sage abgeleiteten Sagen nicht. Herakles fährt auf dem Oeta, als ein Moses auf dem Sinai, gen Himmel, wird vergöttlicht, bleibt dann aber bei den Göttern, und seine weitere Moses-*Gilgamesch*-Sage übernimmt sein Sohn Hyllus[2]). Und ebenso fährt als ein Moses auf dem Sinai Romulus gen Himmel, wird vergöttlicht, und seine weitere Moses-*Gilgamesch*-Sage übernimmt sein Nachfolger Numa[3]). Sehr wohl möglich, daß auch die *Mahabharata*-Sage in ihrem Schlußteil uns einen entrückten Moses zeigt in einem der Haupthelden des *Mahabharata*, der gen Himmel fährt, ohne zunächst dort zu bleiben, allerdings auch, ohne zur Menschenwelt zurückzukehren[4]).

Wie wir in der Herakles- und der Romulus-Sage dem Anscheine nach etwas Ursprüngliches wiederhergestellt sehen, so auch mitten in der eben gen. *Mahabharata*-Sage, mit der Jakob-Sage als Kern-Sage[5]). Die Gilead-Berg-Episode in der Jakob-Sage ist eine Sintflut-Berg-Episode[6]), aber sie hat keine Entrückung des Sintflut-Helden mehr. Allein die *Mahabharata*-Sage erzählt von einer Himmelfahrt eines der Haupthelden der Sage und dessen Rückkehr in die Menschen-

1) Eb., S. 146 ff. und o. S. 73.
2) Band II, unter „Herakles".
3) Eb., unter „Könige von Rom".
4) Eb., unter „*Mahabharata*".
5) Eb., unter „*Marabharata*".
6) Band I, S. 241 ff.

welt, hat hier somit allem Anscheine nach etwas Ursprüngliches erhalten. Für unsere Erklärung dieser Himmelfahrt spricht auch deren Stelle in der Sage.

Eine Himmelfahrt ohne Wiederkehr als Echo von Xisuthros' Entrückung bieten die Elias-Elisa- und die Jesus-Sage: jene Sage eine, statt mit ihrem *Gilgamesch*, mit ihrem *Enkidu* verknüpfte Himmelfahrt, mit ihrem *Enkidu*, der so mitten in der Sage lediglich, statt zu sterben, entrückt wird, und so durch sein Verschwinden die *Gilgamesch*-Handlung nicht beeinträchtigt[1]); die Jesus-Sage eine an ihrem Ende, wodurch dasselbe erreicht wird[2]). Mitten in der Handlung bietet die Jesus-Sage aber noch schwache Abbilder der Vergöttlichung des Xisuthros in der Szene auf dem Berge der Verklärung und der auf dem Ölberg[3]).

Es dürfte interessieren, wie sich die Entrückung des Xisuthros in nicht-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen zeigt. In der arabischen *Sul-Schumul*-Sage tut der Xisuthros sich einen Geierbalg um und fliegt — mit dem *Gilgamesch* — zu der Zauberer-Stadt hin[4]). In der verwandten indischen *Schaktidewa*-Sage fliegt der *Gilgamesch* — der Xisuthros ist vorher infolge des Eindringens eines fremden Sagenstücks in die Hauptsage in einem Strudel untergegangen — fliegt der *Gilgamesch* auf einem großen Adler zur goldenen Stadt[5]). Und in einer wiederum nahe verwandten malaiischen Erzählung fliegt ebenso der *Gilgamesch* auf einem großen Vogel davon[6]). Aus der letztgenannten Erzählung geht deutlich hervor, daß der große Vogel, auf dem der *Gilgamesch*, und der Geierbalg, mit dessen Hilfe der Xisuthros und der *Gilgamesch* davonfliegen, im letzten Grunde einer der Götter ist, von denen Xisuthros nach der Sintflut zu deren Wohnsitz entführt wird, und zwar entweder *Enlil* oder *Ea*, vielleicht *Ea*[6]). Dieser Flug des Xisuthros hat sich in vielen *„Schaktidewa-*Märchen" erhalten. S. dazu in einem späteren Bande.

---

1) Eb., S. 601 f. 2) Eb., S. 926 ff.

3) Band I, S. 880 ff. — Eb., S. 898 ff. und 989 ff.

4) S. Band II, unter *Sul-Schumul*. 5) Eb., unter *Schaktidewa*.

6) Eb., unter *„Garuda"*.

Von fundamentaler Bedeutung ist für uns Nr. 11 der *Indianer-Märchen aus Nordamerika* von KRICKEBERG, nach welcher der Sintflut-Held, *Mänäbusch,* nach der Sintflut die Menschen verläßt. Dieser selbe *Mänäbusch* wird nämlich danach von Indianern aufgesucht und von allen Besuchern außer einem um eine Jagd-Medizin gebeten, die sie auch erhalten, von diesem einen indes um ewiges Leben; und auch dessen Wunsch wird befriedigt, aber in boshafter Weise damit, daß er zu Stein wird. So stellt *Mänäbusch* anscheinend 1. einen nach der Sintflut entrückten Xisuthros dar, 2. aber auch einen von *Gilgamesch* aufgesuchten Xisuthros, und folglich dürfen wir in dem Indianer-Märchen eine mit der Sintflut verknüpfte *Gilgamesch*-Sage zum allermindesten vermuten! Ist aber eine solche Vermutung begründet, so bedeutet das anscheinend einen Absenker unserer *Gilgamesch*-Sage im praecolumbischen Amerika! Vgl. unten zur Xisuthros-Episode.

Der Zwei-Männer-Besuch vor der „Sintflut".

Jakob-*Gilgamesch*, der vor den Pharao von Ägypten geführt wird, ist ein *Gilgamesch*, der bei Xisuthros landet, und Joseph, der ihn zu ihm führt, aller Wahrscheinlichkeit nach ein Schiffer des Xisuthros, der *Gilgamesch* zu Xisuthros hinüberfährt[1]). Ferner steht fest, daß Saul-*Gilgamesch*, der mit zwei Begleitern zu der Frau in Endor hinkommt und von ihr gespeist wird, auch ein *Gilgamesch* ist, der mit dem Schiffer des Xisuthros zu Xisuthros und dessen Gattin hinkommt[2]); daß ein Gegenstück zu ihm Elisa-*Gilgamesch* ist, der mit seinem Diener bei der alten Frau in Sunem einkehrt[3]).

1) Band I, S. 269. 2) Eb., S. 452 ff.; 458 f. 3) Eb., S. 658 ff.

Hinter der Ankunft *Gilgameschs* bei Xisuthros wird nun im *Gilgamesch*-Epos die Sintflut erzählt. Diese erscheint aber nicht hinter den drei oben berührten Episoden. Deshalb nicht, weil sie ja in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage einen neuen Platz bekommen hat, und dabei als ein Erlebnis des *Gilgamesch*. Eine solche einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage an neuer Stelle eingegliederte Sintflut ist nun die Sodom- und Gomorra-Katastrophe in der Abraham-Lot-Sage[1]), die Jericho-Katastrophe in der Sage von Josua I[2]), die Lager-Katastrophe in der Gideon-Sage[3]), die Lager-Katastrophe in der Saul-Sage[3]), ist in gewisser Weise die Vernichtung von Gibea in der Sage vom Leviten vom Gebirge Ephraim[4]). Allen diesen Katastrophen geht vorher eine Einkehr oder ein heimliches Eindringen zweier Männer in die Stadt oder das Lager, über welche die Katastrophe hereinbricht. Also in der Jakob-, der Saul- und der Elisa-Sage eine Einkehr von zwei oder drei Männern an einer Stelle der Sage, hinter welcher einmal der Platz der Sintflut war, in den anderen genannten Sagen, dazu wiederum der Saul-Sage, eine Einkehr oder ein Eindringen zweier Männer vor eben dieser Sintflut an ihrer neuen Stelle. Aus diesen Tatsachen mußten wir zunächst schließen, daß der „Zwei-Männer-Besuch" vor der Katastrophe seinem Ursprunge nach ein Besuch von *Gilgamesch* und dem Schiffer des Xisuthros bei Xisuthros vor der Erzählung der Sintflut durch diesen an *Gilgamesch* ist.

Einer solchen Annahme stehen nun freilich zunächst einige Bedenken gegenüber, Bedenken, denen ich später durch einen neuen Erklärungsversuch Rechnung zu tragen versuchte[5]). Man könnte nämlich sagen, daß in der Abraham-, der Josua-Sage und der Saul-Sage an der ersten Stelle keiner von den zwei Männern ein *Gilgamesch* der zugehörigen Gesamtsage, sondern von dem *Gilgamesch* der jeweiligen Sage verschieden ist; und es sei doch ein *Gilgamesch*,

1) Eb., S. 298 ff. 2) Eb., S. 159 ff.
3) Eb., S. 722 ff. 4) Eb., S. 363 ff.
5) Meine Broschüre *Gilgamesch-Epos . . . und Odysse*, S. 24.

der mit seinem Begleiter den Xisuthros, den Sintflut-Helden, besucht habe. Ein derartiger Einwand würde aber schon an der Gideon-Sage und der von dem Leviten zerschellen, in denen der eine von den zwei Männern ein *Gilgamesch* ist. Weiter könnte man einwenden, daß der mit dem Besuch bei Lot anscheinend irgendwie parallele Besuch Gottes mit zwei Engeln (Gottesboten) bei Abraham, ebenso wie der doch gewiß einer Abraham-Sage entstammende bei Philemon und Baucis (o. S. 74) von Zeus mit einem Begleiter, dem Götterboten Hermes, doch fraglos ein „Besuch" des Gottes *Ea* bei Xisuthros vor der Flut sei[1]), daß also auch der bei Lot einen solchen darstellen müsse und deshalb im letzten Grunde alle Zwei-Männer-Besuche vor der Katastrophe Abbilder jenes „Besuchs" *Ea*s bei Xisuthros seien. Aber gerade die Abraham-Sage kann diesen Einwand entkräften. Denn sie hat ja den Besuch bei Lot neben dem bei Abraham. Gewiß als eine Teilparallele; aber es ist doch sehr wohl möglich, daß diese Parallelität der zwei Episoden erst durch gegenseitige Kontamination zustande gekommen ist. Endlich ist es anscheinend bedenklich, daß der Zwei-Männer-Besuch bei Xisuthros jedenfalls auch an der alten Stelle zu finden ist. Indes — warum soll in der israelitischen Sage die Sintflut-Geschichte nicht teils mit teils ohne den Besuch bei dem Sintflut-Helden ihren Platz gewechselt haben können? Den vorgebrachten nicht ausschlaggebenden Bedenken stehen nun aber die folgenden einfachen Tatsachen gegenüber: In der Jakob- und der Elisa-Sage treffen wir einen „Zwei-Männer-Besuch" *Gilgamesch*s bei Xisuthros nach der „Sintflut", aber keinen vor der „Sintflut" an ihrer neuen Stelle. Andererseits steht in den Sagen von Abraham, Josua, Gideon und dem Leviten ein Zwei-Männer-Besuch vor einer Katastrophe, aber keiner an anderer, späterer Stelle. Das spricht also sehr stark für unsere Deutung dieses Besuchs. Nun aber hat die Saul-Sage einen Zwei-Männer-Besuch vor einer Katastrophe außer dem schon

1) Vgl. Band I, S. 298 ff., und Band II, unter „Vor-Agamemnon".

erwähnten Zwei-(hier: Drei-) Männer-Besuch[1]) am Ende der Sage: den Überfall auf das Lager der Philister nämlich durch Sauls Sohn Jonathan und seinen Diener[2]). Das ist eine Schwierigkeit, die jedoch etwa mit der Annahme irgend einer Kontamination mit einer anderen, verwandten Sage zu überbrücken wäre. Bemerkenswert ist an dieser anscheinenden Duplizität, daß der *Gilgamesch* der ersten Episode nicht mit dem eigentlichen *Gilgamesch* der Sage, Saul, identisch ist. Ohne schon genau zu erkennen, wie das auszuwerten ist, hebe ich hier doch hervor, daß der Zwei-Männer-Besuch vor der Katastrophe, mit einem Nicht-*Gilgamesch* als dem einen wie dem anderen von den zwei, außer in der Saul-Sage auch in den zwei Sagen erscheint, in denen wir, auffallenderweise, in einer Sintflut-Episode neben dem *Gilgamesch*-Xisuthros — Abraham und Josua — einen Nichts- wie - Xisuthros — Lot und den Vater der Rahab — treffen[3]).

Den vorstehenden Ausführungen ist noch Verschiedenes hinzuzufügen, das wir oben nicht bringen konnten, weil es als Beweismaterial nicht ausreichte. An erster Stelle ein Wort über den Besuch der zwei Männer David und Abisai im Lager Sauls[4]) als eine jedenfalls äußerliche Parallele zunächst zu den o. S. 80 ff. besprochenen Gideon- und Jonathan-Geschichten. Wenn zwar unsere Saul-David-Sage dem Besuch keine Katastrophe folgen läßt, so erlauben doch die mit dieser Lager-Episode nächstverwandte Dolonie in der Ilias[5]) und die gleichfalls verwandte Lager-Katastrophe im *Mahabharata*[6]) zusammen den Schluß, daß der Lager-Szene in der Saul-David-Sage ein Gemetzel abhanden gekommen ist. Obwohl somit diese Lager-Szene mit dem Zwei-Männer-Besuch ebenso eigentlich eine Sintflut-Katastrophe mit vorhergehendem Zwei-Männer-Besuch zu sein scheint,

1) Zu den drei statt der zwei s. Band I, S. 459.
2) Eb., S. 722 ff. 3) Band I, S. 298 ff. und S. 159 f.
4) 1 Sam. 26.
5) S. Band II, unter „Ilias“.
6) S. Band II, unter „*Mahabharata*“.

so habe ich sie doch nicht verwerten können, weil ich nicht weiß, wo sie hingehört. Unter allen Umständen steht sie an einer Stelle, an der weder in einer Saul- noch in einer David-*Gilgamesch*-Sage — und aus solchen zwei Sagen ist die Saul-David-Sage ja zusammengesetzt[1]) — eine „Sintflut“-Episode stehen dürfte, und vielleicht ist sie deshalb ein Fremdling. Leider bieten uns die verwandten Episoden in der Ilias und im *Mahabharata* keine Handhabe für eine richtige Beurteilung der Episode. In der Ilias ist es ein von dem David der Ilias — Achill — verschiedener Held — Odysseus —, einer von der Partei Agamemnon-Sauls[2]), der mit einem Begleiter — Diomedes — in das feindliche Lager eindringt; und der Feind in diesem Lager ist kein Saul — nämlich nicht Agamemnon —, gehört vielmehr zu der Partei der Feinde auch „Sauls“. Und diese entsprechen in erster Linie den Philistern, aber auch den Amalekitern (und den Ammonitern[2]). Die Personen in der Dolonie stehen somit auffallenderweise denen in Jonathans o. besprochenem Überfall auf das Philister-Lager nahe! Und andererseits sind es auch in der Lager-Katastrophe im *Mahabharata* Freunde des Saul — *Durjodhana*[3]) —, die in das feindliche Lager eindringen. Man möchte somit glauben, daß diese sich so merkwürdig berührenden nicht-israelitischen Parallelsagen zu Davids und Abisais Lager-Besuch auch noch irgendwelche Beziehungen zu der Lager-Katastrophe mit Jonathan, Sohn Sauls (o. S. 80 ff.), als Eindringling haben. Zur Verschonung Sauls auf Davids Befehl in der Lager-Episode vergl. übrigens die Verschonung Simeis auf Davids Befehl 2 Sam. 16,5 ff und dazu die Verschonung der Syrer auf Elias' Befehl 2 Kön. 6,21 ff., und dazu wieder Matth. 26,52; Luk. 22,51 (o. S. 4). Der unblutige Verlauf der Lager-Szene scheint somit auf der Simei-Episode oder einer damit verwandten Episode zu beruhen.

Weiter ist zu erwähnen, daß im Hinblick auf die Einkehr der zwei Männer der Josua-Sage gerade bei einer Buhlerin, der Rahab, die Einkehr, auf die dann später die

1) Band I, S. 406 ff. u. S. 474 ff.

2) Band II, unter „Ilias“. 3) Eb., unter „*Mahabharata*“.

Katastrophe folgt, doch gewiß auch Simson-*Gilgamesch*s Besuch bei der Buhlerin von Gaza mit der später folgenden Katastrophe des Tempels, doch wohl von Gaza, unseren Geschichten zuzurechnen ist.[1]) Diese Katastrophe müßte dann eine „Sintflut-Katastrophe“ sein.

So weit von den Zwei-Männer-Besuchen vor Katastrophen und damit parallelen Episoden, aus deren Gesamtheit mit großer Wahrscheinlichkeit zu erschließen ist, daß sie einem Besuch *Gilgamesch*s mit dem Schiffer bei Xisuthros entstammen. In drei von diesen Episoden erscheint nun bei dem Xisuthros eine Tochter oder deren zwei: die Töchter Lots, die Hure Rahab in Jericho, die Tochter des alten Mannes in Gibea. In allen diesen Fällen findet der Besuch jetzt vor der „Sintflut“ statt. Nun aber bietet die Jakob-Sage an einer Stelle, die die nachfolgende Kombination begünstigt — hinter dem Verschwinden Josephs nämlich, aus *Enkidu*s Tod[2]) —, daß Juda, Sohn Jakobs, sich von seinen Brüdern trennt, die Tochter des *Schuʻa*-Sua heiratet, sich dann mit seinem, dort wo er geheiratet hat, erworbenen Freunde Hira auf den Weg macht, und nun seine Schwiegertochter Thamar trifft und ihr, ohne sie zu kennen, wie einer Buhlerin beiliegt. Nach *Enkidu*s Tod begibt sich aber *Gilgamesch* auf die Reise zu Xisuthros hin, trifft die Göttin *Siduri*, dann den Schiffer des Xisuthros, begibt sich mit diesem auf die Fahrt zu Xisuthros. Daraus scheint deutlich zu folgen: Die Tochter des *Schuʻa*-Sua ist eine *Siduri*, Hira auch als Weggenosse ein Schiffer des Xisuthros, und in den zwei Männern, die auf ihrem Wege die Thamar treffen, welcher Juda beiliegt, weil er sie für eine Buhlerin hält, haben wir genau so wie in den zwei Männern, welche die Buhlerin von Jericho aufsuchen, einen *Gilgamesch* mit Begleiter zu sehn, die einer „Xisuthros-Tochter“ begegnen, diesmal aber bestimmt nach der Sintflut[3]). Damit dürfte der Zwei-Männer-Besuch als einer von *Gilgamesch* und dem Schiffer des Xisuthros bei diesem erwiesen sein. Wie sich nun die anscheinenden Teil-Dubletten in der Jakob-Sage:

1) Band I, S. 394 ff. 2) Eb., S. 264 ff.
3) S. schon Band I, S. 266 ff.

Jakob mit Joseph zum Pharao als einem Xisuthros (o. S. 79); Juda, Sohn Jakobs, mit Hira auf den Weg und deren Zusammentreffen mit einer Xisuthros-Tochter, wie sich diese anscheinenden Teil-Dubletten entwickelt haben, bleibt nur vielleicht noch eine Frage. Nur vielleicht, weil eine wirkliche Dublette nicht vorzuliegen braucht. Denn Jakobs Besuch gilt dem Pharao und eine Tochter des Pharao wird nicht einmal genannt; Juda aber hat lediglich mit der Thamar zu tun und von deren Vater ist nicht die Rede.

Ich möchte vorsichtshalber unsere Erörterungen über den „Zwei-Männer-Besuch" nicht beschließen, ohne die Möglichkeit angedeutet zu haben, daß er in noch nicht zu bestimmendem Ausmaße auch einen „Besuch des *Ea* bei Xisuthros vor der Flut", wie ihn Gottes und der zwei Engel Besuch bei Abraham darstellt, als Komponente hat. Es mag darum zum Schluß noch auf die jetzt in der Abraham-, der Saul- und der Elisa-Sage vorliegenden Beziehungen zwischen diesen beiden Besuchen hingewiesen werden: Der Besuch bei Abraham ist verbunden 1. mit eiligem Backen von Brot nebst eiligem Schlachten eines Kalbs und 2. einer Sohnes-Ankündigung an einen alten Mann mit einer alten, dem Ankündiger nicht glaubenden Frau; der Besuch Sauls bei der Frau in Endor mit Ersterem; der Elisas in Sunem mit Letzterem, d. h. einer entsprechenden Ankündigung an eine alte ungläubige Frau mit altem Mann.

Enlil, Ea und die (Löwen-)Schlange in der Schlangen-Kampf- und der Sintflut-Geschichte.

In Band I, S. 298 ff. wiesen wir nach, dass die Sodom-Katastrophe eine Sintflut-Katastrophe innerhalb einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage ist, daß deshalb der Gott Jahve, der dem Abraham die Katastrophe ankündigt u. s. w., für den

Gott *Ea* der babylonischen Sage eingetreten ist, welcher den Xisuthros auf die Sintflut vorbereitet. Indem nun aber derselbe Jahve sich bei Abraham über das sündige Sodom und Gomorra beklagt, ist er zugleich ein Gott *Enlil*, der sich über die sündige Menschheit beklagt. Und indem Jahve die Katastrophe herbeiführt, ist er abermals ein *Enlil*, da dieser ja der Urheber der Sintflut ist. Also sind in diesem Abbild der babylonischen Sintflut innerhalb einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage *Ea* und *Enlil* ebenso zu einer Person verschmolzen, wie in der israelitischen Sintflut-Sage für sich: Jahve rettet Noah als ein *Ea*, aber führt auch die Sintflut herbei als ein *Enlil* und versöhnt sich und schließt den Bund bezw. Vertrag mit Noah als ein *Enlil*, der sich mit dem Sintflut-Helden versöhnt.

Weiter stellten wir in Band I, S. 241 ff. fest, daß in Jakob-*Gilgameschs* Haran-Gilead Episode Laban aus zwei Personen zusammengewachsen ist, aus einem Schwiegervater Jakobs nämlich, der z. B. dem Jethro, dem Schwiegervater Mosis, entspricht, und dem Gotte *Enlil*: Ein Gott *Enlil* ist Laban als der, welcher Jakob verfolgt, auf dem Gebirge Gilead einholt und sich nun mit ihm versöhnt und einen Bund bezw. Vertrag mit ihm schließt. Denn hierbei ist er ein *Enlil* der Sintflut, der Feind auch des sich (in einem Kasten) mit seiner Familie und seiner Habe rettenden Xisuthros, der sich aber auf dem Sintflut-Berge schließlich mit diesem versöhnt. In Übereinstimmung hiermit ist dann aber in Jahve, der Jakob aus Haran fliehen heißt, der Gott *Ea*, der Freund des Xisuthros, der den Xisuthros den Kasten bauen und sich darin retten heißt, zu erkennen. — Die David-*Gilgamesch*-Sage, die der Jakob-Sage näher steht, zeigt zu dem Laban der Jakob-Sage Saul als Gegenstück[1]). Der dem David, seinem Schwiegersohne, feindselige Saul, welcher ihn nachher auf seiner Flucht verfolgt, ist somit als solcher ebenso zugleich ein *Enlil*.

1) Band I, S. 439 ff. und S. 476 ff.

In der Moses-Sage sind die beiden Gestalten, die sich in der Jakob-Sage zu einer vereinigt haben, noch getrennt[1]). Dem Laban als Schwiegervater, als einem Schwiegervater, der keinen Grund dazu hat, gegen den Schwiegersohn unliebenswürdig zu sein, steht also Jethro zur Seite. In der Episode von dem Befehl zur Auswanderung an bis zur Sinai-Episode aber, dem Abbild der Sintflut-Geschichte, ist der Pharao derjenige, der Moses mit den Israeliten verfolgt. Somit muß mit ihm *Enlil* gemeint sein. Und, wenn die Israeliten vorher unter seinem Joche, unter ihm als Landesherrn seufzen, so wird er als solcher jedenfalls auch ein *Enlil* sein. Und der Pharao bleibt dann auch wohl ein *Enlil*, als sich die Kinder Israel von ihm losreißen. — Dasselbe scheint folglich auch von Rehabeam gelten zu müssen, dessen Joch Nord-Israel unter Jerobeams Führung abschüttelt, und weiter von dessen Vater Salomo in der Geschichte Jerobeams[2]), und dasselbe von den Philistern, von denen sich Israel in der Saul-*Gilgamesch*-Sage unter Sauls Führung befreit[3]). — In der Moses-Sage ist es andererseits Jahve, der Gott Jsraels, der Moses den Auftrag zum Auszug gibt[4]), wie dem Jakob zur Flucht aus Haran, ist er, Jahve, somit, wie in Haran, der Vertreter des dem Xisuthros freundlich gesinnten Gottes *Ea*. Nun entspricht aber Jakobs Bund (Vertrag) mit Laban auf dem Berge Gilead (dem Sintflut-Berge der Jakob-Sage) der Versöhnung des Xisuthros mit dem Gotte *Enlil*. Folglich kommen wir nicht darum herum, in Jahve, der auf dem Sinai, dem Sintflut-Berge der Moses-Sage, einen Bund (Vertrag) mit den Israeliten schließt[5]), jedenfalls auch den Gott *Enlil* wiederzuerkennen, sodaß also in der Sintflut-Geschichte innerhalb der Moses-Sage Jahve nicht nur den Gott *Ea* sondern auch den Gott *Enlil* vertritt, also genau so, wie in der Abraham-Sage (o. S. 85 f.), und genau so, wie in der israelitischen Sintflut-Geschichte für sich, in der von Noah. Dieser Ersatz *Enlil*s durch Jahve

---

1) Band I, S. 241 ff. 2) Eb., S. 209 ff. 3) Eb., S. 427 ff.
4) 1 Mos. 31,3. 5) Band I, S. 146 ff.

in der Moses-Sage geht aber noch weiter. *Enlil* zeichnet an den Himmel das Bild einer gewaltigen Wasser-Schlange, gewiß unsere Hydra, und fordert zum Kampfe gegen die die Menschheit verderbende oder doch bedrückende Löwen-Schlange auf der Erde auf. Dem entspricht aber in der Moses-Sage die Szene am Horeb, in der Jahve Mosis Stab in eine Schlange verwandelt[1]). In dem Schlangen-Kampf-Mythus ist nun *Enlil*, der zum Kampfe auffordert, ein Freund der Menschen, ebenso wie *Ea* in der Sintflut-Geschichte. Man versteht also, daß er in dessen Reflex in der Moses-Sage so gut wie dieser *Ea* durch den einen Jahve, den Gott Israels, vertreten ist.

(Dies der Befund in unserer biblischen Moses-Sage. Damit haben wir aber nicht deren älteste von uns nachweisbare Gestalt: Herakles-Moses-*Gilgamesch* dient unter Eurystheus und dieser trägt ihm als erste Arbeiten auf, den nemeïschen Löwen und die lernäische Schlange zu töten[2]). Herakles, der unter Eurystheus dient, ist ein Moses, der unter dem Pharao dient; der Pharao soll = *Enlil* sein (o. S. 87); folglich ist der König Eurystheus, der den Herakles beauftragt, den nemeïschen Löwen und die lernäische Schlange zu töten, ein *Enlil*, der zum Schlangen-Löwen-Kampf auffordert, und damit scheint's zugleich ein Gott Jahve, der Moses zur Befreiung der Israeliten von der ägyptischen Knechtschaft auffordert. Und somit sind zunächst einmal in der Herakles-Moses-Sage der *Enlil*, dem die Menschen dienen, und der *Enlil*, der zum Schlangen-Löwen-Kampf auffordert, wohl noch eine und dieselbe Person, während die Moses-Sage dafür den Pharao und Jahve hat. Ebenso aber, wie die Herakles-, die Jason-Sage, indem sie den Jason, einen Moses, im Auftrage des Königs Pelias, bei dem er sich aufhält, gegen die Schlange in Colchis fahren läßt[3]); ebenso weiter die Perseus-Sage, welche Perseus, einen Moses, im Auftrage des Königs Polydectes, bei dem er lebt, ausfahren läßt, um das schlangenlockige Haupt der Medusa

1) Band I, S. 137 ff. 2) Band II, unter „Herakles“.
3) Band II, unter „Argonauten-Fahrt“.

zu holen[1]). Und in der Siegfried-Herakles-Sage lebt wieder der Eurystheus der Herakles-Sage weiter in Regin bezw. Mimir, welche Sigurd dazu antreiben, den Drachen zu töten[2]). Eine ältere Gestalt unserer biblischen Jakob-Sage zeigt den Schlangen-Kampf noch durch einen *Enlil,* der nicht zu Jahve ward, veranlaßt. Wir sahen oben S. 72, daß ein chinesisches Märchen[3]) noch innerhalb einer Haran-Episode einen „Schlangen-Kampf" vor einer „Sintflut" erhalten hat. Der *Gilgamesch* wird aber gegen diese Schlange (dargestellt durch einen Drachen) geschickt von seinem Schwiegervater, || Laban, der ja auch ein *Enlil* ist (o. S. 86). Hierzu z. B. die Geschichte von *Schr(i)ngabhudscha,* bei TAWNEY, *Kathá Sarit Ságara*[1], I, 355 ff., in der der zukünftige Schwiegervater, ein Dämon, || Laban, bezw. Aeetes, den zukünftigen Schwiegersohn zu seinem Bruder, auch einem Dämon, schickt, um ihn beseitigen zu lassen. Analogien in anderen Haran-Gilead-, d. i. Medea-Sagen, werden wir in Band III untersuchen.)

Sollte in der Elias-Sage die Episode auf dem Karmel 1. Kön. 18, der Opfer-Wettstreit zwischen Baal- und Jahve-Priestern, wirklich eine Sintflutberg-Opferszene sein (o. S. 76), dann müssten wohl Baal und Jahve den Göttern *Enlil* und *Ea*, dem Feinde und dem Freunde des Xisuthros, entsprechen. Es sei denn, daß Ahab, der Feind des Elias und Freund der Baal-Priester, der Landes-König, eben so ein *Enlil* wäre, wie der Pharao, der Landes-König Mosis. Indes — hier schwankt der Boden bedenklich.

Eine ganz besondere Stellung nimmt die Paulus-Sage mit ihren Ersatz-Personen für *Enlil* und *Ea* in ihrer Sintflut-Episode ein, indem sie dafür zwei Menschen besonderer Art einsetzt: für den dem Xisuthros freundlich gesinnten Weisen und Gegenzauber-kundigen *Ea* den verständigen Sergius Paulus, den dem Paulus freundlich gesinnten Prokonsul und Gebieter auf der Insel, und für *Enlil,* den Feind des Xisuthros, den Zauberer Barjesus (o. S. 16 f.).

1) Eb., unter „Herakles". 2) Eb., unter „Siegfried".
3) Wozu Band II, unter „Argonauten-Fahrt".

Sollte die Malta-Episode in der Paulus-Sage, die ja, im Gegensatz zu der übrigen letzten Reise des Paulus in der Hauptsache, nicht aus der parallelen Rom-Reise des Josephus stammt (o. S. 76), sollte diese Malta-Episode eine Art Parallele zu der Cypern-Episode sein, so würde der dem Paulus freundlich gesinnte Publius, der „Erste der Insel", dem Sergius Paulus auf Cypern, also weiter dem Gotte *Ea* entsprechen (o. S. 16 f.).

Aus allem ergibt sich, daß in einem Urtypus der Sintflut-Geschichte innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen *Enlil* und *Ea* noch auseinandergehalten sind, anders wie in der israelitischen Sintflut-Geschichte für sich. Es wird deshalb interessieren, daß wir diese selbe Sachlage auch noch in Nr. 6 der *Buddhistischen Märchen* von ELSE LÜDERS vorfinden: *Enlil* und *Ea* durch einen grausamen und einen guten Gott vertreten, in einem nicht-israelitischen Märchen nebenbei, welches bereits eine Vereinigung der Sintflut-Geschichte mit der Xisuthros-Episode des *Gilgamesch*-Epos zeigt, bei der Verschmelzung beider aber noch nicht so weit gekommen ist, wie die *Sul-Schumul*-Sage und deren nähere Verwandten[1]).

Es ließe sich über *Enlil* und *Ea* in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen noch mancherlei ausführen. Ich muß mich aber vor allem auf Sagen beschränken, die eine möglichst einfache Analyse gestatten. Dabei mußte ich auch hier und da in Band I Vorgebrachtes etwas präzisieren.

Wir stellten o. S. 88 fest, daß der *Enlil* in der Schlangenkampf-Episode der Moses-Sage durch Jahve dargestellt wird, die Schlange selbst aber, soweit an den Himmel gezeichnet, durch eine Schlange, und, soweit getötet, durch das Blut in ganz Ägypten-Land. Nun aber fordert Jahve den Moses nicht zum Kampfe gegen eine Schlange auf — was dem entsprechen würde, daß *Enlil* zum Kampfe gegen den Schlangen-Löwen auffordert —, sondern zur Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft. Somit wären in der Moses-Sage auch die Ägypter Repräsentanten der Schlange, und darum im be-

1) Band II, unter *„Sul-Schumul"*.

sonderen der Pharao! Die ägyptische Knechtschaft scheint also wenigstens in gewisser Weise und wenigstens zugleich eine Knechtschaft unter der Herrschaft der Schlange zu sein. So stutzig das auf den ersten Blick machen müßte, so wenig entzöge sich das einer Erklärung: Mit dem Gotte *Enlil*, vor dem sich Xisuthros mit den Seinen in Sicherheit bringt, und der sich in der Moses-Sage als der Pharao darstellt, aus dessen Land die Israeliten unter Moses fliehen (o. S. 87), wäre die Schlange identifiziert, die die Menschheit drangsaliert und von der sie befreit wird. Es ist aber noch sehr die Frage, wie weit die Identifikation des *Enlil* der Sintflut mit der Schlange der Schlangen-Plage geht, ob wir, dies vor allem, gleichfalls in dem Pharao der Unterdrückung wenigstens auch die Schlange erkennen dürfen. Für diese Frage ist es wesentlich, wie sich diese Schlange in Jakob-Sagen darstellt, in deren Haran-Gilead-Episoden nämlich. Denn, wie wir oben S. 86 wiederholten, stellt in unserer Jakob-Sage Laban 1. den Schwiegervater eines *Gilgamesch* dar, 2. aber den Gott *Enlil* der Sintflut, und dies zwar insofern, als Jakob vor ihm flieht und als er, Laban, sich dann mit Jakob auf dem Gilead-Gebirge versöhnt. Die Schlange ist aber in „Haran-Episoden" von Jakob-Sagen noch z. B. durch einen Drachen oder einen Dämon repräsentiert, gegen die der jeweilige Laban den Helden schickt (o. S. 89). Dieser Laban kann somit keinerlei Anspruch darauf machen, etwa die Schlange darzustellen, und dieser Laban ist andererseits bösartig und der Dienst bei ihm unerfreulich und mehr als das, er stellt somit auch nicht den Schwiegervater eines *Gilgamesch* dar. Das bedeutet aber einen harten Dienst unter *Enlil* vor dem Schlangen-Kampf, und für die Moses-Sage doch wohl, daß der Pharao der Unterdrückung zum mindesten auch ein *Enlil* vor dem Schlangen-Kampf ist. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß der Gott *Enlil* ebenso wie vor der Sintflut und vor Hunger- und Krankheits-Plagen, so auch vor der Plage durch die Schlange, auf die sündige Menschheit ergrimmt war; und vielleicht hat er gar die Schlange ebenso zur Züchtigung dieser sündigen Menscheit gesendet,

wie jene Plagen und die Sintflut. Das Vorstehende wird man bei einer genauen Identifizierung von anscheinenden Repräsentanten der Schlange in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen im Auge behalten müssen, so bei einer der Midianiter, der Ammoniter, Salomos und Rehabeams, Ahabs, in der Gideon-, der Jephthah-, der Jerobeam- und der Elias-Elisa-Sage[1]). Vgl. dazu o. S. 67 ff. und S. 87. Ein genauestes Gegenstück zu dem Pharao, dem Feinde Mosis (als einem *Enlil*?), vor dem Moses flieht, wonach er zum Horeb kommt, wo ihm Gott erscheint u. s. w., wäre dabei König Ahab, vor dem Elias flieht, der dann zum Horeb kommt, wo ihm Gott erscheint u. s. w. Im übrigen sind wir aber mit einer endgültigen atomistischen Analyse dieser verwickelten Dinge noch lange nicht am Ende. Zu anderen Manifestationen der Schlange in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen o. S. 72 f.

Raub und Wiedergewinnung einer Frau in *Chumbaba*-Episoden.

In Band I, S. 16 haben wir es für so gut wie gewiß erklären müssen, daß in der *Chumbaba*-Episode des *Gilgamesch*-Epos die Göttin *I(E)rnini*, die auf dem Zedern-Berge *Chumbaba*s wohnt, von den siegreichen Helden *Gilgamesch* und *Enkidu* nach Erech gebracht, und zwar zurückgebracht wird. Denn diese *I(E)rnini* ist mit der Göttin *Ischtar* von Erech identisch, bezw. in Babylonien identifiziert worden, und scheint daher aus Erech auf den Zedern-Berg verschleppt zu sein[2].) Freilich enthalten auch die neuen *Gilgamesch*-

1. Band I, S. 713 ff.; S. 755 ff.; S. 209 ff.; S. 590 ff.;

2) Dabei bleibt es ein Problem, in welchem Verhältnis oder ob in gar keinem Verhältnis die *I(E)rnini* auf dem Zedern-Berg zu assyrisch-babylonischem *erinu*=„Zeder" steht, ob die Babylonier nicht wenigstens die beiden Wörter als zusammengehörig betrachtet haben.

Fragmente (o. S. 55) nichts, das eine solche Konstruktion weiter rechtfertigen könnte. Aber andererseits bieten in einer Reihe israelitischer *Gilgamesch*-Sagen Episoden, die zum Teil deutlich einen Zusammenhang mit der *Chumbaba*-Episode verraten, das Motiv eines Raubes oder dgl. einer Gattin des Helden, einmal einer Tochter von ihm[1]), mit zumeist nachfolgender restitutio in integrum, und scheinen so die Annahme zu sichern, daß jedenfalls nach irgend einer Rezension des *Gilgamesch*-Epos mit der *Chumbaba*-Episode in der Tat eine Heimführung der *Irnini* nach Erech verknüpft war. Israelitische Sagen der Art sind die Abraham-, die Isaak-, die Jakob-, die Moses-, die Simson-, die Leviten-, die Saul-, die David-*Gilgamesch*-Sage[2]). Alle diese Sagen sind nun aber im südlicheren Teile von Palästina zu Hause. Und so könnte man diese Episoden mit einem Frauenraub und dgl. als Neubildungen gerade in Süd-Israel betrachten, die somit nicht für eine babylonische Vorlage mit dgl. angeführt werden dürften. Allein, wenn solche Frauenraub-Episoden in den großen nord-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen von Elisa, Jesus und Paulus — doch wohl auch aus Nord-Israel[3]) — fehlen, so würde das als ein sekundärer Verlust bewertet werden können. Denn deren *Gilgamesch* ist ein Prophet und Gottesmann ohne ein Eheweib, in dessen Sage deshalb auch nicht von dem Raube, wenigstens nicht seiner Gattin und dgl., erzählt werden konnte! Somit hindert wenigstens nichts eine Annahme, daß die israelitische *Gilgamesch*-Sage einmal diesen Raub und eine Zurückführung der Gattin des Helden gehabt hat.

---

1) Nämlich die Jakob-Sage. Statt dieser Jakobs-Tochter finden wir aber in zahlreichen, aus einer älteren Form unserer Jakob-Sage stammenden Sagen und Märchen die Gattin des *Gilgamesch*, so in der Odyssee-, der Gram-Sage (Saxo Grammaticus), der *Ramajana*- und der *Mahabharata*-Sage. Eine Jakobs-Tochter bietet aber andererseits die Hilde-Gudrun-Sage, und — neben einer Jakobs-Gattin! — die Gram-Sage. S. Band II, unter „*Ramajana*", „*Mahabharata*", „Odyssee", „Hilde-Gudrun" und „Vor-Hamlet".

2) S. Band I, S. 288 f. und 309; 354 f.; 237 ff.; 126 f; 392 f.; 371 f.; 466 ff.; 474 ff. und 480 f. 3) O. S. 22 f.

Und nun fügt es sich, daß die Märchen vielleicht beweisen, was die Sagen vor der Hand nicht beweisen können. In einem irischen Märchen[1]) ist aufs deutlichste die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des *Gilgamesch*-Epos erhalten[2]). Der betreffenden Episode in dem Märchen geht aber eine Episode vorher, in der, im Anschluß an einen Kampf des Helden mit einem Riesen, seine Besiegung und den Verlust seiner wunderschönen Gattin an den Riesen, die Zurückgewinnung der Gattin nach Tötung des Riesen erzählt wird. Im Epos wiederum geht der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode die *Chumbaba*-Episode vorher, die Episode also, in deren Absenkern im alten Testament in einer Reihe von Fällen von dem Verlust und der Wiedergewinnung der Frau des Helden oder dergl. berichtet wird! Es liegt nun aber vor der Hand gar kein Grund vor, in dem Kern des irischen Märchens — das nebenbei erweitert ist durch eine Polyphem- und eine Simson-Sage — gerade eine israelitische und gar speziell süd-israelitische Erzählung zu vermuten. Im Gegenteil: Der Tötung des Riesen und der Wiedergewinnung des Weibes geht ein glückliches Kampfspiel des Helden mit dem Riesen voraus, ein Ringkampf ohne Waffen, der ihm als Siegespreis außer Großvieh, Schafen und einem Palast auch das wunderschöne Weib einbringt. Und das sieht doch sehr direkt nach dem Ringkampf *Gilgamesch*s mit *Enkidu* — allerdings mit *Enkidu*, nicht etwa mit *Chumbaba* — vor der *Chumbaba*-Episode aus, der wegen der *Ischchara-Ischtar* gekämpft wird und der dem *Gilgamesch* doch wohl das Anrecht an ihr gibt oder doch sichert. Aber auch in älteren Formen unserer Jakob-Sage, geschweige denn in unserer biblischen Jakob-Sage, ist dieser Kampf nicht mehr als ein Ringkampf erhalten[3]), auch in keiner älteren Form anderer süd-israelitischer Sagen, geschweige denn in einer biblischen Form von ihnen. Demnach könnte das irische Märchen

1) Nr. 37 der *Irischen Volksmärchen* von KÄTE MÜLLER-LISOWSKI.

2) S. Band II, unter „Brüder-Märchen".

3) Im Unterschiede von einem Traum *Gilgamesch*s, der auf diesen Ringkampf hindeutet und der in der Jakob-Sage noch als Jakobs Ringkampf mit Gott erscheint. S. o. S. 61 f.

ein Zeugnis dafür sein, daß das Motiv des Frauenraubs und einer Wiedergewinnung der Frau oder dgl. auch außerhalb Israels mit der *Chumbaba*-Episode verknüpft war, somit zum Urbestand auch der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehörte. — Und weiter: Die Seele des Riesen = *Chumbaba* in dem eben besprochenen Märchen befindet sich, wie er der von ihm erbeuteten Frau verrät, in einem Ei, und dieses Ei muß herbeigeschafft werden, um ihn zu töten, und er stirbt dadurch, daß es ihm auf ein Muttermal geworfen wird. Nun aber erzählt ein anderes Märchen, nebenbei aus einer ganz anderen Gegend der Welt[1]), daß ein Zarensohn, begleitet von einem tapferen Helden, in die Welt hinausgeht, daß ihm dieser Held durch Raub eine Gattin verschafft, daß aber dann ein anderer Held sie ihm entführt. Dann entlockt die Entführte dem Entführer das Geheimnis seines Lebens: sein Tod ist in einem Ei, das herbeigeschafft werden muß, um ihn zu töten. Es wird auf ähnliche Weise wie in dem irischen Märchen herbeigeschafft, dem Riesen an die Stirn geworfen und so stirbt der „unsterbliche Koschtschej", und die Gattin ist befreit. Also wieder eine *Chumbaba*-Episode. Hier folgt jedoch keine *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, wohl aber eine, die uns ebenso wichtig ist. Dem heldenhaften Begleiter des Zarensohnes wird durch Tauben das drohende Schicksal des Zarensohnes verkündet, das ihm durch sein Lieblingshündchen, sein Lieblingsroß und seine Lieblingskuh droht, und das er, der Begleiter, nur durch Selbstaufopferung abwenden kann. Das aber geschieht. Er tötet nach der Reihe die drei Tiere, die das Leben seines Herrn gefährden, ohne daß dieser die Gefahr zu ahnen vermag, soll deshalb sterben, erzählt nun, weshalb er die Tiere getötet hat, und wird dafür zu Stein. Nach Jahren tiefer Trauer des Zarensohnes wird er aber wieder durch den Zarensohn entsteinert und so — bzw.: d. h. — wieder lebendig gemacht. Damit ist das Märchen zu Ende. Wer das *Gilgamesch*-Epos kennt, weiß, woraus dies vermutlich geworden ist: Der Begleiter des

1) Nr. 29 der *Russischen Volksmärchen* von Aug. von Löwis of Menar.

Zarensohnes, der ihm die Frau gewinnt und wiedergewinnen hilft, muß ein *Enkidu*, der Freund *Gilgameschs*, in einer *Ischchara-* und einer, auf diese folgenden *Chumbaba*-Episode sein. Nach der *Chumbaba*-Episode aber kommt im *Gilgamesch*-Epos zuerst die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, danach ist das Leben *Gilgameschs* durch den Himmels-Stier bedroht, *Enkidu* kämpft mit ihm zusammen gegen den Stier, dieser wird getötet, *Enkidu* muß deshalb nach dem Ratschluß der Götter sterben. Danach aber gelingt es dem *Gilgamesch*, daß ihm am Schluß des Epos der Geist seines Freundes aus der Erde aufsteigt; und aus diesem Ereignis ist vielfach eine Rückkehr des *Enkidu* zu den Lebenden geworden[1]). Somit ergibt sich aus dem ganzen russischen Märchen zum zweiten Male ein Raub und eine Wiedergewinnung der Gattin des *Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode, für deren nähere Verwandtschaft gerade mit süd-israelitischen oder gar speziell einer — dann uralten — Jakob-Sage nichts Entscheidendes anzuführen wäre. Weiteres in einem späteren Bande über Weltmärchen. Dort dann auch über die zahllosen *Chumbaba*-Sagen, speziell auch solche mit einem *Chumbaba*, dessen Seele sich in einem Ei befindet[2]), über die Beziehungen des russischen Märchens zu den Märchen von dem treuen Johannes und denen vom dankbaren Toten, sowie vielleicht auch zu dem ägyptischen Märchen vom „verwünschten Prinzen". Vergl. wenigstens schon Band I, Seite 766 ff., so mancherlei auch gerade darin heute zu modifizieren ist.

Sollte sich übrigens unser oben besprochenes russisches Märchen — mit seinen Verwandten — etwa durch die Wiederbelebung des *Enkidu* schließlich doch als ein Jakob-

---

1) S. Band I, S. 972 ff. und Band II unter *„Sul-Schumul"*.

2) Dieses Ei gehört mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit ursprünglich nur zu *„Chumbaba*-Episoden" und ist in anderen Märchen, wie in dem Medea-Märchen *Irische Volksmärchen* von Käte Müller-Lisowski, Nr. 33, ein verpflanztes Motiv. Vgl. zu dem letzten Märchen das Medea-Märchen *Chinesische Volksmärchen* von Wilhelm, Nr. 79 u. dazu noch unter „Argonauten-Fahrt". Statt des Eis mit der Seele des *Chumbaba* auch Vögel oder ein Vogel (*Kaukasische Märchen* von Dirr, Nr. 8 u. s.).

Joseph-Märchen mit dem Wiedererscheinen des noch lebenden Joseph, = *Enkidu*, erweisen[1]), sollte gar auch das oben besprochene irische Märchen schließlich doch gerade auf eine uralte Jakob-Sage zurückgehen, so wären sie gleichwohl für uns wichtig genug. Denn sie wären unter allen Umständen ein neues Zeugnis dafür, mit welcher, durch den Sagenstoff gegebenen, Treffsicherheit wir die Jakob-Joseph-Sage analysieren mussten. Für eine *Chumbaba*-Episode des *Gilgamesch*-Epos mit einer Weg- (und Heim-)bringung der Göttin *Irnini* könnte aber vielleicht hier am Schluß Nr. 72 der *Südseemärchen* von HAMBRUCH, aus — Neu-Seeland, angeführt werden, falls man es wagen dürfte, darin eine *Chumbaba*-Episode wiederzuerkennen. Denn dieses Märchen erzählt von dem langen Zuge zweier Freunde zu einem Zauberbild auf einem heiligen Berge, um dessen Zauberkräfte zu vernichten, was ihnen auch gelingt. Dann wird freilich nicht erzählt, daß sie das Bild mit sich heimführen. Vor ihnen aber haben ganze Heere es versucht, die zwei Zauberer zu vernichten, denen das Bild gehört, und dieses mitzunehmen, sind jedoch dabei umgekommen. Daß dieses Märchen aus dem *Gilgamesch*-Epos stammt, hindert dessen Asien-ferne neuseeländische Heimat in keiner Weise. S. o. S. 79 und u. S. 121 f. und S. 123, auch Band II unter „Brüder-Märchen“ und „Südsee-Odyssee“.

Der Juda-Verrat in *Chumbaba*-Episoden.

In Band I haben wir von einer größeren Anzahl israelitischer *Gilgamesch*-Sagen ein Geschehnis besprochen, das allermeist dem jeweiligen *Gilgamesch* zum Schaden gereicht

1) Band I, S. 280 f.

oder gereichen soll, das in einer Reihe von Sagen ausgesprochen als ein Verrat an ihm erscheint und zumeist sicher in einem Abbild der *Chumbaba*-Episode des Epos erzählt wird, sodaß ohne Bedenken behauptet werden durfte, daß das Geschehnis ursprünglich als ein Verrat zu einer solchen Episode gehört hat. In der Jakob-Sage wird Joseph auf Vorschlag seines Bruders Juda an ismaelitische Kaufleute verkauft[1]); die Israeliten werden bei Ai geschlagen, weil der Judäer Achan sich Beute — darunter auch Geld — von Jericho angeeignet hat[2]); Simson wird von Judäern gefesselt, um ihn in die Hände der Philister fallen zu lassen[3]); die Israeliten, mit Juda an der Spitze, werden von den Benjaminiten zweimal bei Gibea geschlagen[4]); David, der Judäer und Anführer von Judäern, will mit den Philistern zusammen gegen seinen einstigen Herrn, Saul, in den Kampf ziehen, wird freilich daran gehindert[5]); im Kriege Absaloms gegen David schlägt sich der Judäer Ahitophel, ein Ratgeber Davids, auf die Seite Absaloms[6]); in einer Schlacht der Syrer gegen den König von Israel und den von Juda soll gegen niemand außer gegen den von Israel gekämpft werden, so auch nicht gegen den von Juda[7]) (s. aber u. S. 101 f.); Judas Ischarioth[8]) verrät Jesus, seinen Herrn, für Geld an seine Feinde[9]). Aus diesen Parallelen ergibt sich, daß miteinander wechseln: ein König von Juda; der Stamm Juda, repräsentiert durch eine größere Schar Judäer; Juda, der Sohn Jakobs, der Stammvater der Judäer; Judas, einer der zwölf Jünger, die doch wohl im letzten Grunde die zwölf Stämme Israels vertreten; einmal ein anderer einzelner Jude (Achan), aber fraglos im Wechsel mit dem Stamme Juda (bei Gibea); und noch einmal ein einzelner Jude (Ahitophel),

---

1) Band I, S. 393. 2) Eb., S. 393.
3) Eb., S. 393. 4) Eb., S. 393.
5) Band I, S. 465 ff. 6) Eb., S. 532 f. 7) Eb., S. 636 f.

8) Ein — soweit ich weiß — neuer Vorschlag zur Deutung des Namens (im Urtext *Is-chariotes*): = *Issaschar-iote*, „einer vom Stamme *Issaschar*"? Das Gebiet des Stammes *Issaschar* grenzt an das des Stammes Sebulon, worin Nazareth, die vermeintliche Heimat Jesu, liegt.

9) Band I, S. 906 f.

aber im Kampfe gegen einen Judäer-König (David). Somit scheint es deutlich zu sein, daß ursprünglichst mit allen „Verrätern" der Stamm Juda gemeint ist. In der Jesus-Sage übt nun ein Einzelner, Judas, Verrat an seinem Herrn, und danach überantworten ihn Juden den Römern. Und man darf deshalb fragen, ob hier mit Judas und Juden im Grunde dasselbe gemeint ist, und ob sich nun darin, daß der Jude Paulus, ein nächster Sagen-Verwandter Jesu (o. S. 1 ff.) durch Schuld von Juden ebenso wie Jesus in die Gewalt der Römer gerät (o. S. 3), auch noch ein Judas-Verrat kundgibt.

Die von israelitischen Sagen abgeleiteten Sagen haben Spuren von diesen Verraten erhalten. In der Odyssee spielt in deren *Chumbaba*-Episode, dem Freier-Kampf, der Ziegenhirte Melanthius-Melantheus den Verräter an seinem Herrn Odysseus, u. zw. in Odyssee II, einer Jakob-*Gilgamesch*-Sage[1]. Und die Polykrates-Sage, eine nahe Verwandte unserer Jesus-*Gilgamesch*-Sage, hat als Variante zu dem Verrat an Jesus einen Verrat des persischen Statthalters Oerotas[2]. Vermutlich ist dessen Verrat an die Stelle eines Verrats des von Polykrates zu Oerotas zur Besichtigung seiner Schätze geschickten Sekretärs Maeandrius getreten, der die Stelle des Schatzmeisters Judas eingenommen hätte. Uns interessiert besonders der Verräter Melanthius, der dem Juda der Jakob-Sage entsprechen müsste. Denn dieser Verräter wird lebend oben an einer Säule festgebunden[3] und aufgehängt: ähnlich wie sich der Verräter Judas, wie sich der Verräter Ahitophel aufhängt[4], nicht aber der dem Melanthius entsprechende Juda unserer Jakob-Sage. Allein: In der Vor-Hamlet-Sage ist dieser Juda zweimal vertreten, durch einen Hading[4] und einen Helgo[5], und in der Nach-Hamlet-Sage durch einen Hagbarth[6]. Und von diesen erhängt sich Hading selbst, nimmt sich Helgo mit dem Schwerte selbst das Leben und wird Hagbarth gehenkt! Das läßt kaum eine andere Er-

1) Band II, unter „Odyssee". 2) Eb., unter „Polykrates".
3) Odyssee XXII, V. 193f. 4) 2 Sam. 17,23.
5) S. Band II, unter „Vor-Hamlet". 6) Eb., unter „Hagbarth".

klärung zu, wie die, daß auch der Juda unserer Jakob-Sage einmal, sei es gehenkt worden ist, sei es sich selbst erhängt hat, — wie Judas in der Jesus-Sage. Sonderbar. Oder doch nur Zufall? Aber wenn nicht, in welchem näheren sagenverwandtschaftlichen Verhältnis standen eine Selbsterhängung von Ahitophel und Judas Ischariot und eine eventuelle ursprüngliche gerade von Juda in der Jakob-Sage zu einander? Oder war der Verrat schon in einem Urtypus aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen an eine Einzelperson als Vertreter des Stammes Juda geknüpft, die sich später selbst erhängte oder vielleicht gehenkt ward?

In der Josua-Sage erleidet ganz Israel eine Niederlage durch den Judäer Achan; Simson ist ein Streiter für ganz Israel, ein Verrat der Judäer an ihm somit ein Verrat an ganz Israel; in der Sage vom Leviten erleidet ganz Israel eine Niederlage, weil der Stamm Juda an der Spitze kämpft; in der Saul-Sage ebenso ganz Israel, in dem Kampfe, in dem der Judäer David gegen Saul, den König von Gesamt-Israel, hat kämpfen wollen; in dem Kriege Absaloms gegen David flieht dieser, der König von Gesamt-Israel vor Absalom, auf dessen Seite sich der Verräter Ahitophel, ein Judäer, geschlagen hat; Jesus vertritt als Meister von 12 Jüngern doch wohl ganz Israel mit seinen 12 Stämmen folglich ist ein Verrat an ihm anscheinend ein Verrat des Stammes Juda an ganz Israel. Und somit zeigen uns diese Sagenstücke allem Anscheine nach den Verrat als einen ursprünglich vom Stamme Juda an ganz Israel verübten. Andererseits ist aber Joseph ein Repräsentant von Ephraim und Manasse, den Hauptstämmen von Nord-Israel, bedeutet also ein Verrat von Juda an Joseph einen Verrat des Südreiches oder des Stammes Juda gegen das Nordreich. In der, einer älteren Gestalt unserer Jakob-Sage entstammenden Odyssee II wird aber der diesem Juda-Verrat der Jakob-Sage entsprechende Verrat verübt gegen Odysseus = Jakob (o. S. 99), den Repräsentanten von ganz Israel. Somit wird man nicht irre gehen, wenn man in dem „Juda-Verrat" der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen in *Chumbaba-*

Episoden einen einstigen Verrat des Stammes Juda an ganz Israel erkennt. Möglich, daß dieser Verrat, zu dem im babylonischen Original bisher kein Gegenstück aufgetaucht ist, auf einer geschichtlichen Tatsache beruht. Darüber vielleicht in Band II, falls wir es noch bald zu genügender Klarheit bringen sollten.

Ich habe den verhüllten Verrat von Juda an Israel in der Syrer-Schlacht nicht verwertet, der doch ein Seitenstück zum Juda-Verrat an Joseph zu sein scheint. Und vielleicht eine sehr konkrete Beziehung dazu hat. Aber es kann zweifelhaft sein, ob dieser Verrat der eigentliche ursprüngliche einer *Gilgamesch*-Sage und speziell einer Elisa-*Gilgamesch*-Sage ist. In der Jesus-Sage nämlich besteht schließlich der Judas-Verrat darin, daß Judas die Häscher dorthin führt, wo er Jesus weiß. Bei der Gefangennahme fallen dann Worte vergleichbar denen, die nach 2 Kön. 6,21 f. in einer parallelen Geschichte in Samaria zwischen dem Könige von Israel und Elisa, Jesu nahem Sagen-Verwandten, gewechselt werden, nachdem Elisa mit denen zusammen weggegangen ist, die ihn haben gefangen nehmen sollen[1]). Elisa hat aber die Syrer zu Elisa (!) hinführen sollen, um ihn gefangen zu nehmen. Und somit scheint mit der eben besprochenen Episode der Elisa-Sage, mit der die Syrer-Kriege Ahabs verknüpft sind, ursprünglich ein, nämlich der darin zu erwartende Juda-Verrat der Sage verbunden gewesen zu sein, also mit Elisa, dem eigentlichen bezw. dem *Gilgamesch* der Sage. Durch eine Schiebung eigener Art wäre dann die Rolle des Verräters an dem *Gilgamesch*, Elisa, auf diesen selbst übergegangen. Und noch mehr: Die „Verräter“-Tätigkeit Elisas ist wohl noch erweitert worden, indem er den König von Israel über die Pläne des Königs von Aram (Syrien) auf dem laufenden hält[2]). Finden wir so das Juda-Verrat-Motiv allem Anscheine nach mit der Elisa-Geschichte verknüpft, so ist der oben erwähnte andere „Juda-Verrat“ innerhalb der Zeit der Elias-

1) S. Band I, S. 903 ff. und o. S. 4 und 19.

2) 2 Kön. 6,8 ff.

Elisa-Sage wohl ganz anders einzuordnen und demnach auch zu bewerten. Darüber, wie gesagt, vielleicht in Band II.

Eine besondere Erörterung erheischt der Juda-Verrat unserer biblischen Jakob-Sage. Die Joseph-Brunnen-Geschichte kehrt in zahllosen Sagen und Märchen wieder. Von diesen sind hier für uns wichtig zunächst die indische *Mahabharata*-Sage und ein indisches Märchen[1]). In diesen kehrt in veränderter Gestalt in je einer Teich-Szene wieder, daß Joseph in den Brunnen geworfen wird, daß er aber darin nicht etwa seinen Tod findet, und daß Ruben ihn retten will. Aber von einem Verkauf des Joseph, in dem wir den „Juda-Verrat" sehen möchten, findet sich in den indischen Erzählungen nichts: Dem Verkauf Josephs nach Ägypten steht im *Mahabharata* gegenüber, daß fünf Brüder mit ihrer gemeinsamen Gattin freiwillig an den Hof eines Königs ziehen und dort Dienste nehmen[2]). Und in der verwandten *Nala*-Sage[3]) wird die *Damajanti* z. T. durch eine Karawane mit ihrem Willen zu einer Königsstadt hingebracht, in der sie am Hofe ein Unterkommen findet, und ihr Gatte wird ebenso ohne einen Verkauf freiwillig Wagenlenker an einem anderen Hofe. Nun bietet ja aber die alttestamentliche Sage hierzu allem Anscheine nach eine höchst beachtenswerte Parallele: Nach der sogen. Quelle E[4]) soll Joseph garnicht verkauft, sondern von Kaufleuten in dem Brunnen gefunden und ohne Wissen der Brüder nach Ägypten gebracht sein. Da wird man gern vermuten dürfen, daß der „Juda-Verrat", bestehend in dem Verkauf Josephs, ursprünglich nichts mit der Brunnen-Geschichte zu tun hatte. Und dann ist der Weg frei für eine Annahme, daß er aus einer *Chumbaba*-Geschichte stammt und erst sekundär mit der Brunnen-Geschichte verknüpft ist. Die *Chumbaba*-Geschichte der Jakob-Joseph-Sage ist nun aber die Sichem-Episode[5]). Darum ist es nun vielleicht nicht unwichtig, daß an dieser Episode noch ein Verrat-Motiv

---

1) Band II, unter „*Ramajana*" und „*Mahabharata*".

2) Eb., unter „*Mahabharata*". 3) Eb., unter „*Nala*".

4) S. die Quellen-Scheidung bei KAUTZSCH, *Heilige Schrift*.

5) Band I, S. 236 ff.

haftet, freilich ein Verrat der Brüder Josephs (und Josephs selber?), begangen an ihrem *Chumbaba*-Volk, nämlich den Leuten von Sichem[1]). Zu einer Verschiebung des Verrat-Motivs wäre aber zu vergleichen, daß mit der Gibeon-Schlacht, dem *Chumbaba*-Kampf der mit der Jakob-Sage näher verwandten David-Sage[2]), kein Verrat verbunden ist, dagegen nach der Schlacht Abner, der Feldherr des *Chumbaba* Esbaal, an diesem Verrat übt bezw. üben will[3]). Ja, die Odyssee zeigt uns vielleicht sogar noch ganz deutlich weiter, daß auch der Verkauf Josephs an sich — ohne gerade Juda, einen Bruder Josephs, als Veranlasser des Verkaufs—keinen Zusammenhang mit dem Verrate hat: Eumaeus, ein Joseph, wird nach Ithaca verkauft, Odysseus-Jakob aber erlebt bei seinem *Chumbaba*-Kampf, dem mit den Freiern, den Verrat seines Dieners Melantheus-Melanthius![4]) — Zu einem Joseph-Märchen, in dem der Held, ein Joseph, von einem Bruder im Wasser erschlagen wird, s. Band II unter „Südsee-Odyssee". Hier hätten wir vermutlich eine Parallele zu der Joseph-Brunnen-Episode nach der Quelle J. Zu ungezählten Joseph-Brunnen-Geschichten, deren genaue Einordnung in die entwicklungsgeschichtliche Reihe mir z. T. noch nicht gelungen ist, s. Band III. Vgl. u. unter „Tod *Enkidu*s".

Die Geliebten der *Ischtar* **nach der** *Ischtar-Gilgamesch*-**Episode.**

Im *Gilgamesch*-Epos, Tafel VI, zählt *Gilgamesch* der *Ischtar* die früher von ihr Geliebten auf: Tammuz als ersten, danach den bunten Hirtenknaben-Vogel, den Löwen, das Pferd, den Hirten, und als letzten *Ischullanu*, den Palm-

1) Mos. 34,25.
2) Band I, S. 474 ff,
3) Eb., S. 486.
4) Band II, unter „Odyssee".

Gärtner ihres Vaters, von dem er ausdrücklich sagt, daß er die Liebe der *Ischtar* zurückwies. Somit ist anzunehmen, daß die vor ihm von *Gilgamesch* genannten Geliebten das nicht getan, sondern die Liebe der *Ischtar* genossen haben. In der Tat wissen wir das ja wenigstens von dem an erster Stelle genannten, von Tammuz. Der letzte von *Ischtar* Geliebte, von dem das *Gilgamesch*-Epos weiß, ist dann *Gilgamesch* selbst. Wir haben somit drei Kategorien von Geliebten der *Ischtar* zu unterscheiden: 1. eine Reihe von Geliebten, die ihre Liebe genießen und dann von ihr unglücklich gemacht werden. Von einem wird gesagt, daß er in einen Wolf verwandelt wird. Andere heißen Hirtenknaben-Vogel, Löwe, Pferd. Es liegt nahe, anzunehmen, daß sie proleptisch so genannt werden, als solche, deren Liebesverkehr mit *Ischtar* durch eine Verwandlung in die so genannten Tiere zum Abschluß kam, daß auf den Liebesverkehr eine solche Verwandlung folgte. Eine zweite Kategorie bildet *Ischullanu,* der auf die Liebe der *Ischtar* verzichtet und dafür durch irgend eine Verwandlung bestraft wird. Die dritte Klasse bildet dann *Gilgamesch*, der nach dem Vorbilde von *Ischullanu* handelt, bestraft werden soll, aber die Absicht der *Ischtar* zuschanden macht. Nun haben wir im alten und im neuen Testament in einer längeren Reihe von Episoden Widerspiegelungen der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode gefunden, so in der Joseph-Potiphar-Geschichte[1]), der Heirat Mosis mit dem kuschitischen Weibe[2]), der Urias-Geschichte[3]), der Naboth-Geschichte[4]), der Herodes-Herodias-Salome-Geschichte[5]). In diesen Geschichten handelt es sich um Personen, die sich der *Ischtar* hingeben, und solche, die ihr nicht zu Willen sind, um *Gilgamesch*s und von ihnen verschiedene Personen. Es scheint deutlich, daß wir nach diesen Unterschieden das Verhältnis der Personen in den eben genannten Episoden zu den Geliebten der *Ischtar* zu bestimmen versuchen können: Joseph, kein *Gilgamesch,* dem Weibe Potiphars, einer *Ischtar,* nicht zu Willen. Also ein *Ischullanu*, der Palmgärtner des Vaters der *Ischtar*[6]).

1) Band I, S. 255 ff. 2) Eb., S, 127. 3) Eb., S, 492 ff.
4) Eb., S. 626 ff. 5) Eb., S. 851 ff.

6) Zu Joseph im ägyptischen „Brüder-Märchen“ s. Band II, unter „Brüder-Märchen“.

Dasselbe wäre von Naboth, dem Besitzer eines Weinbergs beim Palaste Ahabs, zu sagen, der diesem und damit seiner Gattin Isebel, als einer *Ischtar*, nicht zu Willen ist. Wenn aber dann das Weib des Potiphar Joseph bei ihrem Gatten verleumdet, und Naboth fälschlich bezichtigt wird, Gott und dem Könige geflucht zu haben, so scheint das *Ischtar*s Anklage gegen *Gilgamesch* vor *Anu* zu entsprechen, scheinen also Joseph und Naboth außer *Ischullanu* zugleich noch *Gilgamesch* zu vertreten.

Weiter ist Urias, kein *Gilgamesch*, der Gatte einer *Ischtar*, der Bathseba, war ihr somit zu Willen. Also ist er ein Vertreter der von *Ischtar* Geliebten, die ihre Liebe genossen. Indem er aber trotz Aufforderung dazu — durch David — doch nicht zu seiner Gattin ging[1]), mag er auch den *Ischullanu* oder *Gilgamesch* vertreten. Und wenn Urias als und weil Gatte der Bathseba-*Ischtar* ums Leben gebracht wird, so mag er ganz speziell den zuerst genannten Geliebten der *Ischtar* darstellen, Tammuz, dem sie „Jahr für Jahr Weinen bestimmte".

Auffallend ist nun, daß David, ein fragloser *Gilgamesch*, eine *Ischtar*, die Bathseba, heiratet, also ihr zu Willen ist, daß Moses, ein *Gilgamesch*, ebenso seine *Ischtar*, die Kuschitin, heiratet. Wir würden dem gegenüber ganz ratlos dastehen, wenn wir nicht verschiedene mit der Urias-Geschichte näher verwandte, d. h. von einer älteren Gestalt von ihr abhängige Sagen kennten, nämlich die Geschichte von Agamemnon, Clytaemnestra und Aegisthus, die von Aruns Tarquinius I, Tullia und Tarquinius Superbus und die von Horwendill, Geruth und Fengo (Hamlet-Sage). Denn in allen drei Sagen sind die dem David der Urias-Geschichte entsprechenden Personen nicht identisch mit dem David vor der Urias-Geschichte[2]), der ein *Gilgamesch* ist; und somit stellt unsere biblische David-Sage, in der die beiden Gestalten in der Gestalt des Königs und *Gilgamesch*s David mit einander identisch, d. h. identifiziert sind, und

1) 2 Sam. 11,10 ff.

2) S. Band II, unter „Ilias", „Könige von Rom", „Hamlet".

so der *Gilgamesch* eine Rolle spielt, die völlig von der *Gilgameschs* im Epos abweicht, eine jüngere Entwicklung der Sage dar. Wir dürfen somit in dem David der Urias-Geschichte eine Person sehen, die ursprünglich kein *Gilgamesch* war, ebenso wenig also wie der Gatte der Isebel, der in der Naboth-Geschichte den Naboth töten, oder besser seine Tötung geschehen läßt, nämlich Ahab, ein eigentlicher *Gilgamesch* ist. David und Ahab in diesen beiden Geschichten sind somit neue Figuren der Sage, ebenso wie es der ägyptische König im ägyptischen Brüder-Märchen ist[1])[2]). — Die Moses-Geschichte mit dem kuschitischen Weibe Moses-*Gilgameschs* bleibt aber vor der Hand unerklärlich. Mit ihrem Tadel Mosis wegen seiner Heirat durch Aaron-*Enkidu* ist sie, zumal an ihrer Stelle im Gesamtverlauf ihrer Sage, eine klare Parallele zu den Geschichten mit dem Tadel Davids durch Nathan-*Enkidu* wegen der Heirat der Bathseba und der Tötung des Urias, weiter zu dem Tadel des Herodes Antipas durch Johannes-*Enkidu* wegen der Heirat der Herodias, sowie zu dem Tadel Ahabs durch Elias-*Enkidu* wegen der Tötung Naboths. Allein Moses müßte nach dem oben S. 105 f. Bemerkten eine neue Figur der Sage sein, ist aber ein *Gilgamesch*, ebenso wie, aber erst sekundär, David in der Urias-Geschichte. Also eine neue Personen-Identifikation, wozu S. 108 u. zu vergl.? Die Annahme einer Beeinflussung durch unsere, mit einem *Gilgamesch* als getadeltem Gatten der Bathseba verhältnismäßig späte David-Sage scheint andererseits unangebracht. Denn in der Circe-Episode der Odyssee, die einer älteren Gestalt unserer Moses-Sage entstammt[3]), haben wir bereits den Tatbestand unserer Moses-Sage: Odysseus, obwohl ein *Gilgamesch*, genießt die Liebe einer *Ischtar*, der Circe. Freilich, nachdem er sie zunächst als ein richtiger *Gilgamesch* zurückgewiesen hat. Haben wir indes hier einen

1) S. Band II, unter „Brüder-Märchen".

2) Zum Ammoniter-Krieg als Rahmen der Urias-Geschichte siehe u. unter „Ammoniter-Krieg".

3) Band II, unter „Odyssee".

Einfluß der Calypso-Episode anzunehmen? Hierzu muß nun aber noch hinzugefügt werden, daß bereits in der „Südsee-Odyssee“, die auf eine im ganzen ältere Gestalt der homerischen Odyssee zurückgeht, der *Gilgamesch, Faalataitauana*, sich ganz so wie Odysseus zu seiner Circe stellt[1]).

In den drei oben besprochenen Sagen, denen von Joseph, von Naboth und einer ursprünglicheren als unserer biblischen von Urias wird nichts erzählt von einem *Gilgamesch*, der sich nicht auf eine Liebelei mit einer *Ischtar* einläßt, nichts von einem *Gilgamesch*, gegen den dann der Himmels-Stier geschickt wird. Doch aber glaubten wir in den beiden erstgenannten israelitischen Sagen-Gestalten, in Joseph und Naboth, und dazu noch in Urias vielleicht auch Vertreter des *Gilgamesch* sehen zu dürfen (o. S. 105). Nun ist aber in drei griechischen Joseph-Sagen, der von Peleus, der von Bellerophontes, und der von Hippolyt, die Folge einer Potiphar-Geschichte, daß deren Joseph — Peleus, Bellerophontes und Hippolyt — ein Abenteuer mit Tieren zu bestehen hat. Ja, im dritten Fall ist dies gar ein Stier[2]). Alle drei Helden sind aber keine eigentlichen *Gilgamesch*s, sondern ebenso wie Joseph in der Potiphar-Geschichte, zunächst je ein *Ischullanu*. Daraus folgt also, daß in diesen Geschichten der den Himmels-Stier bekämpfende *Gilgamesch*, der die *Ischtar* zurückwies, mit dem in gleicher Rolle auftretenden *Ischullanu* identifiziert bezw. durch ihn verdrängt ist. Somit wäre hier wohl Ähnliches wie in der entsprechenden Joseph-Potiphar-, wie in der Naboth-, wie in der Urias-Geschichte der Fall. Bemerkenswerter Weise ist umgekehrt im zweiten Teil der Odyssee, einer Jakob-Sage, der *Ischullanu* verloren gegangen, dagegen der *Gilgamesch* mit seiner Rolle erhalten geblieben: in der Sirenen-Episode nämlich, in der Odysseus, ein *Gilgamesch*, von den Sirenen angelockt wird, aber ohne Erfolg für die Anlockenden, sonst aber niemand angelockt wird, weil niemand sonst die

1) Band II, unter „Südsee-Odyssee“.

2) Band II, unter „Vor-Achilles“, „Herakles“ und „Theseus“, und u. S. 113 f.

Lockungen hört[1]). Und andererseits bewahrt dieser zweite Teil der Odyssee noch die Erinnerung an die Geliebten der *Ischtar*, die deren Liebe genossen und dafür büßten, in denjenigen nämlich, die sich von den Sirenen zu ihrem Verderben anlocken ließen[2]); ebenso wie die „Südsee-Odyssee" in dem Gefährten des *Longa-Poa*-Odysseus-*Gilgamesch*, der sich von einem Mädchen betören ließ, das ihn dann tötete und zum Auffressen verschacherte[3]).

In Band II werden wir unter „Brüder-Märchen" besonders gut erhaltene Abbilder der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode aufweisen, in dem „ägyptischen Brüder-Märchen", in Nr. 37 der *„Irischen Volksmärchen"* von KÄTE MÜLLER-LISOWSKI und in Nr. 13 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR. Von diesen steht das ägyptische Märchen der Urias-Geschichte der David-Sage nahe, gehört aber allem Anscheine nach zu einer Jakob-Sage. Und damit ist näher verwandt das irische und mit diesem wiederum das kaukasische. In allen dreien sind noch die Verwandlungen von Geliebten der *Ischtar*, in den zwei letzten noch in einer Rede erzählt, vorhanden. Und auch in diesen drei Märchen erkennen wir das Streben nach einer Vereinheitlichung der verschiedenen Geliebten der *Ischtar*: diese sind außer dem *Gilgamesch* zu e i n e r Person geworden, dabei in dem ägyptischen und irischen Märchen zu einer, die durch ihre mehrfachen Verwandlungsformen noch die Verwandlungen verschiedener Personen durch *Ischtar* widerspiegelt. Und dabei ist übrigens die Strafrede *Gilgamesch*s von diesem e i n e n Repräsentanten der Geliebten übernommen worden, sodaß also noch eine weitere Identifikation, die *Gilgamesch*s mit dem von *Ischtar* geliebten *Ischullanu*, erkennbar ist, mit *Ischullanu*, der, wie *Gilgamesch*, die Liebe der *Ischtar* energisch zurückweist.

Oben sahen wir in alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen[4]) und in Absenkern davon die deutliche Tendenz, die verschiedenen Geliebten der *Ischtar* in der *Ischtar-Gilgamesch*-

1) Eb., unter „Odyssee". 2) Eb., unter „Odyssee".
3) Eb., unter „Südsee-Odyssee".
4) Über Simson Band II, unter „Brüder-Märchen".

Episode zusammenzulegen, ja in eine einzige Person zusammenzufassen. Und anscheinend dieselbe Erscheinung beobachten wir nun im neuen Testament in der Jesus-*Gilgamesch*-Sage. Es wird natürlich besonders interessieren, wie sich das zu erkennen gibt, wie sich überhaupt in der Jesus- und weiter in der Paulus-*Gilgamesch*-Sage die *Ischtar*-*Gilgamesch*-Episode auswirkt:

Wir erkannten in Band I, S. 851 ff. (vgl. o. S. 36 ff.), daß ein Stück einer solchen Episode die Herodes-Herodias-Geschichte ist. Herodias tritt als eine *Ischtar* auf, ihr zweiter Gatte Herodes Antipas als ein Doppelgänger Davids in der Urias-Geschichte, als eines zweiten Gatten der Bathseba, einer *Ischtar;* der erste Gatte der Herodias, Philippus, an sich geschichtlich, ist also eine Parallelfigur zu Urias, dem ersten Gatten der Bathseba, und damit zu den Geliebten der *Ischtar,* die ihre Liebe g e n o s s e n haben. Wenn diesem Philippus nach dem neuen Testament im Gegensatz zu Urias nichts geschieht, so ist das vermutlich schon damit allein erklärt, daß dem geschichtlichen Philippus nichts von seiner treulosen Gattin und ihrem zweiten Manne zustößt. Nun habe ich in Band I, S. 910 ff., weiter annehmen müssen, daß Jesus als der wegen Gotteslästerung Angeklagte, daß Jesus vor dem hohen Rat ein Doppelgänger Naboths sei, und als solcher ein *Ischullanu*. Da jedoch Jesus sonst ein *Gilgamesch* ist, mußte ich weiter schließen, daß in der Jesus-Sage der *Ischullanu* — der e b e n s o wie *Gilgamesch* die Göttin *Ischtar* beleidigte — mit diesem zusammengefallen sei, daß also Jesus als der wegen Gotteslästerung Angeklagte ein *Ischullanu* u n d ein *Gilgamesch* sei. Nach dem oben Bemerkten wäre er somit n o c h genauer eine Parallelfigur zu Naboth, nur daß Naboth, eigentlich kein *Gilgamesch*, einen *Gilgamesch*, aber Jesus, eigentlich ein *Gilgamesch*, einen *Ischullanu* absorbiert hätte. Die Paulus-Sage ist nun allem Anscheine nach imstande, hier ein gewichtiges Wort mitzusprechen. Denn außerhalb der z u s a m m e n h ä n g e n d e n Paulus-Sage, aber doch als ein Ereignis aus Paulus' Leben, berichtet die Apostel-Geschichte von der Steinigung des

Stephanus wegen Gotteslästerung in Anwesenheit des Paulus[1]). Die Paulus-Sage ist nun aber eine nähere Verwandte der Jesus-Sage (o. S. 1 ff.) und damit der Elias-Elisa-Sage. Wenn somit die Elias-Elisa- und die Paulus-Sage beide von einem Manne, der kein *Gilgamesch* ist, berichten, daß er wegen Gotteslästerung angeklagt, gesteinigt und getötet wird, der gesteinigte Naboth aber ein *Ischullanu* ist, und der wegen Gotteslästerung angeklagte Jesus als Folge seiner vermeintlichen Gotteslästerung schließlich seinen Tod findet, so ist es das Gegebene, anzunehmen, daß die Anklage Jesu wegen Gotteslästerung, die schließlich zu seinem Tode führt, ihn zunächst als einen *Ischullanu* ansehen heißt, dabei aber recht wohl zugleich halbwegs auch als einen *Gilgamesch* betrachten läßt. Entscheidend für eine solche Auffassung scheint mir nun zu sein, daß in den zwei einander besonders nahestehenden Sagen von Jesus und von Paulus Jesus zwar vor den hohen Rat geführt und nun der Gotteslästerung schuldig befunden wird, aber außer ihm kein anderer, Paulus indes nicht, wohl aber ein anderer, nämlich Stephanus! Vgl. o. S. 4 ff. — Der *Gilgamesch* des Epos, der die Liebe der *Ischtar* verschmäht, unterscheidet sich auch dadurch von dessen *Ischullanu*, daß er zwar, wie dieser, bestraft werden soll, aber nach einem heißen Kampfe mit dem Leben davonkommt. Die eigentlichen *Ischullanu*s der Elias-Elisa- und der Paulus-Sage werden dementsprechend bestraft, nämlich gesteinigt und getötet. Und darum ist gar wohl die Frage berechtigt, ob, wenn Paulus einmal gesteinigt wird, jedoch mit dem Leben davonkommt[2]), Jesus aber verschiedene Male gesteinigt werden soll, die Absicht indes nicht in die Tat umgesetzt wird, er also auch mit dem Leben davon kommt[3]), ob in diesen Motiven ein letzter Rest der Strafe für die Schmähung der Göttin *Ischtar* durch *Gilgamesch* zu erblicken ist. Es dient einer solchen Vermutung als Stütze, daß in der gerade mit der Elias-Elisa-Sage näher verwandten Ephraem-Syrus-Sage

1) Ap. 6,8 ff. 2) Ap. 14,19 f.; 2 Kor. 11,25; o. S. 2.
3) Joh. 8,59; 10, 31 und 39.

Ephraem-*Gilgamesch* auch gesteinigt wird, jedoch auch mit dem Leben davon kommt, und dabei an einer Stelle der Sage, an der die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode am Platze ist[1])!

Nach den obigen Ausführungen wären somit von der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des babylonischen Epos in der Jesus-Sage vertreten: 1. die von *Ischtar* Geliebten, die ihre Liebe genossen, aber von ihr treulos verlassen wurden, und die Tadelrede *Gilgamesch*s wegen der Liebschaften der *Ischtar* durch: den in Übereinstimmung mit der Geschichte von Herodias verlassenen Stiefbruder des Herodes Antipas und die geschichtliche neue Heirat zwischen der Herodias und Herodes Antipas, sowie die Tadelrede Johannes des Täufers wegen dieser Heirat; 2. *Ischullânu*, der die Liebe der *Ischtar* höhnend zurückweist und deshalb bestraft wird, durch: Jesus, insofern er wegen Gotteslästerung angeklagt und in der Folge schließlich getötet wird; 3. *Gilgamesch*, der die Liebe der *Ischtar* höhnend und schmähend zurückweist und deshalb bestraft werden soll, aber mit dem Leben davonkommt, durch: Jesus, der gesteinigt werden soll, aber der Steinigung entgeht; 4. *Ischtar*, die ihren Vater um Schenkung eines oder des Himmels-Stiers zur Bestrafung *Gilgamesch*s wegen seiner Schmährede bittet, durch: Salome, die Stieftochter des Herodes und richtige Tochter der Herodias, die auf Veranlassung der Herodias ihren Stiefvater um das Haupt Johannes des Täufers bittet. Schließlich sei auch noch erwähnt, daß in der Brunnen-Episode bei Sychar, Johannes 4,1 ff., das ungeschichtliche samaritanische Weib als ein Weib mit 5 + 1 Männern auch eine *Ischtar* der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode mit 5 + 1 von ihr Geliebten, neben der geschichtlichen Herodias und aus anderer Überlieferung, darstellen dürfte, ob auch die Brunnen-Szene als solche eine Parallele zu den Brunnen-Szenen des alten Testaments (o. S. 62 ff.) und somit ein Absenker der Freudenmädchen-Episode des Epos sein dürfte. S. schon Band I, 952.

Das Vorstehende mag manchem kraus erscheinen, der es ohne Kenntnis des ganzen Drum-und-dran, d. h. des

1) Band II, unter „Ephraem".

ganzen weiten Kreises meiner Untersuchungen über die biblischen *Gilgamesch*-Sagen zu beurteilen den Mut findet. Gleichwohl wird es in der Hauptsache richtig sein. Vergl. auch Band I, S. 945 ff.

Der Kampf mit dem Himmels-Stier.

In den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ist der Kampf mit dem — heiligen — Himmels-Stier zumeist verschwunden. Erhalten ist er deutlich in der Jakob- und in der Moses-Sage, in jener in der frevelhaften Lähmung eines Stiers durch Simeon und Levi[1]), in dieser in der Tötung der — heiligen — roten Kuh vor Eleasar[2]). Von dieser Tötung lassen sich sichere Spuren in entlehnten Moses-Sagen nicht nachweisen. Denn ob etwa die Einfangung des cretischen Stiers in der Herakles-Moses-Sage dazu gehört, ist ungewiß[3]). Dagegen lebt die Himmels-Stier-Episode in zahlreichen entlehnten Jakob-Sagen in viel deutlicherer Gestalt als in der biblischen Jakob-Sage weiter, und dabei bietet auch jeweils die Stellung innerhalb der jeweiligen Sage eine Gewähr für die Berechtigung zu einer Identifizierung mit dem Himmels-Stier des Epos. Zunächst müssen wir die Tötung des Himmels-Stiers wiederfinden in der Tötung der heiligen Rinder des Helios in der Odyssee[4]) (Odyssee II) und in der entsprechenden Tötung des Walfischs in einer „Südsee-Odyssee“[5]); ferner in der Tötung des heiligen Meer-Tieres durch Hading-Juda, Sohn Gram-Jakobs[6]); weiter wohl in der Unschädlichmachung des thebanischen Fuchses durch Amphitryon-Juda[7]) und der entsprechenden Tötung des *ylgr* durch Sigmund-Amphitryon-Juda[8]). Diese Ableger einer Jakob-Sage haben mit ihr gemein, daß nicht gerade der *Gilgamesch* als „Töter

1) Band I, S. 259 f.
2) Eb., S. 128.
3) Band II, unter „Herakles“.
4) Eb., unter „Odyssee“.
5) Eb., unter „Südsee-Odyssee“.
6) Eb., unter „Vor-Hamlet“.
7) Eb., unter „Herakles“.
8) Eb., unter „Vor-Siegfried“.

des Himmels-Stiers" genannt wird. Ja, wie in der Jakob-Sage zwei S ö h n e von ihm — Simeon und Levi — den Stier lähmen, so tötet in der Vor-Hamlet-Sage ein Jakob-S o h n — aber ein „J u d a" — das heilige Tier, ebenso ein Juda das entsprechende Tier in der Amphitryon- und der Sigmund-Sage; und in der Odyssee sind es die G e f ä h r t e n des Odysseus, welche die heiligen Rinder töten, nicht auch Odysseus selbst. In entsprechender Weise ist es ja in der Moses-Sage nicht Moses, sondern Eleasar, ein Sohn seines *Enkidu*, Aarons, der mit der Schlachtung der heiligen Kuh betraut ist. Das hängt wohl damit zusammen, daß in der babylonischen Ursage als Strafe für die Tötung des Himmels-Stiers *Enkidu*, der Freund *Gilgamesch*s, nicht aber dieser selbst, sterben muß (o. S. 57).

Von den oben genannten Sagen ist die ganze Himmels-Stier-Episode besonders gut erhalten in der Odyssee: heilige Rinder des Sonnengottes, Hunger, Tötung von Rindern des Sonnengottes, eine Tochter des Sonnengottes zum Himmel hinauf zu ihrem Vater, Zwiegespräch zwischen dem Götterherrn und dem Sonnengotte und Beschluß, den Frevel zu rächen! Da Odyssee II zunächst eine „Jakob-Sage" ist und erst über eine Jakob-Sage mit dem *Gilgamesch*-Epos zusammenhängt, so zeigt die Odyssee-Sage, daß in Israel zur Zeit ihrer Entlehnung noch ein Polytheismus herrschte, in dem neben einem Götterherrn noch, wie in der Himmels-Stier-Episode, ein Sonnengott und weiter ebenfalls eine Göttertochter vertreten war, in der möglicherweise, wie in der Göttertochter jener Episode, der Venus-Stern zu sehen ist[1]).

Wie in der biblischen Jakob-Sage, so besteht auch in deren eben besprochenen Absenkern — außer in der Odyssee, in Gestalt einer fast verwehten Spur[1]) — keine kausale Beziehung mehr zwischen der *Ischtar-Gilgamesch*- und der Himmels-Stier-Episode, wie sie das babylonische Epos zeigt. Aber gerade griechische Sagen zeigen sie auch noch deutlich. Die Potiphar-Geschichte stammt aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode[2]) und lebt weiter auch in den Potiphar-Sagen von

1) S. Band II, unter Odyssee. 2) Band I, S. 255 ff.

Peleus, Bellerophontes und Hippolyt[1]). In der ersten Sage ist es nun eine Folge der Potiphar-Geschichte, daß Centauren den Peleus angreifen, die er dann erfolgreich bekämpft; in der zweiten, daß Bellerophontes in den Kampf gegen ein Fabeltier, die Chimäre, geschickt wird, die er dann tötet; in der dritten gar, daß Poseidon, um Hippolyt zu verderben, einen Stier gegen ihn schickt! Hippolyt findet nun allerdings dadurch seinen Tod, anders wie in der Ursage *Gilgamesch*. Aber Hippolyt ist ja auch kein *Gilgamesch*, so wenig übrigens wie Peleus und Bellerophontes, die, außer je einen Joseph, wohl beide, jedenfalls aber Peleus, auch einen Juda darstellen[1]). Vgl. dazu o. S. 112 die Hading-, die Amphitryon- und die Sigmund-Sage!

Über Spuren von dem Auftreten des Himmels-Stiers zur Bestrafung von *Gilgamesch*s Gotteslästerung s. den vorigen Artikel „Die Geliebten u. s. w.", namentlich S. 110 f.

Besondere Erwähnung verdient ein afrikanisches Märchen[2]), in welchem ALBERT SCHOTT, und sehr wohl möglicher Weise oder gar anscheinend mit Recht, die Stier-Episode des *Gilgamesch*-Epos zu erkennen glaubt: Tötung eines, nur bei Nacht sichtbaren, Büffels, der einer Frau von ihrem Vater (und ihrer Mutter) mit in die Ehe gegeben[3]) ist, und zwar Tötung durch ihren Mann, der von dem Büffel nichts gewußt hat. Der Büffel hat, von Hunger geplagt, von den Feldern des Dorfes gefressen. Verzweiflungsvolle Klage der Frau; von ihr angestellte Wiederbelebungsversuche, die anfangs beinahe glücklich verlaufen, schließlich aber erfolglos enden; Selbstmord der Frau und aller ihrer Verwandten. Diese Frau hat sich aber der Mann aus der Fremde geholt, und deren Eltern haben ihr die jüngere Tochter als Dienerin beigeben wollen, er hat sie aber ausgeschlagen. Das sieht ein wenig nach Jakob-Sage aus. Und deshalb wäre die Frage erlaubt, ob das afrikanische Märchen, falls ein *Gilgamesch*-Märchen, genauer ein Bruchstück von einem Jakob-*Gilgamesch*-Märchen mit verhältnismäßig gut erhaltener Stier-Episode wäre.

1) Band II, unter „Vor-Achilles", „Herakles" und „Theseus".
2) Nr. 20 der *„Afrikanischen Märchen"* von MEINHOF. 3) S. o. S. 56.

Der Tod *Enkidus*.

Innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ließ sich in einer Reihe von Fällen der Tod *Enkidus*, des Freundes und Wahlbruders *Gilgameschs*, nachweisen, und in mehreren, aber durchaus nicht in allen Fällen auch als ein den *Gilgamesch* besonders schmerzlich treffendes Ereignis. In der David-Sage ist ein solcher *Enkidu*-Tod der tiefbeklagte Tod Jonathans, des Freundes David-*Gilgameschs*[1]). In der Ilias-Sage erscheint dieser dann wieder in dem tiefbeklagten Tode des Patroclus, des Freundes Achilles-Davids[2]).

Einen deutlichen *Enkidu*-Tod bietet auch die der David-Sage näher stehende Jakob-Sage in dem Verschwinden Josephs, des geliebten Sohnes Jakob-*Gilgameschs*, der ihn für tot hält[3]). Es ist wegen gewisser Sagen, vor allem wegen des ägyptischen Brüder-Märchens[4]) und dessen Verwandten wichtig, daß die Identität des verschwundenen Joseph mit dem gestorbenen *Enkidu* zweifellos erscheinen muß. Das zeigt klar der Umstand, daß ihn Jakob-*Gilgamesch* am Schluß seiner Sage wiedersieht, nachdem er ihn für tot gehalten hat. Die näheren in unserer, biblischen Sage mit dem Verschwinden Josephs verknüpften Umstände sind aber auffällig und passen nicht zu dieser Annahme. Über den Verkauf Josephs an die ismaelitischen Kaufleute als ein Stück eines Juda-Verrats, der von anderswoher in die Geschichte eingedrungen ist, konnten wir o. S. 98 u. 103 sprechen. Dieses Stück wäre also erklärt. Aber, was übrig bleibt, sieht auch nur wenig nach einem Tode eines *Enkidu* aus: Die Brüder werfen ihn in einen Brunnen usw. Wir würden hier bei einem Rätsel bleiben, wenn wir nicht die Joseph-Brunnen-Geschichte im indischen *Mahabharata* und in einem indischen Märchen hätten[5]). In jenem stellt sie sich so dar:

1) Band I, S. 477 f.; S. 497 f.; s. 1 Sam. 31,2 und 2 Sam. 1,1 ff.
2) Band II, unter „Ilias". 3) Band I, S. 261 ff.
4) Band II, unter „Brüder-Märchen".
5) Band II, unter „*Ramajana*" und „*Mahabharata*".

Der zweit-jüngste von fünf Brüdern (= Joseph) stürzt nach dem Willen eines Dämons, der bei einem Teiche haust, bei diesem tot nieder, danach seine anderen Brüder außer dem ältesten; diesem aber wird von dem Dämon zunächst der zweit-jüngste, dann die anderen drei wieder lebendig zurückgegeben. Und in dem verwandten Märchen wird der jüngste von drei Brüdern, danach der zweit-jüngste durch einen Dämon in einen Teich herabgezogen, und nun schenkt der Dämon dem ältesten Bruder zuerst den jüngsten, und dann auch den zweit-jüngsten Bruder zurück. Bedenken wir, daß in diesen zwei Geschichten so gut wie in der entsprechenden Joseph-Brunnen-Geschichte der Tod *Enkidu*s gemeint ist, so scheint es klar zu sein, daß die beiden indischen Erzählungen der Ursage näher stehen als unsere biblische Joseph-Geschichte: Der Dämon, der den Joseph tötet oder doch (zu sich) in den Teich herunterzieht, vertritt hier einen Todesdämon, vielleicht gar den Gott des Todes oder des Totenreiches selbst, genau so gut wie die Dämonin in der *Sul-Schumul*-Sage, wie der Dämon *Rawana* im *Ramajana* in entsprechenden Episoden[1]). Und wenn dann der älteste Bruder zunächst den jüngeren von dem Dämon wiedergeschenkt erhält, so heißt das nichts anderes, als daß dem *Gilgamesch* auf Befehl des Höllengottes *Nergal* der Geist seines „jüngeren Bruders“ und Freundes *Enkidu* erscheint. Davon erhalten ist nun in unserer biblischen Sage, daß Ruben, der älteste der Brüder Josephs, ihn retten und heimlich aus dem Brunnen wieder herausholen will bezw. wollte. Daß nun in unserer Joseph-Sage die Brüder selbst den Joseph in den Brunnen geworfen haben, ist eine Weiterentwicklung, die wir hier auf sich beruhen lassen können, die zudem ihre einfache Erklärung darin finden kann und gewiß auch findet, daß Joseph ihr Stiefbruder, oder genauer mit seinem Bruder Benjamin zusammen ihr Stiefbruder ist.

So gesichert es also ist, daß das Verschwinden Josephs ein Tod *Enkidu*s ist, so muß nun doch noch etwas uner-

1) Band II, unter „*Ramajana*“.

klärt bleiben, die Stelle dafür in der Sage nämlich, vor der Potiphar-Geschichte, die aus einer *Ischtar-Gilgamesch*-Episode stammt. Denn im Epos folgt der Tod des *Enkidu* auf diese Episode. Und auch dafür kann ich vorderhand keine ganz sichere entwicklungsgeschichtliche Erklärung geben, daß in der Joseph-Geschichte die Zitierung und das Erscheinen des toten *Enkidu* statt nur am Ende der Sage darin zweimal vertreten ist, nämlich 1. alsbald hinter seinem Tode (Herausholung Josephs aus dem Brunnen bezw. aus dem Teich oder seine Wiederbelebung) und 2. am Ende der Sage (Wiedersehen Josephs mit seinem Vater). Einen ähnlichen Befund weist aber das ägyptische Brüder-Märchen auf: Der gestorbene Joseph wird durch Eingreifen seines älteren Bruders wiederbelebt, wird mehrfach verwandelt und verschwindet als ein Joseph, ist aber gleichwohl schließlich wieder als Joseph da. Und dies kann uns wohl nahelegen, wie es zu der scheinbaren Duplizität gekommen ist[1]).

Es mag nun noch von Interesse sein, zu erwähnen, wie sich in einigen anderen Jakob-Joseph-Sagen der Tod Joseph-*Enkidus* widerspiegelt. In der Chrysippus-Joseph-Sage wird Chrysippus von seinen Stiefbrüdern Atreus und Thyestes im Einverständnis mit ihrer Mutter und ihren anderen Brüdern in einen Brunnen geworfen und getötet[2]). Und der Joseph Phocus wird von seinen Stiefbrüdern Peleus und Telamon getötet[2]). In Odyssee II aber, einer Jakob-Sage, ist der gestorbene *Enkidu* vielleicht durch die Schiffsgenossen des Odysseus-Jakob-*Gilgamesch* vertreten, die alle zwischen Thrinacia und Charybdis ihren Tod auf dem Schiffe oder im Meere finden, falls nicht etwa nur durch den zuerst dahingerafften Steuermann[3]). Und in einer nahe verwandten „Südsee-Odyssee" entsprechen diesen Schiffsgenossen die in einem Strudel untergehenden Schiffsgenossen des Longa-Poa, eines Odysseus, bezw. einer von ihnen, und damit wechselt die in einem Strudel untergehende geliebte Schwester eines Jakob-Odysseus[4]). Aber in einer anderen Südsee-Sage tritt

1) Vgl. Band II, unter „Brüder-Märchen". 2) Eb., unter „Vor-Ilias".
3) Eb., unter „Odyssee". 4) Eb., unter „Südsee-Odyssee".

für diese Schwester ein der im Meere erschlagene geliebte Gatte einer Märchen-Heldin[1]). In allen diesen von einer Jakob-Sage abstammenden Sagen stirbt der *Enkidu* Joseph wirklich, wird nicht nur für tot gehalten, ähnlich oder ebenso wie in den o. S. 115f. besprochenen indischen Geschichten. Dem entspricht, daß in zwei von den genannten Südsee-Märchen der Joseph durch die Bemühungen des *Gilgamesch* wieder aus der Totenwelt herausgeholt und wieder lebendiggemacht wird. Zu dem durch einen Sturz ums Leben kommenden jüngsten Gefährten des Odysseus, Elpenor, als einem eventuellen Repräsentanten Josephs, s. Band II unter „Odyssee". — Besonders bemerkenswert ist es, daß der Joseph einer Jakob-Sage in dem ägyptischen Brüder-Märchen aus etwa dem Jahre 1200 vor Christus wirklich getötet wird, aber schließlich wieder lebt, und daß dabei ein Bruder des Joseph Jakob vertritt, indes in Parallelmärchen auch sein Vater[2]). — Über ungezählte andere Jakob-Märchen mit Parallelen zu Josephs vermeintlichem Tod s. erst Band III. Nur als Beispiele erwähne ich, daß der für tot gehaltene Joseph in Nr. 7 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR als ein Königs-Sohn erscheint, der bei Tage tot und bei Nacht lebendig ist und dann durch Wasser, das die Sonne, = Xisuthros, schenkt, wieder volles Leben erhält; und bei MAILATH, *Magyarische Sagen* u. s. w., I in dem Märchen „Die Brüder" als — ein scheintotes Schneewittchen im Sarge, das wieder aufgeweckt wird! Hier handelt es sich wohl um einen Ersatz.

Von anderen bemerkenswerten *Enkidus* im alten Testament wäre zu nennen Samuel, der innerhalb der Saul-*Gilgamesch*-Sage stirbt, und dessen Geist nachher für Saul zitiert wird[3]). Ferner Elias, der nun aber überhaupt nicht stirbt, sondern von dem *Gilgamesch* Elisa, der eigentlich als ein Xisuthros „zu den Göttern entrückt werden" müsste, die Entrückung übernimmt und gen Himmel fährt[4]).

---

1) Eb., unter „Südsee-Odyssee".

2) Band II, unter „Brüder-Märchen".

3) Band I, S. 443 f. und S. 452 ff.

4) Eb., S. 601 f.

Am wichtigsten für uns ist der Tod des Lazarus, eines Freundes Jesus-*Gilgameschs*, als der eines *Enkidu*; wichtig auch deshalb, weil sich bei ihm ebenso wie sonst oft genug (vgl. o. S. 116 ff.) eine Zitierung des Totengeistes *Enkidus* zu einer Auferweckung und Wiederlebendigmachung gesteigert hat[1]).

Aus nicht-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ward (o. S. 116) schon verwertet, daß sich in der arabischen *Sul-Schumul*-Sage der sterbende und gestorbene *Enkidu* in ein in der Hochzeitsnacht von einer Dämonin in die Hölle entführtes Mädchen umgewandelt hat, und daß die verwandte *Ramajana*-Sage dafür eine von dem Dämon *Rawana* entführte Gattin hat[2]). U. s. w.[3]). — Vgl. unten S. 148 ff.

Die Xisuthros-Reise *Gilgameschs*.

In Band I, S. 34 ff. glaubte ich zeigen zu können, daß *Gilgameschs* Reise zu dem Sintflut-Helden Xisuthros westwärts geht, und daß dieser im fernen Westen wohnt. Nun ist freilich seit dem Erscheinen dieses Bandes ein Sintflut-Bericht veröffentlicht (o. S. 57), aus dem geschlossen werden könnte, daß sein Wohnsitz *Tilmun* (vielleicht, oder gar: wohl die größere der Bahrein-Inseln im persischen Meerbusen) ist, ein Text, der aber jedenfalls seinen Wohnsitz nach diesem *Tilmun* orientiert. Allein der Text ist aus alter Zeit, und braucht nichts für eine jüngere Zeit zu beweisen. Für diese möchte ich vorderhand dabei bleiben, daß der Wohnsitz des Xisuthros im fernen Westen liegt, daß deshalb *Gilgameschs* Reise dahin ihn durch die syrische Wüste nach Phönicien und über das mittelländische Meer, mög-

1) Eb., S. 971 ff.

2) Band II, unter „*Ramajana*“ und „*Sul* und *Schumul*“.

3) Z. B. eb., unter „*Schaktidewa*“.

licherweise über die Straße von Gibraltar hinaus führt, jedenfalls bis zur äußersten Grenze der bekannten Welt oder über diese hinaus. Daß die Assyrer in neu-assyrischer Zeit Kunde von *Tarschisch*-Tarsis jenseits der Straße von Gibraltar hatten, wissen wir ja jetzt.

Aus den alttestamentlichen Sagen läßt sich keine durchschlagende Bestätigung für unsere Lokalisierung der Reise gewinnen, wenn es auch immerhin dafür gebucht werden kann, daß des Jonas-*Gilgamesch* Fahrt nach *Tarschisch* geht[1]) und dem entsprechend die des Arion nach Italien und Sizilien[2]). Aber, wenn Jonas nun einmal eine große Seereise machen sollte, so konnte nur das mittelländische Meer deren Schauplatz sein; und, wenn dann die Reise den Jonas so weit wie möglich von der Heimat wegführen sollte, so bot sich von selbst wenigstens auch *Tarschisch* als Ziel dar. Auf weniger Belangreiches in den alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen gehe ich hier garnicht ein. Wichtig für unsere Frage scheint mir aber die Paulus-*Gilgamesch*-Sage zu sein. Denn seine „*Gilgamesch*-Reise zum Wohnsitz des Xisuthros", die größtenteils eine Landreise ist, geht westwärts durch Kleinasien hindurch bis nach Griechenland hin (o. S. 18 f.).

Aus den griechischen, von süd-iraelitischen abgezweigten *Gilgamesch*-Sagen läßt sich ein durchaus sicherer Schluß auf die Richtung von *Gilgameschs* Xisuthros-Reise nicht ableiten, leider auch aus der Odyssee, einer Moses- und einer Jakob-Sage, nicht, und erst recht nicht aus dem der Odyssee entsprechenden Ur-Teil der Argonauten-Fahrt (bis Colchis, dieses ausgeschlossen). Indes, obwohl ich vorderhand über das Verhältnis der Triton-Episode zu jenem Teil der Argonauten-Sage nichts zu sagen weiß[3]), diese Triton-Episode ist doch wohl sicher eine Xisuthros-Episode[4]), und Triton haust im tritonischen See westlich von Griechenland; und so spricht

---

1) Band I, S. 801 ff. 2) Band II, unter „Arion".

3) Sie mag der Proteus-Episode in der Menelaus-Sage näher stehen. S. Band II, unter „Ilias". 4) Band II, unter „Argonauten-Fahrt".

diese Triton-Episode für einen Xisuthros im Westen. Und auch die Herakles-Sage weist in der Richtung. Denn die von den Hesperiden gehüteten goldenen Äpfel scheinen doch das „Lebenskraut“ widerzuspiegeln, das *Gilgamesch* bei Xisuthros erhält, die Hesperiden wohnen aber im äußersten Westen[1]).

Bedeutungsvoll für unsere Frage dürfte mehr noch die *Sul-Schumul*-Sage sein, eine nicht-israelitische *Gilgamesch*-Sage, deren Held *Sul* in Jemen in Südost-Arabien zu Hause ist und der seine *Gilgamesch*-Reise zwar nicht über das mittelländische Meer macht, wohl aber über Babylonien und die syrische Wüste und Palästina, um seinen Xisuthros dann in Ägypten zu finden[2]). Seine Reise von Babylonien aus durch die syrische Wüste dürfte ein kräftiges Argument für unsere Auffassung sein, daß *Gilgamesch* seine entsprechende Reise von Babylonien aus durch die syrische Wüste macht. Die syrische Wüste aber als einer der Schauplätze der *Gilgamesch*-Reise würde zwangsweise auch eine westwärts gerichtete Seefahrt durch das mittelländische Meer erschließen lassen.

Es muß am Schluß hervorgehoben werden, daß es sich im Vorhergehenden in erster Linie um die Fragen gehandelt hat, nach welcher Himmelsrichtung *Gilgameschs* Xisuthros-Reise geht, wohin Xisuthros entrückt ward, und wo ihn *Gilgamesch* nach der Überlieferung aufgesucht hat, auf der die israelitischen und damit die mit den israelitischen zusammenhängenden Sagen beruhen. *Gilgamesch*-Märchen, die nicht über Israel gegangen sind, könnten sehr wohl eines Tages für ältere Formen der babylonischen *Gilgamesch*-Sage ein östlich gelegenes Xisuthros-Land erschließen lassen: In dem anscheinenden *Gilgamesch*-Märchen Nr. 47, a, b, d und e, bei KRICKEBERG, *Indianermärchen aus Nordamerika* (!!), wohnt zwar der Sonnengott, wohl als ein Xisuthros, der von *Gilgamesch* besucht wird, anscheinend im Westen (S. 338 f.), aber nach Nr. 11, a, d, g, o, p der Xisuthros im Osten (S.78). Und mit dem ersteren Märchen gehört wohl

1) Eb., unter „Herakles“. 2) Band II, unter „*Sul-Schumul*“.

Nr. 30 bei HAMBRUCH, *Südseemärchen*, zusammen, und auch in diesem Märchen, von einer der Fidschi-Inseln, in welchem wie in dem anderen der Sonnengott als Vater eines *Gilgamesch* diesen Xisuthros darstellen dürfte (vgl. u. S. 135), wird der Xisuthros im Osten aufgesucht.

Das Skorpionenriesen-Paar vor dem Berg-Tor.

In den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen im alten Testament sind die zwei Skorpion-Riesen („Skorpion-Menschen") in der Erdhöhle vor dem Berg-Tor ziemlich unkenntlich geworden. In der Moses-*Gilgamesch*-Sage dürften sie noch einerseits in den drei Riesen in Hebron[1]), andererseits in dem Riesen Og von Basan [mit einer Gattin][2]) erhalten sein, in der Saul-*Gilgamesch*-Sage noch in dem Kalebiter Nabal[3]) mit Gattin, in der David-*Gilgamesch*-Sage noch in den vier Riesen von Gath, von denen einer 6 Finger und 6 Zehen an Händen und Füßen hat.[4]) In Odyssee II, einer Jakob-*Gilgamesch*-Sage, scheinen die zwei Skorpion-Riesen noch gut erhalten zu sein in der Scylla in einer Höhle mit 6 Köpfen und 12 Füßen, und der Charybdis, an beiden Seiten einer engen Meerstraße[5]), während in Odyssee I, einer Moses-*Gilgamesch*-Sage, die Riesen von Hebron durch die Cyclopen mit Polyphem in einer Höhle, und der Riese König Og von Basan [mit Gattin] durch den riesigen Laestrygonier-König Antiphates und Gattin vertreten sind[5]). In der Argonauten-Sage entsprechen die Bebryker mit ihrem Könige Amycus und die Gegeneis[6]).

1) Band I, S. 274. 2) Eb., S. 129.
3) Eb., S. 444 ff. 4) Eb., S. 507 ff.

5) Band II, unter „Odyssee". Parallelgestalten zu den drei Riesen in Hebron zu Mosis Zeit sind die drei Männer in Hebron zu Abrahams Zeit (1 Mos. 14,13 und 24), und dort liegt die Höhle Machpela, die von Abraham erworbene Begräbnisstätte (1 Mos. 23). Besteht eine Verbindung zwischen der Skorpionriesen-Höhle und der Polyphems, = dem männlichen Skorpion-Riesen, über Machpela hinweg?

6) Band II, unter „Argonauten-Fahrt".

Ob in den beiden miteinander streitenden belebten Bergen in dem o. S. 118 und u. S. 124 erwähnten Jakob-*Gilgamesch*-Märchen bei MAILATH auch noch die Skorpion-Riesen beim Bergtor nachwirken? Indes die belebten Klappfelsen in dem u. erwähnten nordamerikanischen (!) Märchen scheinen das Bergtor allein darzustellen, da neben ihnen die „Spinnenfrau" die Skorpion-Riesin wiederzugeben scheint. — Falls der Brunnen, in den der *Gilgamesch Sul* von 10 starken Männern, lang wie Palmen, geworfen wird, dem finsteren Berg-Tor entsprechen sollte, durch das *Gilgamesch* hindurchzieht (u. S. 125), würden diese Männer wohl dem Skorpionriesen-Paar entsprechen, wenn auch deren Zahl aus der Joseph-Brunnen-Geschichte stammt[1]). S. hierzu u. S. 124f. und S. 126. — Man darf fragen, ob in Nr. 6 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR in dem gewaltigen Hirsch mit dem dem Himmel zuwachsenden Geweih, den der Held nach einem Orte fragt, wo es keinen Tod gibt, der männliche Skorpion-Riese wiederzuerkennen ist, der aller Wahrscheinlichkeit nach irgendwie bis an den Himmel reicht. Vgl. eb., S. 33. In dem o. gen. nordamerikanischen (!) Märchen Nr. 47 b bei KRICKEBERG wird vor den belebten „Klappfelsen" in einer unterirdischen Behausung die „Spinnenfrau" getroffen, die auf die Klappfelsen als nächstes Weg-Hindernis hinweist. Ist hier die „Spinnenfrau ein Ersatz für die Skorpion-Riesen oder den weiblichen allein? U. a. Vergl. den nächsten Abschnitt und einen späteren Band.

---

*Gilgamesch*s **Wanderung durch den dunklen Berg.**

Von dieser Wanderung zeigt sich im alten Testament keine deutliche Spur, ob auch sowohl das Skorpionriesen-Paar vor dem Berge wie die *Siduri* hinter dem Berge in

1) Band II, unter *„Sul-Schumul"*.

den alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen nicht verloren gegangen sind (o. S. 122 und u. S. 125 f.). Das neue Testament hat mehr davon erhalten, so in: Paulus' Einsperrung in den Kerker von Philippi und seiner Herausführung aus dem Kerker (o. S. 10 f.) und Jesu Grablegung und Auferstehung (o. S. 52 f.). — Die aus einer alttestamentlichen Sage, einer vorbiblischen Jakob-Sage, abgeleitete Odysseus-Sage in Odyssee II zeigt nun aber als ein Abbild dieser Wanderung *Gilgameschs* durch den Berg: des Odysseus — zweite — Fahrt durch die enge Scylla-Charybdis-Straße[1]), und die nahe verwandte Argonauten-Sage: Jasons Fahrt durch die Symplegaden, die „zusammenschlagenden" Felsen, hindurch[2]); und in der Odyssee erscheinen diese Felsen der Argonauten-Sage als die Plankten, die „Umherirrenden"[3]). In einem anscheinend fraglosen Jakob-Joseph-Märchen, in dem Märchen „Die Brüder" bei MAILATH, *Magvarische Sagen* u. s. w., I, finden wir das Berg-Tor und die Symplegaden wieder als zwei mit einander streitende Berge, zwischen denen der *Gilgamesch* eiligst hindurchlaufen muß. In anderen Märchen treffen wir statt dieser „Klapp-Felsen" oder „Klapp-Eisberge", so in Nr. 47 b von KRICKEBERGS *Indianermärchen aus Nordamerika* und in Nr. 8 a ebendort. Von diesen mag das letztere näher mit unserer Odyssee zusammengehören, während das erstere, obwohl von einer Xisuthros-Reise berichtend, vielleicht nicht einmal gerade von unserer *Gilgamesch*-Sage abzustammen braucht.

Von besonderem Interesse sind die Widerspiegelungen des düsteren Berg-Tors in neutestamentlichen Sagen. In der Paulus-Sage ist es der Kerker zu Philippi, in der Petrus-Sage einer in Jerusalem, in der Jesus-Sage aber Jesu Grab in Jerusalem. Diese Gleichungen mußten aus dem Parallellauf zwischen dem ganzen *Gilgamesch*-Epos und den ganzen Sagen von Paulus und Jesus erschlossen werden (o. S. 18 f. u. 48 ff.). Eine ganz ähnliche, aber mit der in den neutestamentlichen Sagen in keinem Zusammenhang stehende Entwicklung scheinen die arabische *Sul-Schumul*-Sage und die

1) Band II, unter „Odyssee". 2) Eb., unter „Argonauten-Fahrt".
3) Band II, unter „Odyssee".

mit dieser nahe verwandte indische *Schakdidewa*-Sage zu zeigen: In jener könnte sich, dabei aber unter dem Einfluß der Joseph-Brunnen-Episode, das Berg-Tor als ein tiefer, dunkler Brunnen darstellen, in den der *Gilgamesch Sul* geworfen wird[1]), in dieser als der „Schrecken erregende" Tempel einer furchtbaren Göttin, in dem der *Gilgamesch Schaktidewa* eine Nacht in Fesseln zubringt[2]). Vgl. u. unter *Siduri*.

Daß unser *Gilgamesch* wirklich durch einen Berg und durch ein langes „Tor" hindurchzieht, bestätigt übrigens wohl die Sindbad-Sage in „1001 Nacht". Denn auf zwei von Sindbads Reisen, die einer mit der *Sul-Gilgamesch*-Sage[3]) näher verwandten Sage entstammen, erscheint *Gilgameschs* in Rede stehende Wanderung doch wohl sicher als eine Fahrt auf einem durch einen Berg — d. h. darunter — hinfließenden Fluß hindurch[4]). Das hebt aber vielleicht das oben über *Sul-Schumul*- und *Schaktidewa*-Sage Vermutete auf.

Gilgamesch und die Göttin *Siduri*.

In Band I haben wir für eine größere Anzahl israelitischer *Gilgamesch*-Sagen *Gilgameschs* Begegnung mit der Göttin *Siduri* nachgewiesen. Als eine dieser Begegnungen erwies sich die Heirat Judas mit der Tochter des Kanaanäers *Schu'a*-Sua in der Jakob-Sage[5]). Und dabei sollte die Thamar, welcher Juda, nachdem er seine Gattin verloren hat, beiliegt, eine Xisuthros-Tochter sein[6]). Nun aber wird erzählt, daß die Thamar sich bei diesem Beilager verhüllt hat, und von *Siduri* heißt es, daß sie mit einer Hülle umhüllt ist. Und darum meinten wir, ein Zug der *Siduri* sei

1) Eb., unter „*Sul-Schumul*". 2) Eb., unter „*Schaktidewa*".
3) Eb., unter „*Sul-Schumul*". 4) Eb., unter „Sindbad".
5) Band I, S. 264 ff. 6) Eb., S. 266 ff.

in der Jakob-Sage auf die Xisuthros-Tochter übergesprungen. In Odyssee II, einer Jakob-Sage, wird die *Siduri* dargestellt durch die Calypso, die mit einer *kalyptra*, einer „Hülle", einer Haube, bedeckt ist und die ihren Namen vom Verhüllen zu haben scheint[1]). Folglich hat wohl auch die Jakob-Sage einmal eine verhüllte *Siduri* gehabt, und somit scheint unsere Vermutung wegen der verhüllten Thamar richtig zu sein. — Der Vater der von Juda geheirateten *Schuʿa*-Sua-Tochter heißt also *Schuʿa*, d. i. doch wohl, wegen der parallelen Tochter des *Ssur*-Zur in der Moses-Sage (=„Fels"), nach dem Aramäischen ebenso =„Fels"[2]). Es ist darum vielleicht nicht zufällig, daß Calypso die Tochter des Atlas ist, dessen Name jedenfalls auch der eines den Himmel tragenden B e r g e s wurde. — Juda als Gatte der *Schuʿa*-Sua-Tochter = *Siduri* ist für Jakob, einen *Gilgamesch*, eingetreten, in der Odyssee lebt aber Odysseus, ein Jakob-*G i l g a m e s c h*, mit der Calypso-*Siduri* zusammen. Somit weist die Odyssee auch deshalb eine ältere Form der Jakob-Sage als unsere biblische auf.

Besonders interessiert es uns natürlich, in welcher Gestalt sich die *Siduri* im neuen Testamente zeigt: O. S. 10 f., 18 f. und S. 52 f. haben wir festgestellt, daß diese in der Paulus-Sage als die Lydia in Philippi, in der Petrus-Sage als die Maria, die Mutter des Johannes Markus, erscheint, in der Jesus-Sage aber als eine der Frauen, von denen Jesus alsbald nach seiner Auferstehung gesehen wird.

Oben S. 124 f. war von der Möglichkeit die Rede, daß das dunkle Berg-Tor in der *Sul-Schumul*-Sage als ein tiefer, finsterer Brunnen, in der *Schaktidewa*-Sage als der furchtbare Tempel einer schrecklichen Göttin im Dunkel der Nacht erscheint. Sollte das zutreffen, dann würden die beiden *Dschinnen*-Mädchen, die den *Gilgamesch Sul* aus dem Brunnen herausziehen, und eine Prinzessin, die den *Gilgamesch Schaktidewa* in der Frühe aus dem Tempel befreit, doch wohl der *Siduri* entsprechen, zu der *Gilgamesch* nach dem Austritt aus dem dunklen Berg-Tore gelangt[3]).

---

1) Band II, unter „Odyssee". 2) Band I, S. 264 f.

3) Band II, unter *„Sul-Schumul"* und unter *„Schaktidewa"*.

Der Schiffer des Xisuthros.

Dieser ist in unseren biblischen *Gilgamesch*-Sagen als solcher fast ganz verloren gegangen und zeigt sich in einer Reihe von Fällen nur noch als ein Begleiter eines *Gilgamesch* auf einer Xisuthros-Reise zu Lande, so als der Begleiter Jakob-*Gilgameschs* zum Pharao hin sowie vermutlich auch als der, welcher Jakobs Leiche aus Ägypten in Jakobs Heimat zurückbringt[1]); als der Begleiter Judas auf dem Wege nach Thimna[2]); als der Elisa-*Gilgameschs* in Sunem[3]); als einer der zwei Männer bei einem „Zwei-Männer-Besuch" (o. S. 79 ff.); als der Reisebegleiter des Paulus auf der Seereise von Corinth nach Kleinasien (o. S. 9 f. und 19). Aber von einem Schiffer, der den *Gilgamesch* auf seinem, des Schiffers, Schiff zu seinem Herrn, Xisuthros, hinüberfährt, weiß die biblische Sage fast nichts mehr. So wohl auch die neutestamentliche Jesus-Sage nicht, die doch die Seereise *Gilgameschs* als eine Reise über das Meer erhalten hat[4]). Aber die Jonas-Sage hat noch etwas wenigstens nahe Verwandtes: Jonas fährt auf fremdem Schiff nach Tarsis[5]), und den Schiffer des Xisuthros stellt dabei der Kapitän des Schiffes dar. Ebenso fährt der entsprechende Arion auf fremdem Schiff gewiß so gut nach Italien und Sizilien, wie von da wieder heim[6]). — Sonst haben die griechischen, aus israelitischen abstammenden *Gilgamesch*-Sagen den Fährmann des Xisuthros auf *Gilgameschs* Fahrt zu diesem hin eingebüßt. Deren *Gilgamesch* fährt auf eigenem Schiff zu seinem Xisuthros hin, Odysseus als ein Moses zu Aeolus[7]), als ein Jakob zu Alcinous[7]) hin, Jason als ein Moses bezw. Jakob zu Cyzicus und Lycus hin[8]). Heimwärts von den Phaeaken, von Alcinous fährt aber der schlafende Odysseus auf einem Schiffe der Phaeaken als eines Volkes, das die

1) Band I, S. 269 ff. 2) Eb., S. 266. 3) Eb., S. 659 f.
4) Eb., S. 863 f. 5) Eb., S. 801 ff.
6) Band II, unter „Arion". 7) Eb., unter „Odyssee".
8) Eb., unter „Argonauten-Fahrt".

zu ihnen Verschlagenen in die Heimat zurückfährt[1]), also, da Odysseus hier ein Jakob ist, anscheinend als ein Jakob, dessen Leiche von Joseph aus Ägypten in seine, Jakobs, Heimat zurückgebracht wird (o. S. 79). Da haben wir somit den Fährmann des Xisuthros noch schön erhalten. Und es scheint nicht unmöglich, daß die Heimkehr dieser Phaeaken-Schiffer zum Phaeaken-Lande gar noch etwas von der Hinfahrt des *Gilgamesch* zu Xisuthros auf dem Schiffe des Xisuthros erhalten hat[2]). — In der nicht-israelitischen *Gilgamesch*-Sage von *Schaktidewa* fährt dieser, ein *Gilgamesch* auf dem Schiffe des Kaufmannes *Samudradatta* zu der Insel hin, auf der sein Xisuthros wohnt[3]), bleibt damit also der Ursage ebenso nahe, wie die entsprechende Jonas-Arion-Sage. Das ist um so bemerkenswerter, als sich gerade auf dieser Reise und Reisestrecke *Schaktidewa*s die Verschlingung des Helden durch einen Fisch ereignet, in Übereinstimmung mit der Jonas-Sage auf der entsprechenden Reise.

Erhalten aber hat sich der Schiffer des Xisuthros als ein Fährmann, auch als eine Fährfrau, in Märchen, wie dem o. S. 124 erwähnten bei MAILATH, die anscheinend als Jakob-Märchen anzusprechen sind.

Die See-Not auf *Gilgamesch*s Xisuthros-Reise.

Gilgamesch kommt auf seiner Reise zu Xisuthros hin in irgend eine Gefahr, in was für eine, verbirgt uns aber der schlecht erhaltene Text. Das alte Testament hat von der Seefahrt fast nichts mehr erhalten, kann uns also bei einem Versuch, den Charakter der See-Not zu bestimmen, nicht wesentlich helfen: Jonas-*Gilgamesch* erlebt auf seiner

1) Eb., unter „Odyssee", Odyssee XIII. 174 u. sonst.
2) Eb., unter „Odyssee". 3) Eb., unter „*Schaktidewa*".

Fahrt nach dem äußersten Westen einen Seesturm, aber dieser soll zugleich den Sintflut-Sturm darstellen[1]). Und wenn die Sage von Arion, einem griechischen Jonas, nichts von einem Sturm berichtet[2]), den er auf seiner Westreise erlebt, könnte der Sturm des Jonas schließlich ev. nur zu seiner Sintflut gehören, sodaß also seine Sage möglicherweise nichts von einer See-Not *Gilgameschs* auf seiner Xisuthros-Reise erhalten hätte. Der Fisch aber, weil der Jonas- und der Arion-Sage gemeinsam, schiene zu *Gilgameschs* Xisuthros-Reise zu gehören. Dieser bringt jedoch gleichermaßen Jonas und Arion nicht zu „Xisuthros" hin, sondern in der Richtung von „Xisuthros" weg und heim. Demnach wäre es an und für sich durchaus denkbar, daß dieser rettende Fisch nicht zur Hinreise zu Xisuthros, sondern zur Rückreise von Xisuthros gehört. Vgl. aber u. die *Schaktidewa*-Sage. — In der Jesus-*Gilgamesch*-Sage zeigt sich aber die See-Not *Gilgameschs* als ein Sturm, während dessen Petrus, der auf dem Meere zu wandeln versucht, unterzusinken droht, dann jedoch von Jesus festgehalten wird[3]). — Paulus-*Gilgamesch* erlebt nach der Apostelgeschichte auf seiner „zweiten" Missions-Reise, seiner Xisuthros-Reise, keine See-Not; aber es ist durchaus wahrscheinlich, daß einer der drei Schiffbrüche, die er nach 2 Kor. 11,25 erlebt haben soll, zu dieser Reise gehört (o. S. 29 ff.); und vielleicht gehört auch dazu, daß er nach derselben Stelle einen Tag und eine Nacht im Meere herumtrieb (o. S. 31). Und wenn wir es oben S. 76 als immerhin möglich hinstellen durften, daß sich in Paulus' stürmischer Rom-Reise nach dem Westen Motive gerettet haben, die eigentlich zu seiner „Sintflut-Geschichte" gehören, so müßte dieselbe Möglichkeit für seine „Meerfahrt zu Xisuthros" hin, doch wohl nach dem Westen, behauptet werden können.

Auch von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen abgeleitete Sagen haben die See-Not *Gilgameschs* erhalten: Odyssee II ist eine Jakob-*Gilgamesch*-Sage, abgeleitet von einer Vor- oder Neben-Form unserer Jakob-Sage, die *Siduri* von Odyssee II ist

1) Band I, S. 801 ff. 2) Band II, unter „Arion".
3) Band I, S. 864 ff.

Calypso, ihr Xisuthros der Phäaken-König Alcinous, also daß des Odysseus Fahrt von Calypso zum Phäaken-Lande der *Gilgameschs* zu Xisuthros entspricht. Auf dieser Fahrt des Odysseus aber erlebt der Held einen Sturm, dazu einen Schiffbruch, und er wäre im Meere untergegangen, wenn ihn nicht die Göttin Leucothea mit ihrem Schleier gerettet hätte[1]). — Die Ephraem-Syrus-Sage geht auf eine ältere Form unserer Elias-Elisa-Sage, auch einer *Gilgamesch*-Sage, zurück, und in ihr kehrt die See-Not ebenfalls in einem furchtbaren Seesturm wieder, den Ephraem durch sein Wort beschwichtigt, dazu vielleicht noch in einem gefährlichen See-Ungeheuer, das er durch sein Wort tötet[2]). — Die Buddha-Jesus-*Gilgamesch*-Sage hat das Untersinken Petri und seine Rettung bewahrt[3]).

Soweit von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Von anderen *Gilgamesch*-Sagen, solchen also, die ihr Weg nicht nach und über Israel geführt hat, erwähnen wir hier nur die indische *Schaktidewa*-Sage, welche eine See-Not *Gilgameschs* auch noch in einem Seesturm, weiter in einem dadurch veranlaßten Schiffbruch und dazu noch – ebenso wie anscheinend die Jonas-Sage — in der Verschlingung des *Gilgamesch* durch einen großen Fisch und seiner so erwirkten Rettung erhalten hat. In dieser Sage gehört der rettende Fisch zur Hinfahrt zu Xisuthros[4]). Vergl. o. S. 129.

Aus allen diesen Reflexen könnte man schließen, daß die See-Not *Gilgameschs* in einem Seesturm mit nachfolgender Rettung, etwa durch einen Fisch, bestanden hätte. Aber — ohne das hier begründen zu wollen — indische Märchen geben den Gedanken ein, ob nicht *Gilgamesch*, wenigstens nach einer Überlieferung, in den Wassern des Todes angelangt, seine Reise zu Xisuthros hin zum Teil unter dem Wasser, vielleicht im Bauch eines Fisches, zu Ende führen mußte, und daß das ursprünglich die große See-Not war — nach dem Vorbilde vielleicht der im Wasser versinkenden, untergehenden Sonne. Befürwortet

1) Band II, unter „Odyssee“. 2) Eb., unter „Ephraem“.
3) Eb., unter „Buddha“. 4) Band II, unter „*Schaktidewa*“.

wird eine solche Annahme ebenso wieder durch indische Märchen, nach denen *Gilgamesch* ins Wasser untertauchend heimgelangt[1]).

Gilgamesch bei Xisuthros.

Diese Episode haben wir in Band I in zahlreichen alt- und neutestamentlichen Sagen nachgewiesen, u. a. auch in der Jakob-, der Moses- und, in sehr unkenntlich gewordener Gestalt, in der David-*Gilgamesch*-Sage. In der Jakob-Sage soll Jakobs Reise zum Pharao in Ägypten eine *Gilgamesch*-Reise zu Xisuthros, und eine Ergänzung zu einer solchen Reise soll die vorhergehende zweite Reise der Söhne Jakobs nach Ägypten sein[2]). Nun aber ist das Phäaken-Abenteuer in Odyssee II, einer Jakob-Sage, deutlichst eine Xisuthros-Episode[3]), und, da mit Odysseus' Aufenthalt beim Phäaken-König aus der Jakob-Sage nur verglichen werden könnte seine Zusammenkunft mit dem Pharao an dessen Hofe, so bestätigt die Odyssee unsere Identifizierung dieser Zusammenkunft mit *Gilgamesch*s Besuch bei Xisuthros. Es dürfte deshalb ein Ergänzungs-Beweis für deren Richtigkeit sein, daß die Brüder Josephs ebenso von Joseph in Ägypten einen silbernen Becher in einen von ihren Säcken gesteckt erhalten, wie Odysseus vom Phäaken-Könige einen goldenen Becher in seine Truhe[4]). Diesem Besuch bei dem Phäaken-Könige entspricht in der „Südsee-Odyssee" fraglos ein kurzer Aufenthalt, der dem Besuch bei dem uralten Xisuthros des babylonischen Epos in mehreren Punkten noch außerordentlich viel näher als die Odyssee-Episode steht[5]). Zweifellos ist auch das Märchen „Die Brüder" bei MAILATH,

1) Band II, unter „*Schaktidewa*".
2) Band I, S. 269 ff. und S. 275 ff. 3) Band II, unter „Odyssee".
4) Band II, unter „Odyssee" und u. unter „Lebenskraut", S. 138 f.
5) Eb., unter „Südsee-Odyssee".

Magyarische Sagen u. s. w. I, ein Jakob-Joseph-Märchen (o. S. 118; 123f.), und dieses Märchen läßt uns deutlichst in einem Besuch des Helden bei dem grimmigen Vogel Greif einen Besuch *Gilgamesch*s bei Xisuthros erkennen, den Xisuthros also, und nun gar einen Xisuthros einer alten Jakob-Sage, nämlich den Pharao, in einer zunächst verblüffenden Metamorphose. Es ist hier kein Ort dafür, zu untersuchen, ob hierbei der Pharao entwicklungsgeschichtlich zwischen Xisuthros und diesem Greif oder dieser zwischen Xisuthros und dem Pharao steht, oder der Pharao und der Greif gleichstufige Metamorphosen aus Xisuthros sind. Jedenfalls stützt auch das MAILATHsche Märchen dessen Identifizierung mit Figuren in anderen Märchen, die mit dem Greif bei MAILATH verwandt sind. Zufälligerweise hat dieser eine auffallende Ähnlichkeit mit dem großen Vogel in dem o. S. 78 besprochenen malaiischen *Gilgamesch*-Märchen nicht-israelitischen Ursprungs, der aber nicht dem Xisuthros, sondern dem Gotte *Enlil* in der Sintflut-Geschichte entspricht, es müsste denn sein, daß er a u c h eine Rolle des Xisuthros übernommen hat. Eine Kontaminition anzunehmen liegt äußerst nahe.

In der Moses-Sage soll der Aufenthalt Mosis mit den 12 Stämmen Israels im Lande des Königs Balak von Moab ein Aufenthalt *Gilgamesch*s bei Xisuthros sein[1]). In Odyssee I, einer Moses-Sage, entspricht diesem Aufenthalt aber der des Odysseus mit seinen 12 Schiffen bei dem Könige Aeolus; und daß dies fraglos eine Xisuthros-Episode ist, zeigt allein schon die Geschichte mit den Winden im Schlauch, der törichterweise geöffnet wird[2]). Mit dem Aufenthalt bei dem Könige Aeolus könnnte aus der Moses-Sage aber nur der bei dem Könige Balak verglichen werden. Folglich bestätigt die Odyssee unsere Identifikation. In der Nekyia innerhalb derselben Odyssee I, der die Aeolus-Episode angehört, gibt Tiresias dem Odysseus einen Rat für eine glückliche Heimkehr, ist somit anscheinend z. T. ein z w e i t e r Xisuthros von Odyssee II, nämlich eine Parallelfigur zu Aeolus; und das

1) Band I, S. 271 f.

2) Band II, unter „Odyssee“ und u. S. 139, unter „Lebenskraut“.

bedeutet eine gewisse Schwierigkeit[1]). Indes wird diese dadurch gemildert, daß Tiresias beim Hades als einer, dessen Schatten zitiert wird, zunächst ein *Enkidu*, also an sich neben Aeolus daseinsberechtigt ist[1]). Die Funktion des Tiresias als Ratgeber für die Heimkehr mag durch Kontamination mit anderen *Gilgamesch*-Sagen oder einer andereren *Gilgamesch*-Sage in die Odysseus-Sage hineingekommen sein, etwa einer Sage wie der Proteus-Menelaus-Sage, in der Proteus vielleicht lediglich ein Xisuthros ist. S. sofort. Was von Tiresias neben Aeolus zu sagen war, gilt natürlich ebenso von Phineus neben Cyzicus in der Argonauten-Sage[2]).

Von der David-Sage soll der Zug Salomos mit dem Priester Zadok und dem Propheten Nathan zum Gihon (bei Jerusalem) hin ein Stück einer Xisuthros-Episode sein[3]). Dieser Zug zum Gihon kehrt aber allem Anscheine nach wieder in der Ilias-Sage, nämlich in Menelaus' Reise nach Ägypten und speziell nach der Insel Pharus vor der Mündung des Nil, = Gihon; und der auf Pharus getroffene wahrsagende Meergreis Proteus ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein uralter Xisuthros[4]). Folglich könnte die Ilias-Sage unsere Identifikation der Gihon-Szene bestätigen. Am Gihon wird nun Salomo, der sich, vor allem von den zwei Männern Zadok und dem Propheten Nathan begleitet, dahin begab, zum Könige gesalbt. Der Zug zum Gihon hin kehrt aber ferner wieder in Brutus' Reise zum Orakel in Delphi, wo ihm verhüllt das Königtum geweissagt wird[5]). Somit kann auch seine Reise für unsere Kombination zeugen. Endlich auch die mit dieser verwandte Reise Hamlets mit zwei Begleitern nach England, von der er mit verborgenen Goldstäben, doch wohl als Symbolen zukünftiger Herrschaft, zurückkehrt, um dann alsbald König zu werden[6]). — Wie der alte Tiresias in der Odyssee, der alte Phineus in der Argonauten-Sage, der Meergreis Proteus in der Menelaus-Sage Ratschläge für

1) Eb., unter „Odyssee". 2) Band II, unter „Argonauten-Fahrt".
3) Band I, S. 517ff. und Band II, unter „Ilias".
4) Band II, unter „Ilias". 5) Eb., unter „Könige von Rom".
6) Eb., unter „Hamlet".

eine glückliche Fahrt, dabei Tiresias und Proteus noch in Übereinstimmung mit dem Original im besonderen für eine glückliche Heimfahrt geben, so zeigt den Argonauten der Meergott Triton den Ausweg aus dem tritonischen See und verhilft ihnen so zu einer endlichen glücklichen Heimkehr, ist somit wohl schon deshalb eine neue Parallelgestalt zu Xisuthros[1]). Und dieser Triton schenkt den Argonauten als Gastgeschenk eine Erdscholle, die sie später ins Meer werfen. Das erinnert aber an das Zaubermittel, das sich *Gilgamesch* im Lande des Xisuthros aus dem Wasser holt, und das ihm eine glückliche Heimkehr sichern soll, das ihm aber danach wieder von einer Schlange geraubt wird. Und somit dürfte Triton wirklich ein Xisuthros sein und unsere oben erörterten Kombinationen weiter bestätigen. Ich weiß aber vorderhand nicht, welcher Sage die Triton-Episode ursprünglich angehört hat. Eine ursprüngliche Zugehörigkeit zur Argonauten-Sage ist jedenfalls nicht erweislich[1]).

In der Elias-Elisa-Sage zeigt sich der uralte von *Gilgamesch* besuchte Xisuthros mit seiner Gattin noch deutlichst in der Person des alten, von Elisa-*Gilgamesch* besuchten Mannes von Sunem mit seiner Gattin[2]). Es ist nun zunächst für die Elisa-Sage charakteristisch, daß in deren aus Besuch stammenden Episoden der Xisuthros mit dem *Gilgamesch* identifiziert und deshalb der *Gilgamesch* durch eine neue Figur oder neue Figuren ersetzt wird (o. S. 20f.). Ganz Analoges erkennt man weiter an der mit der Elias-Elisa-Sage näher verwandten Jesus-*Gilgamesch*-Sage (o. S. 20 f.) und an der wieder mit der Jesus-Sage näher verwandten Paulus-Sage (o. S. 20 f.), und weiter an der von dieser Elias-Elisa-Sage abgeleiteten Ephraem-Syrus[3])-, von einer Elias-Jesus-Sage abgeleiteten Buddha[4])-, von einer Jesus-Sage abgeleiteten Polykrates-Sage[5]). Durch diese Identifizierung hat sich der *Gilgamesch* in ganz bemerkenswerter Weise zu einem Wundertäter ausgewachsen.

---

1) Band II, unter „Argonauten-Fahrt".
2) Band I, S. 658 ff. 3) Band II, unter „Ephraem".
4) Band II, unter „Buddha". 5) Band II, unter „Polykrates".

Zu einem Xisuthros und einem *Gilgamesch*-Besuch bei ihm in nicht-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen s. in Band II die *Sul-Schumul-* und die *Schaktidewa*-Sage (Besuch bei je einem Mönch in einem Kloster). Nr. 30 der *Südseemärchen* von HAMBRUCH (s. o. S. 121 f.) läßt in der von dem Helden besuchten Sonne einen Xisuthros vermuten, ebenso Nr. 47 der *Indianermärchen aus Nordamerika* (s. o. S. 121), die anscheinend mit dem anderen Märchen verwandt ist. Ob sich dieser Sonnengott aus unserem Xisuthros entwickelt hat, oder ihn in älterer Gestalt zeigt, läßt sich noch nicht sagen. Interessanter Weise erscheint — natürlich ganz unabhängig davon — in Nr. 33 der *Französischen Volksmärchen* II, von TEGETHOFF, ein ursprünglicher Xisuthros (vgl. o. S. 121 f.) als die Sonne im Osten; das zeigt vielleicht, dass die Reise des *Gilgamesch* zu ihm hin, sei es zum fernsten Westen, sei es zum fernsten Osten, aus ihm die Sonne gemacht hat. Ob eine Gestalt wie der im Himmel wohnende *Palai* in Nr. 31 von HAMBRUCHS *Malaiischen Märchen*, = dem im Himmel wohnenden Königsgeier *Kasanapodole* in Nr. 38 von KOCH-Grünbergs *Indianermärchen aus Südamerika*, als ein von einem — vielleicht vor-epischen? — *Gilgamesch* besuchter Xisuthros angesehen werden muß, ist eine weitere wichtige Zukunftsfrage. Vgl. u. S. 79 und S. 142 f. Weiteres dazu in einem späteren Bande.

Die sieben Brote für den eingeschlafenen *Gilgamesch*.

Gilgamesch sinkt bei Xisuthros plötzlich in einen tiefen Schlaf. Jetzt werden ihm von Xisuthros' Gattin alsbald sieben Wunder-Brote gebacken, wird er plötzlich von Xisuthros aufgeweckt und werden ihm von diesem die Brote angeboten. Diese Szene hat sich in einer Reihe israelitischer *Gilgamesch*-

Sagen noch recht deutlich erhalten. So ist, wenn wir nur deren deutliche Widerspiegelungen berücksichtigen, als ein Abbild davon zu buchen, daß Saul bei der Frau von Endor, erschöpft, und vermutlich ohnmächtig geworden, seiner ganzen Länge nach hinschlägt, die Frau ihm sagt, sie wolle ihm etwas zu essen geben, er sich dann hinsetzt, sie ihm schnell ein Kalb schlachtet und Brote backt, und er nun mit seinen Begleitern ißt[1]). Die Elisa-Sage und ebenso die näher verwandte Jesus-Sage bietet uns die Szene in zwei Teilen. In der Elisa-Sage haben wir dafür den plötzlichen Tod des Sohnes von dem alten Manne in Sunem und dessen Wiederbelebung durch Elisa und unmittelbar danach die wunderbare Speisung mit den von Elisa eßbar gemachten giftigen Früchten[2]), in der Jesus-Sage (irgendwie die Heilung der dämonischen Tochter der Syrophönicierin,) die wunderbare Speisung der 4000 Mann mit sieben Broten und danach die Heilung des wie tot daliegenden epileptischen (dämonischen) Jünglings[3]) durch Jesus. In der, den zwei genannten Sagen nahestehenden Paulus-Sage ist aber die Szene noch beisammen geblieben: Zusammenkunft zum Brotbrechen, ein Jüngling schläft ein, stürzt aus dem Obergemach herab, wird von Paulus wiederbelebt, und nun wird das Brot von Paulus sieben Jüngern und anderen gebrochen (o. S. 2; S. 7 f.; S. 19 und S. 20 f.). — Auch in Sagen, die von israelitischen abgeleitet sind, hat sich unsere Szene erhalten. So in der Odyssee, nämlich in Odyssee II, einer Jakob-Sage: Odysseus, der bei den Phäaken, in seinem Xisuthros-Lande, ans Land kommt und nun in einen tiefen Schlaf fällt, aus dem er plötzlich aufgeweckt wird, ist ein bei Xisuthros in einen solchen Schlaf gefallener und plötzlich aufgeweckter *Gilgamesch.* Doch ist es nun nicht etwa angängig, die jetzt folgende Speisung durch Nausicaa als ein Gegenstück zu der Speisung bei Xisuthros zu betrachten, abgesehen vielleicht von der Tatsache der im Anschluß an

1) Band I, S. 454 ff. 2) Eb., S. 661 ff. und S. 669 ff.
3) Eb., S. 868 ff. und S. 889 ff.

das Erwachen erfolgten Speisung. Denn die Nausicaa-Episode gehört ursprünglich nicht zur Phäaken-Episode. Ist die Speisung bei Xisuthros in dieser vertreten, dann ist sie es durch die Speisung des Odysseus im Palaste des Alcinous nach seiner Ankunft[1]). Ein denkwürdiges Abbild unserer Szene ist das in der „Südsee-Odyssee", einer Vor- und Neben-Form unserer Odyssee: Einschlafen und tiefer Schlaf des Helden, *Longa-Poa*, nach seiner Landung und dessen Erwachen und Speisung durch ein altes Männchen mit durch ein Wunder gewonnenen Speisen[2]).

Waschung und Neubekleidung *Gilgamesch*s.

Gilgamesch wird, nachdem ihm Brote angeboten sind, zum Waschort hingeführt, wäscht sich, und seine Kleidung wird erneuert. Es wäre nicht verwunderlich, wenn dies, als etwas recht Alltägliches, nicht allzu zäh von der Sage festgehalten wäre. Und das ist nun in der Tat der Fall gewesen. Die Jakob-Sage scheint davon aber noch einen Rest zu zeigen in den Kleidern, die den Brüdern Josephs in Ägypten gegeben werden, vielleicht auch noch in deren Fuß-Waschung[3]); und in der Phäaken-Episode, in Odyssee II, einer Jakob-Sage, dürfte dies weiter wirken in den Kleidern, die dem Odysseus von Arete, der Phäaken-Königin, geschenkt werden, während ihm ein Bad bereitet wird[4]). Ganz unzweifelhaft wirkt die Waschung in der Elisa-Sage nach in dem siebenmaligen Untertauchen Naemans im Jordan mit dadurch herbeigeführter Heilung von Aussatz[5]).

1) Band II, unter „Odyssee".
2) Eb., unter „Südsee-Odyssee". Vgl. eb., unter „Sindbad".
3) Band I, S, 275 f. 4) Band II, unter „Odyssee".
5) Band I, S. 675 f.

Das „Lebenskraut“ vom Wohnsitze des Xisuthros.

Gilgamesch holt sich bei Xisuthros auf dessen Geheiß aus dem Wasser ein Kraut heraus, das ihm eine glückliche Heimkehr sichern soll und das wenigstens er für ein „Lebenskraut“ hält. Als er mit seinem Begleiter unterwegs auf der Heimreise die Fahrt unterbricht und er in einen Brunnen hinabsteigt, um sich zu waschen, riecht eine Schlange das Kraut, das offenbar irgendwie ausgepackt ist, und nimmt es ihm weg. Dieses Lebenskraut soll in der Joseph-Sage durch den silbernen Becher repräsentiert sein, den Joseph in einen der Säcke seiner Brüder tun [und ihnen nachher, wobei er sie des Diebstahls bezichtigt, wieder wegnehmen] läßt[1]). Indem Odysseus in der Phaeaken-Episode, innerhalb von Odyssee II, einer Jakob-Sage, von Alcinous einen goldenen Becher bekommt und dieser in eine Lade getan wird, die dann um einen Diebstahl zu verhindern, fest verschnürt wird[2]), bestätigt die Odyssee unsere Kombination. Denn Alcinous ist unzweifelhaft ein Xisuthros[2]). Ohne Frage ist nun aber eine auf den Fidschi-Inseln und auf Samoa heimische Sage (die, welche wir die „Südsee-Odyssee“ nennen), eine allernächste Verwandte unserer Odyssee. Und in dieser gibt der Xisuthros dem *Gilgamesch, Longa-Poa,* einen Zweig mit, den dieser alsbald nach seiner Heimkehr in die Erde stecken soll, um so andauernd mit köstlichen Speisen versorgt zu werden. Aber der *Gilgamesch* vergißt es nach der Heimkehr und geht nun eines großen Glückes verlustig[3]). So bezeugt die Südsee-Sage, wie richtig wir den Becher Josephs auf sein Original zurückgeführt hatten. Unsicher bleibt vorläufig, wie das Wunderkraut in der Jakob-Joseph-Sage gerade zu einem Becher wurde. Ein nicht gewöhnlicher Becher, ein Wunder-Becher ist dieser aber ja immerhin. Denn er soll ein Wahrsage-Becher sein. Und der Raub des Wunderkrauts durch die Schlange ist ja in der Joseph-Sage wohl noch durch ein in der Erzählung gebrauchtes

---

1) Band I, S. 275 f. 2) Band II, unter „Odyssee“; o. S. 131.
3) Band II, unter „Südsee-Odyssee“.

Wort in einer Spur erhalten: Es wird gesagt, daß Joseph mit dem Becher *nachesch*, d. h. „wahrsagen“, ausgeübt habe[1]). „Schlange“ heißt aber im Hebräischen *nachasch*. Für andere Joseph-Sagen haben wir festgestellt, daß das Lebenskraut darin erhalten ist als etwas, wodurch ein kranker Vater wieder gesund wird, so als Wasser des Lebens oder Früchte und Sonstiges (u. S. 141).

In unserer biblischen Moses-Sage ist, ebenso wie in anderen alttestamentlichen „*Gilgamesch*-Sagen“, das „Lebenskraut“ nicht mehr erhalten, wohl dagegen in damit nächstverwandten Sagen. So in Odyssee I, einer Moses-Sage, als der Schlauch mit den Winden darin, welcher dem Odysseus von Aeolus-Xisuthros mitgegeben wird, damit er glücklich heimgelange; wie denn dem *Gilgamesch* das „Lebenskraut“ ja eine glückliche Heimkehr sichern soll. Die Gefährten öffnen aber den Schlauch, die Winde entweichen, und so wird Odysseus wieder von der Heimat weggetrieben[2]) und kommt eben nicht heim. Indem der alte Tiresias in derselben Odyssee I dem Odysseus den Weg kündet, den er auf seiner Heimreise einschlagen wird, ist die „Lebenskraut“-Episode in Odyssee I z. T. zweimal vertreten. Vgl. aber unten die Triton-Jason-Sage. In der Herakles-Sage, soweit eine Moses-Sage, zeigt sich das „Lebenskraut“ wohl in den goldenen Äpfeln der Hesperiden[3]). Eine Vertretung der „Lebenskraut“-Episode durch Ratschläge für die Fahrt weiter in der Phineus-Jason-, einer Moses-, der Triton-Jason-, der Proteus-Menelaus-, einer David-Episode (o. S. 133), und schließlich auch vielleicht noch weiter in der Herakles-Moses-Sage, in welcher ein Meergreis, Nereus, dem Herakles den Weg weist, freilich nicht nach Hause, sondern zu den Hesperiden und den Hesperiden-Äpfeln hin, übrigens möglicherweise (s. o.) ja = dem Lebenskraut[4]). In der Triton-Jason-Sage erhält aber Jason von Triton nicht nur einen guten Rat, sondern auch eine Erdscholle, die aber nachher ins Meer geworfen, also ver-

---

1) Band I, S. 276. 2) Band II, unter „Odyssee“. Dort auch über Beziehungen zur „Paradieses-Sage“. 3) Band II, unter „Herakles“. 4) Eb., unter „Argonauten-Fahrt“, „Ilias“ und „Herakles“.

loren wird, somit auch ein gegenständliches Abbild des Wunderkrauts. Damit vergleicht sich in Odyssee I der Schlauch mit den Winden von Aeolus neben der Weg-Weisung durch Tiresias (o. S. 139). Zur Erdscholle vgl. vorläufig die Alexander-Sage: Band I, S. 804 Anm. 1.

Die Elisa-Sage zeigt das Lebenskraut aus dem Wasser, durch die Stelle in der Sage als solches gewährleistet, noch in dem Eisen, das einer der Jünger des Elisa als ein *Gilgamesch* ins Wasser fallen läßt, und das durch Elisa, jetzt als einen Xisuthros, wieder herausgeschafft wird[1]). Eine mit der Elias-Elisa-Sage verwandte Sage ist aber die von Ephraem Syrus, und in dieser findet sich noch, freilich mit etwas abgeänderter Funktion, die Schlange erhalten, die *Gilgamesch* auf der Heimreise von Xisuthros das „Lebenskraut“ wegnimmt, als eine Schlange nämlich, die einen dem Ephraem Syrus auf seiner Heimreise von seinem Xisuthros (Basilius, dem Großen) begegnenden jungen Mann durch einen Biß tötet[2]). Mit der Ephraem-Syrus-Sage nahe verwandt ist indes wieder ein Dschataka, nach dem ein Brahmane auf der Heimkehr von einer Bettel-Reise seinen Sack öffnet, zu einem Wasser hinabsteigt, um zu trinken, und nun eine Schlange den Duft der geschenkten Grütze in dem geöffneten Sack riecht, hineinkriecht und so das Leben des Brahmanen bedroht[2]). Und da haben wir ein geradezu überwältigend ähnliches Gegenstück zu der Schlangen-Episode im *Gilgamesch*-Epos, das über die Ephraem-Sage hinweg für unsere Analyse der Elisa-Sage zeugt! Zu Elisa-*Gilgamesch* als Xisuthros und seinem Jünger als *Gilgamesch* Band I, S. 679 f., o. S. 20 f., u. S. 141, und Band II, unter „Ephraem“, „Buddha“ und „Polykrates“.

In der Jesus-Sage fanden wir als Parallele zu der Eisen-Episode in der Elisa-Sage die Stater-Episode, und also diese Episode als Repräsentantin der „Lebenskraut“-Episode

1) Band I, S. 679 ff. Dort auch ein Erklärungversuch für den seltsamen Ersatz des „Lebenskrauts“ durch ein Beil.

2) Band II, unter „Ephraem“.

des babylonischen Epos: Petrus, als ein Ersatz für *Gilgamesch*, fängt auf Befehl Jesus-*Gilgameschs*, als eines Ersatzes für Xisuthros, einen Fisch mit einem Stater im Maul und gibt ihn wieder weg (um damit eine Steuer zu bezahlen)[1]. Hier ist ebenso wenig wie in der Eisen-Episode der Elisa-Sage noch eine Spur von „Lebenskraut“ oder Sicherung der Heimkehr da, nur der Wunder-Gedanke ist geblieben. Aber eine mit der Jesus-Sage nächstverwandte Sage ist die von Polykrates. Und hier entspricht dem Stater der Ring, den ein Fischer, || Petrus, fängt und seinem Herrn, || Jesus, bringt. Und der wirkt zwar nicht Leben oder Sicherheit, auch sein Verlust nicht Tod, wohl aber kündet, freilich gerade die Wiedererlangung des Ringes Unheil an[2]. Sonderbar, daß wohl auch in einem indischen Märchen dem „Lebenskraut“ bei Xisuthros ein Ring entspricht, zumal, da mit diesem Ring, mit Heilkraft gegen Gift, zu wechseln scheint eine Frucht gegen Alter und Tod[3]. Hat etwa der Ring, wie hier, so auch in der Polykrates-Sage als ein Talisman das Lebenskraut verdrängt? Zum Ersatz für einen *Gilgamesch* und zum Ersatz eines Xisuthros in der Xisuthros-Episode durch einen *Gilgamesch* auch in der Jesus-Sage s. Band I, S. 889 und o. S. 20 f.

In Band I, S. 766 ff. haben wir die Tobias-Sage zu analysieren versucht; wie ich heute sagen muß, vielleicht mit nur wenig Glück, aber dann entschuldbarer Weise: denn die vorhandenen äußerlichen Parallelen dazu sind zu wenig eindeutig. Indes könnten wir u. a. mit der a. a. O., S. 774 ausgesprochenen Ansicht, daß das von Tobias gewonnene Heilmittel für des kranken Vaters Augen ein „Lebenskraut“ vom Wohnsitz des Xisuthros sei, immerhin Recht behalten, vor allem im Hinblick auf die o. S. 139 berührten und unten S. 146 besprochenen Märchen vom Lebenswasser und dgl. S. auch u. S. 142 f.. In diesem Falle bliebe es dabei, daß der Begleiter des Tobias auf der Reise, auf der das Heilmittel

---

1) Band I, S. 888 f. 2) Band II, unter „Polykrates“.

3) Tawney, *Kathá Sarit Ságara,* I, S. 59 und II, S. 270. Dazu in einem späteren Bande.

gewonnen wird, wenigstens auch ein Schiffer des Xisuthros ist, mit dem zusammen *Gilgamesch* zu Xisuthros fährt, daß also die Reise auch eine Reise zu Xisuthros ist. Zu der Tochter Reguels, die Tobias auf dieser Reise heiratet, s. o. S. 46.

Zahlreich sind die Märchen nicht-israelitischen Ursprungs, in denen das „Lebenskraut“ des *Gilgamesch*-Epos auffallende Parallelen hat. In Nr. 6 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR erscheint es wohl in Gestalt von drei Äpfeln, die ein junger Mann von einer unsterblichen Jungfrau bekommen hat. Diese Jungfrau hat ihn jung erhalten, so lange er bei ihr war. Nun kehrt er heim, ißt den ersten Apfel und bekommt einen langen, weißen Bart, ißt den zweiten und wird schwach und kraftlos, ißt den dritten und stirbt. Es mag vor allem gesagt werden, wie sich in, oben S. 135 z. T. erwähnten, nicht-israelitischen, anscheinenden oder scheinbaren *Gilgamesch*-Sagen mit Bestimmtheit oder vielleicht das „Lebenskraut“ bemerkbar macht: In Nr. 47 der *Indianermärchen aus Nordamerika* (o. S. 135) schenkt der Xisuthros dem *Gilgamesch* Waffen; in der a. a. O. damit verglichenen Nr. 30 der *Südsee-Märchen* erhält der *Gilgamesch*, festverschnürt in einem Paketchen, eine wunderschöne Perl-Schale. Auf der Heimfahrt macht dieser *Gilgamesch*, einer ihm gewordenen Weisung entgegen, das Päckchen noch auf dem Meere auf, und nun stürzt sich eine ungeheuere Menge von Fischen und anderen Meertieren auf die Perl-Schale, das Boot versinkt, und der *Gilgamesch* wird von Haien in Stücke zerrissen. In Nr. 11 der *Indianermärchen* aus *Nordamerika* andererseits (o. S. 79) wünschen sich Besucher des Xisuthros eine Jagdmedizin und erhalten sie, ein anderer aber das ewige Leben, und wird zu Stein, um ewig zu dauern! Zu den Waffen und der Jagdmedizin, die Xisuthros schenkt, vgl. Nr. 5 und Nr. 17 der *Indianermärchen* aus *Südamerika* von KOCH-Grünberg. Nach dem erstgen. Märchen wird der Märchen-Held bei seinem Xisuthros, einem Laubfrosch, zuerst den Schwamm an seinen Armen los — wie *Gilgamesch* bei Xisuthros seinen „Schmutz“ — und erhält dann von ihm einen wunderbaren Pfeil, der alles trifft und ihm gewaltige Jagdbeute verschafft. Er darf aber

niemandem sagen, wie er zu seiner Jagdbeute gekommen ist. Eines Tages tut er es in der Trunkenheit doch, und nun ist der Pfeil verschwunden. Nach dem zweiten Märchen befreit ein Laubfrosch, interessanterweise *Adaba* mit Namen, Pfeile von Schwamm, und nun treffen sie jedes Ziel. Dann aber beleidigt die Schwester der Pfeil-Besitzer den Laubfrosch, der macht sich davon, und mit dem Jagdglück ist es aus. Und zu dem ewigen Leben als Xisuthros-Gabe vgl. Nr. 35 derselben Märchen-Sammlung: Der Märchen-Held kommt zum Sonnengotte, soll eine von seinen Töchtern heiraten und so ewig jung bleiben, übertritt aber ein Gebot und geht nun der Unsterblichkeit verlustig. In dem malaiischen Märchen Nr. 31 bei HAMBRUCH (vgl. o. S. 135) kommt der Held aus dem Himmel zur Erde zurück mit Zuckerrohr-Stecklingen und Bananen-Wurzeln, die er, damit sie üppig gedeihen, nur so auf die Erde werfen soll. Er pflanzt sie aber sorgfältig ein, und so wird nichts Besonderes daraus. Ist dieses Helden Besuch im Himmel ein *Gilgamesch*-Besuch bei Xisuthros, dann repräsentieren die Pflanzen das von *Gilgamesch* bei Xisuthros erhaltene und wieder verlorene „Lebenskraut“, ebenso wie der oben S. 138 erwähnte Zweig in der „Südsee-Odyssee“. In dem oben S. 135 erwähnten, offenbar verwandten südamerikanischen Märchen Nr. 38 bei KOCH-Grünberg vertritt ein von dem Märchen-Helden im Himmel entwendetes Maiskorn die Pflanzen des malaiischen Märchens. U. a.

Ohne Frage wird, wie auch einmal endgiltig über Verwandtschaft oder Nicht-Verwandtschaft der o. besprochenen Märchen mit dem *Gilgamesch*-Epos zu urteilen sein wird, das „Lebenskraut“ eine bedeutsame Rolle in der Märchen-Geschichte spielen.

Gilgamesch und die Tochter des Xisuthros.

Berosus erwähnt in seinem Sintflut-Bericht eine Tochter des Xisuthros, die mit diesem zusammen nach der Sintflut entrückt worden sei[1]), der Sintflut-Bericht im *Gilgamesch*-Epos

1) Chronica I, ed. SCHOENE, Sp. 21 f.

aber nicht. Und so brauchte man scheint's nach einer solchen Xisuthros-Tochter innerhalb einer außer-babylonischen *Gilgamesch*-Sage nicht auszuschauen. Nichtsdestoweniger finden wir eine solche z. B. in der, mit der vorder-asiatischen *Sul-Gilgamesch*-Sage verwandten indischen *Schaktidewa*-Sage[1]): *Schaktidewa-Gilgamesch* heiratet die Tochter des Fischer-Königs, eines Xisuthros, d. h. aber, wie alsbald hinzugefügt werden muß, nicht eine des vom *Gilgamesch* in der Xisuthros-Episode besuchten Xisuthros, sondern eine des in der *Schaktidewa*-Sage von diesem differenzierten Xisuthros der Sintflut. Aber in der Sage der siebenten Reise Sindbads heiratet der *Gilgamesch* Sindbad fraglos die Tochter des von ihm in einer Xisuthros-Episode aufgesuchten Xisuthros, und diese Sindbad-Sage ist fraglos von einer *Sul-Schumul*-Sage abhängig[2]). — Die genannten Sagen haben nun kein Abhängigkeits-Verhältnis zu israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Darum ist es bemerkenswert, daß auch israelitische *Gilgamesch*-Sagen eine Xisuthros-Tochter erkennen lassen. Eine solche fanden wir innerhalb der Josua-*Gilgamesch*-Sage wieder in der Buhlerin Rahab in Jericho, der Tochter eines Xisuthros der Flut (o. S. 84), deren zwei in den zwei (blutschänderischen) Töchtern Lots, eines Xisuthros der Flut, in der Abraham-*Gilgamesch*-Sage (o. S. 84); und ferner mußte als eine solche Xisuthros-Tochter bewertet werden die Buhlerin von Gaza in der Simson-Sage (o. S. 83f.) und die Tochter des alten Mannes von Gibea in der Sage vom Leviten (o. S. 84). Alle diese Xisuthros-Töchter erscheinen also in einer „Sintflut-Episode". — In der Thamar indes, der Schwiegertochter Judas, mit der dieser sich einläßt, indem er sie für eine Buhlerin hält, mußten wir eine von *Gilgamesch* nach der Flut getroffene Xisuthros-Tochter erkennen (o. S. 84). — Wiederum ist Moab das Xisuthros-Land der Moses-Sage (o. S. 132), das deren *Gilgamesch* aufsucht, und in Moab buhlen die Israeliten mit den Moabiterinnen, und ebenso in Moab ein

1) Ueber diese Band II, unter „*Schaktidewa*".
2) Band II, unter „Sindbad".

Israelit mit der Midianiterin Kosbi. Deshalb erschien es weiter gerechtfertigt, wenigstens in einer dieser Frauen eine Xisuthros-Tochter zu erkennen. Da die Midianiterin Kosbi als eine Tochter des *Ssur*-Zur, = „Fels“, der Tochter des *Schu'a*-Sua, ev. = „Fels“, in der Jakob-Sage zu entsprechen, diese aber die *Siduri* wiederzugeben scheint, so könnten die Moabiterinnen ein Gegenstück zu einer Xisuthros-Tochter sein[1]. — Endlich vermuteten wir in der Sunamitin, mit welcher der alte David sein Lager teilte, und von der unmittelbar vor der Gihon-Episode (o. S. 133) erzählt wird — der Gihon-Episode, die aus einer Xisuthros-Episode stammen soll (o. S. 133) —, abermals eine Xisuthros-Tochter: Diese „erkennt“ der alte David nicht, d. h. im geschlechtlichen Sinne, und Juda erkennt die vermutliche Xisuthros-Tochter Thamar nicht als die, welche sie ist. Und die Sunamitin ist aus Sunem, wo der Xisuthros der Elisa-*Gilgamesch*-Sage wohnt[2].

Im Vorstehenden hätten wir also wohl eine Tochter des von *Gilgamesch* aufgesuchten Xisuthros nachgewiesen.

Die griechischen Sagen bringen hier nun schöne Bestätigungen für unsere Kombinationen. Zwar keine irgendwie ausschlaggebenden für die Moabiterinnen als Ersatz für eine Xisuthros-Tochter. Immerhin: Aeolus ist der Xisuthros von Odyssee I, einer Moses-Sage[3]. Und Aeolus hat sechs blutschänderische Töchter[4]. — Aber Odyssee II ist eine Jakob-Sage, und Alcinous, der Phaeaken-König, ist ein von *Gilgamesch* aufgesuchter Xisuthros, und er hat eine einzige Tochter, Nausicaa, die dem Odysseus begegnet, und zuerst von ihrer Familie[5]. — In der Vor-Achilles-Sage ist Peleus ein Juda und seine Gattin Thetis eine Thamar. Diese Thetis aber ist eine Tochter des Meergreises Nereus[6], mit Xisuthros-Charakter (o. S. 139), welche ebenso wie dieser im Meere lebt, und erweist sich auch dadurch noch als Tochter des uralten durch eine

1) Band I, S. 130 und S. 264 f.
2) Eb., S. 515 f.; 658 f.
3) Band II, unter „Odyssee“.
4) Odyssee X, 6 f.
5) Band II, unter „Odyssee“.
6) Band II, unter „Vor-Achilles“.

Meerfahrt zu erreichenden Xisuthros, und mit sich zugleich die Thamar. Und dieser Charakter der Thamar wird dann auch durch die indische *Mahabharata*-Sage bestätigt, in welcher der Thamar die im Wasser lebende Schlangen-Königin *Ulupi* entspricht[1]). — Aber nicht nur die griechische und die indische Sage zeugen für Thamar als eine Xisuthros-Tochter, auch die Märchen treten dafür ein. Ich denke dabei an die vom Typus „Das Lebenswasser des Ka-ne“[2]), „Die Geschichte vom blinden König, der in den Westlanden wohnte“[3]), „Der kranke König und seine drei Söhne“[4]), „Das Wasser des Lebens“[5]) usw., denen eine Geschichte etwa folgenden Inhalts zugrunde liegt: Ein König ist krank (blind), sendet der Reihe nach seine drei Söhne aus, um ein Heilmittel (Wasser des Lebens, oder Früchte, auch anderes) zu holen. Die zwei ersten bleiben unterwegs zurück; dem dritten, dem jüngsten, gelingt es, das Heilmittel zu erlangen. In dessen Nähe ein schönes Mädchen, mit dem er sich vereinigt. Zurück mit Lebensmitteln. Damit steuert er unterwegs einer Hungersnot. Die zwei Brüder werden von ihm befreit und ziehen mit ihm heim, werfen ihn indes in einen Brunnen, aus dem er aber danach herausgeholt wird. Die zwei Brüder kommen mit dem Heilmittel nach Haus und heilen den Vater. Sodann macht sich das schöne Mädchen mit ihrem Sohne, den sie von dem Helden des Märchens hat, auf, um dessen Vater zu suchen, und dieser vermählt sich nun mit ihr, und die beiden werden ein Königspaar. Daß wir hier eine Jakob-Joseph-Juda-Geschichte haben, ist doch wohl unverkennbar. Denn aus dieser Geschichte ist als zugehörig heranzuziehen: Aussendung der Söhne Jakobs nach Ägypten, um Getreide zu holen; diese drei Tage lang in Ägypten gefangen gehalten, danach Simeon in Ägypten zurückbehalten; Juda liegt der Thamar bei; Joseph versorgt Ägypten und seine Familie mit Getreide; Joseph entläßt seine Brüder,

1) Band II, unter *Mahabharata*.

2) und 3) Hambruch, *Südseemärchen*, Nr. 69; *Mal. M.*, Nr. 43.

4) Ernst Meier, *Deutsche Volksmärchen*, Nr. 5.

5) Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, Jena, Nr. 39.

später Simeon allein aus der Haft; Joseph von seinen Brüdern, von denen dabei zwei der ältesten besonders genannt werden, in einen Brunnen geworfen, dann herausgezogen. Weiter ist zu vergleichen, daß in Juda-Thamar-Sagen, sei es die Thamar mit ihrem Sohne[1]), sei es der Sohn allein später seinen Vater aufsucht[2]). Somit ist unser Mädchen bei dem Wasser des Lebens oder sonst einem Heilmittel gewiß eine Thamar, und deshalb mag auch noch berücksichtigt werden, daß Juda der Thamar beiliegt in der Nähe von Enaim *(Enajim)*, d. i. „Zwei-Quellen". Nun wird man aber doch das „Lebenswasser" und anderes Heilendes nicht gern von dem „Lebenskraut" vom Wohnsitz des Xisuthros trennen wollen. Befindet sich somit eine „Thamar" beim Lebenswasser oder Derartigem, so ist die Thamar jedenfalls als ein Mädchen oder eine Frau vom Xisuthros-Lande anzusprechen. Mehr über unseren Märchen-Typus in Band III. — Endlich sollte der Gihon-Episode in der David-*Gilgamesch*-Sage die Szene zwischen Menelaus und dem Meergreise Proteus in der Menelaus-*Gilgamesch*-Sage entsprechen, Proteus aber ein Xisuthros sein (o. S. 133). Proteus hat jedoch eine Tochter, die Idothea, und der begegnet Menelaus, ehe er Proteus trifft, ebenso wie Odysseus der Tochter des Alcinous-Xisuthros, ehe er diesen trifft. Somit dürfte auch unsere Identifizierung der unmittelbar vor der Gihon-Episode auftretenden Sunamitin in der David-Sage durch die griechische Sage bestätigt werden.

Jedenfalls kennen israelitische *Gilgamesch*-Sagen eine Xisuthros-Tochter und ebenso, unabhängig davon, u. a. auch indische. Liegt hier somit kein Zufall vor, so beweist das doch wohl, daß beide Sagen-Gruppen entweder bezüglich ihrer Xisuthros-Episode nicht gerade auf u n s e r e m, sondern nur auf einem sehr nahe verwandten *Gilgamesch*-Epos beruhen oder neben ihm etwa auch noch eine Sintflut-Geschichte für sich mit einer Xisuthros-Tochter verwertet haben. Über eine Xisuthros-Tochter sonst in Volks-Erzählungen wäre viel zu sagen. Dazu in einem späteren Bande. Weil wir in den

1) Band II, unter „*Schakuntala*". 2) Eb., unter „Theseus".

vorhergehenden Abschnitten Nr. 31 von HAMBRUCHs *Malaiischen Märchen* und das verwandte südamerikanische Märchen Nr. 38 bei KOCH-Grünberg gestreift haben, darf noch wenigstens gefragt werden, ob die in diesen Märchen geheiratete Tochter *Palai*s und die des Königsgeiers aus dem Himmel im letzten Grunde eine — vor-epische? — Xisuthros-Tochter sind. Die letztere zeigt sich als ein „Schwanen-Mädchen", wie z. B. ebenso die Tochter des Königsgeiers in der nahe verwandten Nr. 64 der gleichen KOCHschen Märchen-Sammlung. Ob die Beflügelung und Entflügelung himmlischer, auf der Erde heimisch werdender Wesen wenigstens auch das „Schwanen-Mädchen"erklären?? Übrigens geben die in Märchen wie den eben genannten dem Helden vom Schwiegervater aufgetragenen schweren und doch — im Himmel! — spielend zu lösenden bezw. gelösten Arbeiten vielleicht ebenso, wenigstens auch, eine Erklärung für die Arbeiten in „Medea-Märchen" an die Hand.

Die Zitierung von *Enkidu*s Geist für *Gilgamesch*[1]).

Diese ist in zwei israelitischen *Gilgamesch*-Sagen noch gut erhalten: in der Saul-Samuel-Sage als die Beschwörung von Samuel-*Enkidu*s Geist[2]) für Saul-*Gilgamesch* und in der Jesus-Sage als die Auferweckung von Jesus-*Gilgamesch*s Freund Lazarus-*Enkidu* durch Jesus-*Gilgamesch*[3]). Sonst aber ist die Toten-Zitierung für den ersten Blick unerkennbar geworden oder ganz verloren gegangen. Letzteres ist anscheinend in der Moses-Sage der Fall, ersteres in der Jakob-Sage. In unserer Jakob-Sage ist dafür das Wiedergesehenwerden des in den Brunnen geworfenen und von

1) Vgl. o. S. 115 ff. 2) Band I, S. 452 ff.
3) Eb., S. 972 ff.

Jakob-*Gilgamesch* für tot gehaltenen Joseph als eines *Enkidu* durch Jakob getreten[1]). Und die *Mahabharata*-Sage hat uns erkennen lassen (o. S. 115 f.), daß ein Rest von einem weiteren Ersatz dafür die — Absicht Rubens, des ältesten Bruders Josephs, ist, ihn aus dem Brunnen wieder herauszuholen. In zwei Samoa-Sagen, die mit unserer Odyssee, einer Moses- und einer Jakob-Sage, näher verwandt sind, und deren eine zu einer „Südsee-Odyssee" gehört, stirbt der Joseph-*Enkidu* wirklich, einmal in einem Strudel ertrinkend und einmal im Wasser erschlagen[2]), und in beiden Fällen wird der Joseph-*Enkidu* durch den *Gilgamesch* wieder dem Totenreich entrissen und wieder zu den Lebenden zurückgebracht. Zur Zitierung von Elpenors Schatten als einem eventuellen Gegenstück zum Wiederfinden Josephs s. Band II, unter „Odyssee". Wie sich der wieder lebende Joseph, also im letzten Grunde der zitierte Geist *Enkidu*s, in dem ägyptischen Brüder-Märchen, in Nr. 7 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR und in einem Märchen bei MAILATH, *Magyarische Sagen* usw., I, darstellt, sahen wir oben S. 118. Zu anderen Joseph-Märchen mit einer „Zitierung von *Enkidu*s Geist" s. Band III.

Odyssee I ist eine Moses-*Gilgamesch*-Sage[3]) und schließt ab mit einer Toten-Zitierung, ebenso wie das *Gilgamesch*-Epos. Daraus scheint sich zu ergeben, daß auch die Moses-Sage als Sondersage einmal eine Toten-Zitierung gehabt hat. Davon scheint nun auch die *Mahabharata*-Sage, aller Wahrscheinlichkeit nach mit einer Moses-Sage am Schluß, noch einen Widerhall zu haben, in einer Höllenfahrt nämlich eines der Hauptthelden des *Mahabharata*[4]). In Band II werden wir unter „Odyssee" die Möglichkeit zu begründen suchen, daß der Seher Tiresias, der dem Odysseus in der Unterwelt weissagt, dem weissagenden Seher Bileam im Schlußteil der Moses-Sage entspricht, und daß dieser deshalb einmal als Toter geweissagt hätte. Damit müssten wir eine in Band I, S. 272 ausgesprochene Vermutung fallen lassen, daß Bileam,

1) Eb., S. 280 f.
2) Band II, unter „Südsee-Odyssee".
3) Band II, unter „Odyssee".
4) Eb., unter „*Mahabharata*".

der in Moab auftaucht, vielmehr dem Schiffer des Xisuthros entspricht.

Die griechische Sage hat auch die Zitierung von Samuels Geist für Saul, aus der von *Enkidus* Geist für *Gilgamesch*, erhalten, in dem Traumgesicht nämlich, das Agamemnon, ein Saul, von Nestor, einem Samuel, hat[1]). Eine Dublette dazu scheint es zu sein, wenn dem Agamemnon Poseidon in der Gestalt eines alten Mannes erscheint[1]).

Wir erwähnten oben S. 119, wie sich der Tod *Enkidus* in ein paar nicht-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen darstellt. Dem entsprechend, daß er sich dort in einer Entführung einer Frau durch eine Höllen-Dämonin zur Hölle bezw. durch einen Dämon in sein Reich erhalten hat, zeigt sich die Zitierung von *Enkidus* Geist in der *Sul-Schumul*-Sage als eine Zurückholung des entführten Mädchens aus der Hölle durch den *Gilgamesch Sul*, und in der durch siegreichen Kampf erzwungenen Befreiung der Gattin aus der Gewalt des Dämons durch den *Gilgamesch Rama*[2]). Die *Sul-Schumul*-Sage hat dabei noch deutlichst erhalten, wie der Geist *Enkidus* von dem Höllengotte *Nergal* heraufbefohlen wird auf Bitten des Gottes *Ea*: Der Zauberer-König, dem *Ea* entsprechend, zu dem hin Xisuthros entrückt wird, eben dieser bittet den Teufel, die Geliebte des *Gilgamesch Sul* aus der Hölle zu entlassen, und der Teufel entläßt sie! Die Sindbad-Sage hat für die Abenteuer ihrer siebenten Reise eine *Sul-Schumul*-Sage benutzt, in welcher aller Wahrscheinlichkeit nach der *Enkidu* noch nicht zu einer geliebten Frau geworden war. Denn die Zitierung *Enkidus* und die Befreiung der *Schumul* aus der Hölle stellt sich in der Sindbad-Sage wohl ohne Zweifel dar als die Befreiung eines Mannes aus einer Schlange, eines Mannes, der nun der Gefährte des *Gilgamesch* Sindbad wird[3]).

1) Eb., unter „Ilias“.
2) Band II, unter „*Ramajana*“ und „*Sul-Schumul*“.
3) Eb., unter „Sindbad“.

Assyrisch-babylonische Geschichte in der israelitischen Sage[1]).

Wie die babylonische Sage, insbesondere die *Gilgamesch*-Sage, in Israel heimisch geworden ist, und nun ein gewaltiger Teil der sogen. alt- und neutestamentlichen Geschichte sich dadurch als Sage erweist, daß er sich auf diese babylonischen Sagen als Entlehnungen daraus zurückführen läßt, so ist auch die assyrisch-babylonische Geschichte, und zwar im wesentlichen solche, die für Israel von Belang war und auf Israel einwirkte, in die israelitische Überlieferung eingedrungen, in Israel nostrifiziert worden. D. h. aber so, daß dabei assyrisch-babylonische Könige durch israelitische, und zwar gesamt- oder nord-, aber nicht etwa süd-israelitische, ersetzt worden sind. Wie das gekommen ist, brauchen wir hier nicht endgültig festzustellen. Möglich, daß durch die assyrische Oberschicht, welche infolge der Eroberung Nord-Israels durch die Assyrer im Jahre 722 ins Land hineinkam, Nord-Israel so stark assyrisiert wurde, daß wenigstens für gewisse Kreise die assyrische Vergangenheit zu dessen Vergangenheit, assyrische Geschichte zu dessen Geschichte wurde. Jedenfalls haben wir eine zweite Reihe von Parallelen zu israelitischen Überlieferungen, die es uns gestatten, solche als sagenhaft aus der Geschichte zu streichen. Wie diese assyrisch-babylonische Geschichte in der israelitischen Überlieferung als sogen. israelitische Geschichte wiederkehrt, zeigt folgende Tabelle:

---

1) Zum Nachfolgenden vgl. bereits Band 1, S. 551 ff. und 566 ff., sowie *Zeitschrift für Assyriologie* XXXV, S. 81 ff., mit allerlei längeren zu beachtenden Ausführungen, die wir hier nicht bringen können. Für alles dort Gesagte kann ich aber heute nicht mehr eintreten. Vor allem muß die *Gilgamesch*-Sage viel früher nach Israel gelangt sein, als ich in dem Aufsatze annehmen zu dürfen glaubte. S. Band II, unter „Brüder-Märchen“.

Salmanassar III. (858—823)[1]) führt eine Reihe von Kriegen geg. Aramäer und deren Bundesgenossen: Ammoniter, Israeliten, Araber u., Ägypter' südlich bzw. südwestlich von Palästina, und andere; Hauptgegner ist dabei König *Dada-idri* (= Hadadezer) von Damaskus, danach *Hazailu* (Hazael) von Damaskus, ein anderer Gegner *Ba'sa*, Sohn des *Ruchubu,* von Ammon. — Als Truppenzahlen bei den Gegnern werden genannt 20000, 1200 und 700. — Für eine der Aramäer-Schlachten berichtet Salmanassar eine irgendwie herbeigeführte Gebrauchsunfähigmachung aller Wagen und Reitpferde der Feinde.

In einem dieser Kriege, im 18ten Regierungsjahre, Schlacht auf dem Berge *Saniru* (östlich vom nördlichsten Jordan) gegen Aramäer; Flucht der Aramäer nach der Hauptstadt Damaskus hinein; Damaskus wird belagert, der Belagerer zieht weiter, das feindliche Gebiet wird bis zum Hauran verwüstet, eine Eroberung von Damaskus jedoch nicht gemeldet[3]). Aber für das 21ste Regierungsjahr melden die Annalen des schwarzen Obelisks, die die Belagerung von Damaskus im 18ten Regierungsjahre verschweigen, eine Eroberung von „4 Städten" des Königs von Damaskus[4]).

David (,um 1000')[2]) führt eine Reihe von Kriegen gegen Aramäer, Ammoniter, deren Bundesgenossen, Moabiter, Philister, Edomiter und Amalekiter, südlich von Palästina, vor allem gegen Aramäer, und dabei gegen Hadadezer, König von Soba, und die Aramäer von Beth-Rehob, auch gegen den König von Damaskus. — Als Truppen-Zahlen bei den Gegnern werden genannt 20000, 12000, 700 und 1700. — Für eine der Aramäer-Schlachten berichtet David eine Lähmung aller Wagenpferde der Feinde.

In einem dieser Kriege Schlacht bei Rabbath-bene-Ammon (östlich vom Jordan) gegen Aramäer und Ammoniter; Flucht der Ammoniter in (ihre Hauptstadt) Rabbath-bene-Ammon hinein; der Sieger zieht zunächst ab, danach verheert er das Land der Ammoniter und belagert Rabbath-bene-Ammon, das schließlich erobert wird.

---

1) Zu seinen Inschriften in der Hauptsache *Keilinschriftl. Bibl.* I, S. 128 ff.

2) S. zum folgenden 2 Sam. 8 und 10 ff.

3) III R 5 Nr. 6; s. RASMUSSEN, *Salmanassar den II.'s Indskrifter,* II, S. 56 ff.

4) Für das 21ste Jahr melden die Annalen des schwarzen Obelisks außer der Eroberung von vier Städten des Königs von Damaskus Tributlieferungen von Tyrus, Sidon und Byblos; III R 5 Nr. 6 spricht aber von solchen von Tyrus, Sidon und Jehu, und vorher von der Zerstörung zahl-

Fortsetzung der Anmerkungen auf Seite 153.

Aufstand *Aschschur(m)udannin-aplu(i)s*, eines Sohnes Salmanassars, der aber niedergeworfen wird. — Ein anderer Sohn Salmanassars, *Schamschi-Adad* V., kommt zur Regierung[1]).

Aufstand Absaloms, eines Sohnes Davids, der aber niedergeworfen wird. — Ein anderer Sohn Davids, Salomo, kommt zur Regierung.

Einer der Gegner Tiglatpilesers III. (745 — 728)[2]) ist ein *Rassunnu (Rassunu)*[3]), König von Damaskus. — Dieser *Rassunnu* ist nicht in Damaskus geboren und eine andere Stadt ist sein „Vaterhaus", er ist also wohl ein Usurpator.

Ein anderer Gegner Tiglatpilesers ist ein König *Chanunu* von Gaza, im südlichen Palästina, der nach Ägypten flieht, danach zurückkehrt und auch ein Gegner Sargons, des 2. Nachfolgers Tiglatpilesers, wird.

Einer der Gegner Salomos („um 950")[4]) ist ein Reson[5]), König von Damaskus. — Dieser Reson ist wohl nicht in Damaskus heimisch und ist ein Usurpator.

Ein anderer Gegner Salomos ist ein Hadad von Edom, im Süden von Palästina, der zur Zeit Davids, des Vorgängers Salomos, nach Ägypten geflohen ist und nach Davids Tod in seine Heimat zurückzukehren wünscht und — wie LXX auch ausdrücklich angibt — in der Tat zurückkehrt. Noch ein anderer Gegner ist ein Jerobeam aus Ephraim, der vor Salomo nach Ägypten flieht, nach seinem Tode zurückkehrt und nun auch ein Gegner Rehabeams, des Nachfolgers Salomos, wird.

---

loser Städte bis zum Hauran, im Anschluß an den Sieg über den König von Damaskus und dessen Belagerung in seiner Hauptstadt im 18ten Regierungsjahre. Sind dies dieselben Ereignisse wie die ähnlichen auf dem schwarzen Obelisk für das 21ste Jahr berichteten, und sind sie etwa in III R 5 Nr. 6 hinter die vergebliche Belagerung von Damaskus hineingeschmuggelt, um deren üblen Eindruck zu verwischen??

1) *Keilinschriftl. Bibl.* I, S. 176 f.

2) Zu seinen Inschriften s. P. Rost, *Keilschrifttexte Tiglatpilesers III*, 1.

3) Dafür kann an und für sich auch *Rasunnu* bezw. *Rasunu* gelesen werden (mit „weichem" s).

4) Zur sog. Geschichte Salomos 1 Kön. 2 ff.

5) Jedenfalls derselbe Name wird im AT sonst durch *Ressin* (hebräisch) und *Rason* u. s. w. (griechisch) wiedergegeben: 2 Kön. 15,37 usw.

Tiglatpileser III.	Salomo
Tiglatpileser empfängt Tribut von einem Könige *Chirummu* von Tyrus und 150 Talente Goldes von dem Könige *Metenna* von Tyrus.	Salomo empfängt von einem Könige Hirom von Tyrus Gold, soviel er wünscht, danach 120 Talente Goldes.
Tiglatpileser empfängt Tribut von zwei „Königinnen von Arabien“, von denen jedenfalls die eine wohl in Saba zu Hause ist (von der einen u. a. Gewürze jeglicher Art).	Eine Königin von Saba, in Arabien, bringt dem Salomo Geschenke (u. a. Gewürze)[1].
Der König von Israel tritt an Tiglatpileser Städte in Nord-Galiläa ab[2].	Salomo tritt an Hirom Städte in Nord-Galiläa ab.
Tiglatpileser läßt Zedernbalken auch aus dem Libanon holen und erbaut sich ein „Fenster-Haus“ nach Art eines Hittiter-Land-, d. h. Westland-Palastes, wohl als Teil eines größeren Palastes aus Zedernholz.	Salomo läßt sich Zedernstämme aus dem Libanon liefern und erbaut sich, soweit uns berichtet wird, als einziger israelitischer König ein Libanon-Wald-Haus aus Zedernholz.

Sargon	Jerobeam I.
Nach Salmanassar V., dem Nachfolger Tiglatpilesers III., kommt Sargon (722—706) als Usurpator auf den assyrischen Thron (vielleicht durch eine Empörung geg. Salmanassar V.).	Gegen Rehabeam, den Nachfolger Salomos, empört sich Jerobeam I. („933—912“) und wird König von Nord-Israel[3].
Unter Sargon wird Nord-Israel dem assyrischen Reiche einverleibt[4].	Unter Jerobeams I. Führung reißt sich Nord-Israel von Gesamt-Israel los[3].
Einführung fremder Götter in Nord-Israel; Löwen töten die Leute des Landes, da dessen Gott Jahve nicht darin verehrt wird; ein Jahve-Priester nach Bethel geschickt, um für Jahve zu wirken[7].	Einführung von Götzendienst in Nord-Israel; ein Gottesmann von Jahve nach Bethel geschickt[5], ein Löwe tötet ihn nachher wegen seines Ungehorsams gegen Jahve[6].

---

1) In den *Mitt. d. Seminars für Orient. Sprachen, Berlin,* VII, 1 (1904), S. 117 ff. versucht FORKE nachzuweisen, daß eine Königin von Saba in einem Reise-Bericht eines chinesischen Königs erwähnt wurde, der von 1001 bis 946 vor Chr. regierte. Indes, selbst zugegeben, daß ihm der Beweis gelungen wäre — was m. E. nicht der Fall ist —, so würde damit nur erwiesen sein, daß auch zu der für Salomo in Anspruch genommenen Zeit eine Königin von Saba existiert hat. Aber das wäre für unsere Parallele bedeutungslos und würde auch ihre Bedeutung innerhalb der ganzen Parallelen-Reihe nicht abschwächen.

2) 2 Kön 15,29; ROST, a. a. O., S. 78 f., 6 ff.

Fortsetzung der Anmerkungen auf Seite 155.

Sanherib, König von Assyrien (705—681), gegen Juda, schließt Jerusalem ein, erbaut Befestigungen und zwingt jeden, der aus der Stadt herauskommt, zur Umkehr („zur Rückkehr in sein Elend"); kehrt, ohne sein Ziel erreicht zu haben, nach Hause zurück; Hiskia, König von Juda, schickt Gold und Silber an Sanherib[1]).

Baesa, König von Nord-Israel („911—888"), gegen Juda, befestigt (erbaut) Rama, um es dem Könige Asa von Juda unmöglich zu machen, Leute aus Jerusalem heraus- und wieder hereingehen zu lassen; Asa, König von Juda, schickt Gold und Silber an Benhadad, König von Damaskus; der fällt in Israel ein, und Baesa kehrt, ohne sein Ziel erreicht zu haben, nach Hause zurück[2]).

Nach einer Überlieferung empört sich gegen Sarakos (Sarax) *(=Sinscharrischkun)*, König von Assyrien, sein Feldherr Nabopolassar, verbrennt sich Sarakos in seinem Palaste, und wird nun Nabopolassar König von Babylonien[3]).

Nach Sarakos-*Sinscharrischkun* regiert, gleichzeitig mit Nabopolassar in Babylonien, noch einige Jahre lang *Aschschuruballit* in Haran[6]).

Gegen Simri, König von Nord-Israel („887"), empört sich sein Feldherr Omri und wird König von Israel; Simri verbrennt sich in seinem Palaste; neben Omri regiert Tibni [, dessen Bruder Joram erwähnt wird[4]),] noch einige Zeit lang[5]).

Diese Parallele wird nun bemerkenswerter Weise verlängert durch eine zwischen Amon, König von Juda („643—641"), seinem Sohne Josia, König von Juda („640—609"), und Necho, König von Ägypten („609—594"), einer- und Ahasja, König von Juda („842"), seinem Sohne Joas, König von Juda („836—797"), und Jehu, König von Israel („842—815"), andererseits:

3) 1 Kön. 12.

4) *Keilinschriftl. Bibl.* II, S. 54 f., 23 ff.; WINCKLER, *Keilschrifttexte Sargons*, I, S. 100 f. 23 ff. usw.; 2 Kön. 17.

5) Vgl. Amos 7,7 ff.! Dort in V. 10 ist aber Jerobeam II. gemeint!

6) 1 Kön. 13. 7) 2 Kön. 17.

1) *Keilinschriftl. Bibl.* II, S. 94 ff. 2) 1 Kön. 15.

3) Abydenus bei Eusebius, Chronica, Buch I, ed. SCHOENE, Sp. 35 ff.

4) 1 Kön. 16,22 nach der Septuaginta. 5) 1 Kön 16,16 ff.

6) JUL. LEWY in d. *Mitt. d. Vorderas.-Aegypt. Ges.* XXIX, 2, S. 74 ff.

Amon kommt 22 Jahre alt zur Regierung, regiert 2 Jahre, tut, was Jahve mißfällt, wird ermordet[1]).

Ahasja kommt 22 Jahre alt zur Regierung, regiert 1 Jahr, tut, was Jahve mißfällt, wird ermordet, nämlich von Leuten Jehus verwundet, und stirbt in Megiddo (s. links Josia)[2]).

Josia, Sohn des Amon, wird mit 8 Jahren König, wird in der Schlacht bei Megiddo (s. rechts Ahasja) verwundet und getötet[3]).

Joas, mit ähnlichem Namen wie Josia, Sohn des Ahasja, wird mit 7 Jahren König[4]).

Josias Kultusreform, Ermordung der „Höhen-Priester"; Bau am Tempel, Bestimmungen wegen der Tempelgelder, diese für die Arbeiter am Tempel bestimmt[5]).

Joas' Kultusreform, Ermordung eines Baal-Priesters; Bau am Tempel, Bestimmungen wegen der Tempelgelder, diese für die Arbeiter am Tempel bestimmt[6]).

Und danach endlich die Parallele zwischen Nebukadnezar, König von Babylon (604—562), und Joas, König von Israel („798—783"):

Nebukadnezar erobert Jerusalem, nimmt Zedekia, König von Juda, nachdem ihn sein Heer verlassen hat, gefangen und die Geräte des Tempels mit nach Babylon[7]).

Joas erobert Jerusalem, nimmt Amazia, König von Juda, nachdem ihn sein Heer verlassen hat, gefangen und die Geräte des Tempels mit nach Samaria[8]).

Bei Feststellung einer Abhängigkeit israelitischer Überlieferungen von babylonischen Sagen mußte es natürlich ausschlaggebend sein, wenn in jenen auftretende Parallelen zu Episoden in diesen eine gleiche oder wesentlich gleiche Anordnung und Folge zeigten, wie das ihnen jeweilig äußerlich Entsprechende. Und natürlich war es dabei wichtig, wenn die einzelnen Parallelstücke in den israelitischen Sagen zusammenhangslos hinter einander standen, ohne etwa kausal durch einander bedingt und von einander abhängig zu sein. Die oben zusammengestellten israelitischen Parallelen zu assyrisch-babylonischen Geschichts-Tatsachen zeigen nun aber bei ihnen eben dieses Verhältnis zu einander und zu

1) 2 Kön. 21, 19ff. 2) 2 Kön. 8f. 3) 2 Kön. 22, 1 und 23,29. 4) 2 Kön. 12, 1. 5) 2 Kön. 22f. 6) 2 Kön. 12. 7) 2 Kön. 25. 8) 2 Kön. 14.

diesen Geschichts-Tatsachen: Jene zeigen die gleiche zeitliche Folge wie diese, und die einzelnen Israelitica sind völlig unabhängig von einander. Es kommt hinzu, daß die einander parallelen Ereignisse in Israel bezw. in den Euphrat- und Tigris-Ländern in völlig gleichartiger Weise auf die einander entsprechenden Könige und Regierungen verteilt sind. Daß man, ohne schon etwas von diesen Parallelreihen zu ahnen, die Selbstverbrennung Simris als eine beachtenswerte Parallele zu der des Sarakos ansprechen durfte, und es sich nun auch hier zeigt, daß die parallelen Geschichten einen parallelen Platz in parallelen Reihen haben, nur nebenbei. Und auch nur nebenbei, daß ich ja schon 1906 in Band I die Könige David und Salomo den Königen Salmanassar III. und Tiglatpileser III. als Teilparallelen gegenüberstellen mußte, als mir von der Fortsetzung dieser Parallelen-Reihe bis zu Nebukadnezar und Joas hin noch nichts bekannt war!

Diese letztere Parallele, falls nicht rein zufällig, müßte uns damit rechnen lassen, daß noch nach der Zeit Nebukadnezars und dann möglicherweise lange nachher, als die Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems schon verblaßt war, babylonisch-judäische Geschichte zu israelitisch-judäischer sogenannter Geschichte umgebildet werden konnte. Das macht natürlich stutzig und scheint zu zeigen, daß die Parallelen-Reihe gelegentlich einmal ihren Spott mit uns treibt und nicht zu gleichmäßiger Beachtung zwingt. Möglich. Mit dgl. hat man immer zu rechnen. Indes — was wissen wir? Beweisen, daß die Parallele in der Überlieferung über Joas von Israel zu Nebukadnezar geschichtlich ist, können wir wenigstens vorderhand noch nicht. Und solange dieser Beweis nicht geliefert ist, bleibt die Überlieferung über König Joas von Israel einer Infizierung durch die Geschichte Nebukadnezars verdächtig.

Man wird nun fragen, wie sich diese neuen von uns festgestellten Entlehnungen zu „*Gilgamesch*“ stellen, vor allen Dingen fragen, ob wir uns etwa mit unseren obigen Zusammenstellungen vielleicht hie und da scheinbar selbst ad absurdum geführt haben, indem wir jetzt aus babylonisch-

assyrischer Geschichte ableiten, was wir etwa früher für „*Gilgamesch*“ erklärt haben. Als Antwort: Ja, im wesentlichen in drei Fällen: 1. Jerobeam soll als neuer König über Nord-Israel ein assyrischer Sargon sein, im ganzen aber ein israelitischer *Gilgamesch*, und, weil als solcher ein Befreier, bereits deshalb ein Usurpator sein[1]). 2. Davids Sohn Absalom soll als ein Aufständischer ein *Aschschur(m)udanninaplu(i)*, Sohn Salmanassars III., sein und als Feind Davids zugleich ein *Chumbaba*[2]). 3. Der Krieg Davids gegen die Hauptstadt der Ammoniter soll einer Salmanassars III. gegen Damaskus, Hauptstadt eines Syrer-Königs, sein und verknüpft sein mit einer Episode aus dem *Gilgamesch*-Epos, nämlich einer „*Ischtar-Gilgamesch*-Episode“, ja wohl auch noch mit der „Himmelsstier-Episode“[3]). Allein: Was die erste scheinbare Kollision anbelangt, so läßt sie sich durch die einfache Erwägung beseitigen, daß eine — ganz oder wenigstens z. T. — sagenhafte Überlieferung über eine Losreißung Nord-Israels unter Jerobeam dazu veranlassen konnte, gerade in Jerobeams Regierung Einzelheiten aus des neuen Königs und Eroberers Sargon Zeit hineinzutragen. Dabei könnte Ägypten als Ziel der Flucht Jerobeams aus der *Chanunu*s von Gaza zu Tiglatpilesers und Sargons Zeit stammen[4]). Zu Nr. 2, daß unsere neue Zusammenstellung in erfreulichster Weise Seltsamkeiten der Absalom-Sage erklärt und uns von einem Vorwurf künstlicher Konstruktionen befreit! Absalom sollte als Sohn eines *Gilgamesch* zugleich ein *Chumbaba* und ein Aufrührer gegen seinen Vater sein. Jetzt würde sich dieses auffällige Nebeneinander aus einer Vermengung der David-Sage mit assyrischer Geschichte erklären lassen! Zu Nr. 3 aber hierunter eine besondere Erörterung.

---

1) Band I, S. 209 ff. 2) Eb., S. 528 ff.

3) Eb., S. 492 ff.

4) Wenn dann die Verbringung des bedrohten kleinen Hadad von Edom gerade nach Ägypten (Band I, S. 221 f.) den gleichen Ursprung hat, und mit ihr die des bedrohten kleinen Jesus nach Ägypten (vgl. Band I, S. 824 ff.), könnte diese im letzten Grunde aus der — assyrisch-palästinensischen Geschichte stammen!

Anhang I.

Davids Ammoniter-Krieg und die Urias-Geschichte.

Daß Urias, der während des Ammoniter-Krieges auf einen Brief Davids hin von Joab vornan in einen Kampf gestellt und getötet wird, Geliebte der Ischtar repräsentiert, die von ihr unglücklich gemacht werden, und möglicherweise zunächst speziell ihren ersten oder doch ihren von *Gilgamesch* in seiner Tadelrede zuerst genannten Geliebten Tammuz, das kann nicht bestritten werden (o. S. 105 f.). In Übereinstimmung hiermit steht, daß auch in der ältesten uns erhaltenen Form einer „Urias-Geschichte", allerdings nicht zu einer David-, sondern zu einer Jakob-Sage gehörig, nämlich im zweiten Teil des ägyptischen „Brüder-Märchens", der „Urias", „*Bata*", getötet wird[1]). Von einem Kriege aber, während dessen ein daheim gebliebener David seinen Ehebruch begeht, und einem Kampfe eines an eben diesem Kriege teilnehmenden Urias weiß das ägyptische Brüder-Märchen nichts zu erzählen. Nach diesem Märchen schickt der Pharao eine Soldaten-Schar aus, um die Gattin *Bata*s für ihn, den Pharao, zu holen. Allein *Bata* tötet die Soldaten bis auf einen. Einer zweiten Schar gelingt es, die Gattin unter Mithilfe einer mitgesandten Frau, offenbar mit ihrem, der Gattin, Einverständnis, nach Ägypten zu bringen; und eine dritte Soldaten-Schar fällt die Zeder mit der Blume, auf der das Herz Batas liegt, schneidet die Blume ab, und *Bata* stirbt. In einem verwandten Märchen, LESKIEN, *Balkanmärchen*, Nr. 9, werden drei Schiffe ausgeschickt, das entsprechende Mädchen zu holen, aber der dem *Bata* entsprechende junge Mann bringt zwei von ihnen zum Kentern und das dritte entkommt. Da wird das Mädchen mit Hilfe einer alten Frau, aber gegen ihren Willen, entführt, nachdem dem *Bata* das Messer aus dem Bein gezogen ist, an das sein Leben gebunden ist, und er so seinen Tod gefunden hat. Ähnlich das verwandte Märchen bei JUNGBAUER, *Märchen aus Turkestan*, Nr. 5: Der König von

1) S. Band II, unter „Brüder-Märchen".

Tschin-Matschin (China) zieht mit einem Heere vor die Stadt des *„Bata“*, um seine Gattin in seine Gewalt zu bringen. Diese Gattin schlägt die Feinde zurück. Aber eine alte Zauberin raubt dem *Bata* seinen Lebens-Dolch, also daß er stirbt, und bringt dann, aber w i d e r deren Willen, die Gattin des *Bata* in die Gewalt des Königs von Tschin-Matschin. In Nr. 17 der *Lettischen Märchen* von BOEHM und SPECHT, ebenfalls verwandt, hat ein junger Mann für einen König den Feind mit Hilfe eines Feuerzeuges geschlagen, und soll dafür dessen Tochter haben. Aber statt seiner wird sie nun dem Sohne des feindlichen Königs zugesagt. Infolgedessen Krieg des siegreichen jungen Mannes gegen den Königssohn. Allein, ehe es zum Kampfe kommt, entwendet die Prinzessin dem jungen Manne sein Feuerzeug und gibt es dem fremden Königssohne, und nun wird der junge Mann mit seiner Streitmacht im Kampfe verbrannt. Diesem Märchen stehen näher AUG. VON LÖWIS OF MENAR, *Russische Volksmärchen*, Nr. 53, und ZAUNERT, *Märchen seit Grimm*, I, S. 196 ff. In dem ersten Märchen besiegt Ivan, der Meßnerssohn, die Türken, die Feinde des Königs Aliostrog, erhält dessen Tochter Kleopatra zur Frau und wird nach Aliostrogs Tode König. Später zieht der Türken-Sultan gegen ihn, Kleopatra spielt diesem das Schwert Ivans in die Hände, und nun gelingt es einem Pascha, Ivan zu töten, und Kleopatra schenkt dem Sultan ihre Gunst. In dem deutschen Märchen aber (dessen Anfang übrigens vielleicht mit dem des z. T. verwandten Märchens Nr. 6 der *Balkan-Märchen* von LESKIEN n ä h e r verwandt ist) macht den *Bata*, einen Schäfers-Sohn, ein König zu seinem General. Ein Nachbar-König zieht gegen diesen König, allein der Schäfers-Sohn schlägt alle Feinde mit seinem Zauber-Schwerte tot. Nun tritt die Tochter des feindlichen Königs in Tätigkeit. Sie läuft in das andere Lager hinüber, läßt sich gefangen nehmen, der Schäfers-Sohn nimmt sie bei sich auf, sie stiehlt ihm sein Schwert, bringt es ins Lager ihres Vaters, und nun wird das Heer des Schäfers-Sohnes niedergemetzelt, er selbst gefangen und in Stücke zerhackt.

Es leuchtet ein, daß in diesen Märchen vertreten ist 1. der zunächst erfolgreiche Kampf *Bata*s gegen die vom ägyptischen König ausgesandten Soldaten, und 2. sein auf Befehl des ägyptischen Königs durch Soldaten herbeigeführter Tod. Und es ist durchaus möglich, nein, wenn man den letzten Ursprung der *Bata*-Geschichte berücksichtigt[1]), mehr als wahrscheinlich, daß ein Krieg in den oben genannten „Brüder-Märchen" eine Weiterentwicklung ist aus einem Kampfe wegen der Frau, wie ihn das ägyptische Brüder-Märchen aufweist. Dafür spricht auch die noch weniger komplizierte Form von Nr. 48 und 49 der *Südseemärchen* von HAMBRUCH, in denen die „Frau des *Bata*" einfach von einem Diener dieses Königs für diesen geholt wird, ohne alles weitere. Vgl. auch z. B. Nr. 58 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR, in der die „Frau des *Bata*" ohne ihren Willen lediglich mit Hilfe einer alten Frau dem *Bata* entführt wird. Aus allen den o. besprochenen Erzählungen ergibt sich, daß die David-Sage mit ihrer Urias-Geschichte und Zubehör eine Sonderstellung einnimmt. In jenen Erzählungen wohl Kämpfe, wohl Kämpfe wegen der Frau, wohl Abspenstigmachung oder Raub der Frau in Abwesenheit des Gatten. Aber eine Hineinstellung einer Geschichte wie unserer Urias-Geschichte in einen Krieg, der völlig ohne ursächliche Zusammenhänge mit dieser Geschichte beginnt und endet, suchen wir in den anderen Erzählungen vergeblich. Und so stellt sich die Sachlage in der David-Sage als eine anscheinende Neuerung dar, die mit der eigentlichen Urias-Sage nur locker zusammenhängt und jedenfalls in der Ursage, der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, völlig ohne auch nur eine Keimzelle ist. Zu dem gleichen Resultat führt eine Musterung von Sagen, die direkt mit unserer Urias-Geschichte verwandt sind, verwandt nämlich als Abkömmlinge einer älteren Form von ihr; ich meine die Sagen von Agamemnon, Clytaemnestra und Aegisthus, von Cresphontes, Merope und Polyphontes, von Aruns Tarquinius, Tullia und Tarquinius Superbus, und von Horwendill, Geruth

1) Band II, unter „Brüder-Märchen".

und Fengo[1]). Denn zu den drei letzten Sagen gehört überhaupt kein Krieg, und mit der ersten ist zwar ein Krieg verbunden, nämlich der trojanische, aber nur insofern, als der Ehebruch des Ägisthus mit der Gattin Agamemnons statthat, während dieser fern von der Heimat vor Troja liegt, ähnlich also wie der Davids mit der Gattin des Urias!

Ohne daß es langer Erörterungen bedürfte, werden wir somit unbedenklich annehmen können, daß die Urias-Geschichte allein und für sich eine Parallele zu einem Teile der *Bata*-Geschichte ist und damit zu einem Teile der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode. Ja, sie ergibt sich anscheinend noch ganz deutlich als ein Einschub in den Ammoniter-Krieg oder, was dasselbe ist: der Ammoniter-Krieg erscheint als ein sekundärer Rahmen für sie: *Bata* ist auf der Jagd abwesend, als das Meer eine Locke von seiner Gattin nach Ägypten trägt, und der Pharao durch seine nach Salbe riechenden im Meere gewaschenen Kleider auf sie aufmerksam wird; in dem o. S. 159 f. erwähnten turkestanischen Märchen ist der *Bata* auf der Jagd, als die Gattin des *Bata* ihren Kopf im Flusse wäscht, der Fluß ein Haar von ihr wegführt, und dem Könige von Tschin-Matschin darüber berichtet wird; dieser Jagd entspricht eine Jagd in Nr. 9 der *Märchen aus Turkestan,* S. 134; in dem einen Ponape-Märchen badet die Gattin des *Bata* in einem Bach, und so fließt Öl von ihrem Körper in das Meer und gibt einem Könige Kunde von ihr; in dem anderen ist aber ihr Mann zum Fischen untergetaucht und verschwunden, als sie im Boote sitzend ihren Arm herabhängen läßt, Öl davon ins Wasser herunterrinnt, und zu einem Könige hingetragen wird. David erblickt aber Bathseba, als sie sich wäscht oder badet, derweilen ihr Mann fern von ihr im Kriege ist. Damit wird es ganz klar, daß hier erst die *Bata*-Geschichte beginnt und daß von der ganzen Handlung des Syrer- und Ammoniter-Krieges an sich nichts zur *Bata*-Geschichte gehört: Weil der *Bata* auf irgend einer Jagd abwesend ist, als der König von Ägypten

1) S. Band II, unter „Ilias", „Herakles", „Könige von Rom" und „Hamlet".

Kunde von seiner Gattin erhält, darum ist Urias in irgend einem Kriege, als David seine Gattin sich waschen sieht, und darum ist die Urias-Geschichte in eine, garnicht dazu gehörige, bestimmte Kriegs-Geschichte als in einen neuen Rahmen eingefügt worden. Diese ganze Kriegs-Geschichte ist nun aber nicht als eine *Gilgamesch*-Geschichte zu verstehen, und somit ist der Weg für deren Herleitung aus der Geschichte Salmanassars III. völlig frei.

Nun wissen wir aber von nichts, was wir aus Salmanassars Syrer-Kriegen mit der Erbeutung des Ammoniter-Götzen Milkom durch David zusammenstellen könnten. Und da diese auf die Urias-Geschichte mit der Tadelrede folgt, auf die Tadelrede aber, mit den dem Urias entsprechenden Geliebten der *Ischtar*, im *Gilgamesch*-Epos die Tötung des Himmels-Stiers, so mag die Erbeutung der Krone, eventuell einer Hörner-Krone Milkoms, gern ein Gegenstück zu der Erbeutung der Hörner des Himmels-Stiers[1]) verbleiben.

Anhang II.

Die Königin von Saba.

Nach o. S. 154 geht die Sagen-Gestalt der Königin von Saba auf Königinnen von Arabien in nach-salomonischer Zeit zurück, von denen wenigstens die eine vermutlich in Saba zu Hause ist. Bekanntlich hat sich die Sage in besonders wirksamer Weise der biblischen Königin von Saba bemächtigt, sodaß sie in der orientalischen Sage eine bedeutsame Rolle spielt. Über die Ausgestaltung ihrer Sage überhaupt zu reden ist hier nicht möglich. Hier sei nur vor allem auf eine m. E. besonders bemerkenswerte Erweiterung ihrer Geschichte die Aufmerksamkeit hingelenkt. Nach *Tha'labis Propheten-*

1) Band I, S. 500.

Geschichten[1]) stellt *Bilqis*, die Königin von Saba nach der arabischen Überlieferung, ihren Thron in die Mitte von sieben ineinandergeschachtelten Zimmern, aber Salomo gelingt es gleichwohl, ihn durch Engel herbeischaffen zu lassen, und danach heiratet er die *Bilqis*. Dies ruft den babylonischen Mythus von dem Gotte *Nergal*, dem Könige der Unterwelt und Herrn der Dämonen, und *Ereschkigal*, der Königin der Unterwelt, ins Gedächtnis[2]). Denn deren Wohnsitz in der Unterwelt ist nach einer Vorstellung von sieben Mauern umschlossen[3]), und sie wird von *Nergal* bezwungen und zu seiner Gattin gemacht; und Salomo ist ja nach jüdischer und arabischer Überlieferung auch ein Herr der Dämonen. Lebt somit auch dieser babylonische Mythus in der arabischen Sage von der Königin von Saba fort[4])?

Angesichts dieser Parallele zwischen Salomo und *Bilqis* und andererseits gerade den babylonischen Hades-Göttern, *Nergal* und der von diesem bezwungenen *Ereschkigal*, wird noch eine andere Parallele erwähnenswert: Salomo besucht die *Bilqis* nur alle Monate und bleibt dann jedesmal drei Tage bei ihr[5]). In der in Band II zu behandelnden arabischen Sage von *Sul* und *Schumul* aber heißt es, daß *Sul* sich verpflichtet, einmal in jedem Monat mit einer Dämonin aus der Hölle

---

1) Cairo, 1308, Asharije-Druckerei, S. 210 f. und 212. Vgl. Sure 27,20 ff. oder z. B. GÜNTHER RÖDER, *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, S. 327 f.

2) S. UNGNAD, *Religion der Babylonier und Assyrer*, S. 149 f.

3) In „*Ischtar*s Höllenfahrt". S. UNGNAD eb., S. 142 ff.

4) Zu den 7 Mauern der babylonischen Unterwelt mit ihrer Königin im innersten Raume, die von dem in ihr Reich eingedrungenen Gotte *Nergal* geheiratet wird, vgl. Nr. 58 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR (S. 212 ff.): Rustem gelangt in eine tiefe Grube, sprengt unten nach der Reihe sieben eiserne Tore auf und befreit eine erste Jungfrau, dann nach Sprengung noch dreier weiterer Tore drei weitere Jungfrauen, von denen er später die letzte heiratet. Ebenso vergl. dazu KREUTZWALD, *Esthnische Märchen*, Nr. 9 (S. 128), wonach der Teufel das geraubte Donnergerät in der Hölle in eine Kammer „hinter sieben Schlössern" einschließt.

5) *Tha'labi* a. a. O., S. 212.

zu verkehren, die ihm vorher seine Geliebte in die Hölle hat entführen lassen. Und weiter muß hierzu auch genannt werden der Mythus von Pluto und Proserpina, nach dem die von Pluto geraubte Proserpina eine Reihe von Monaten bei diesem ihrem Gatten im Hades verweilen muß, während sie den übrigen Teil des Jahres bei ihrer Mutter auf der Erde lebt[1]).

ALBERT SCHOTT macht mich darauf aufmerksam, daß die in der *Bilqis*-Geschichte auftretenden Züge von dem Wiedehopf, der bei der Musterung der Vögel fehlt, dann mit der Kunde von dem Reiche der *Bilqis* erscheint und von Salomo zu dieser hingeschickt wird[2]), ja einer bekannten Märchen-Formel ähnlich sind, über die wir übrigens noch in einem späteren Bande zu reden haben werden[3]).

Unaufgeklärt muß bleiben, wie das Verhältnis zwischen der Ermordung des ersten Gatten der *Bilqis* durch sie[4]) und der Ermordung des südarabischen *Al-aswad* unter Mithilfe seiner Gattin noch zu Mohammeds Zeit oder im Anfang der Regierung Abubekrs[5]) zu denken ist. Ob diese Parallele mit den in Band II zwischen Mohammeds Vita und alttestamentlichen Sagen von David usw. festgestellten zusammenhängt, kann darum ebenso wenig aufgehellt werden.

---

1) GRUPPE, *Griechische Mythologie*, S. 1188 f.
2) *Tha'labi* a. a. O., S. 205 ff.
3) Vgl. vorderhand o. S. 78 und Band II, unter „*Schaktidewa*".
4) *Tha'labi* a. a. O., S. 207.
5) *Beladhori*, ed. DE GOEJE, S. 105 f.

1.
Absenker unserer biblischen *Gilgamesch*-Sagen.

Vor-Mohammed-, Mohammed-, Nach-Mohammed-Sagen und biblische Sagen von der Sintflut bis Rehabeam sowie die neutestamentlichen Kindheits-Geschichten Jesu.

I.
Mohammed-Sagen und Sagen von David, Salomo, Moses und Josua.

a.
Mohammed- und David-Sagen.

Als Mohammeds Ansehen und Einfluß den Koreischiten, seinen Verwandten, dem angesehensten der in Mekka vertretenen Stämme, bedrohlich zu werden schien, beschloß eine Anzahl von ihnen, den Propheten unschädlich zu machen. Sie bestellen Leute, die sich spät abends vor seinem Hause versammeln, um, nachdem er eingeschlafen, darin einzudringen und über ihn herzufallen. Aber, von dem Engel Gabriel gewarnt, befiehlt Mohammed seinem Vetter und Adoptivsohne Ali, sich von seinem, Mohammeds, Mantel bedeckt, statt seiner auf sein, Mohammeds, Lager zu legen, um vor-

1) S. hierzu schon JENSEN, *Wer war Muhammed? Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über „Muhammed und das Judentum, Geschichte und Sage"*. S. S. 1918. Als Manuskript gedruckt; JENSEN im *Islam* XII, S. 84 ff., „Das Leben Muhammeds und die David-Sage" (1922); und dazu HOROVITZ im *Islam* XII, S. 184 ff., „Biblische Nachwirkungen in der Sira".

zutäuschen, daß er, Mohammed, noch auf seinem Lager liege, entkommt dann unverletzt und ungesehen durch die Schar vor seiner Tür in die Wohnung seines zukünftigen Schwiegervaters Abubekr, des Vaters zweier Schwestern, der älteren, *Asma,* und der jüngeren, *Aïscha,* seiner Verlobten und zukünftigen Gattin, und verläßt das Haus wieder mit jenem zusammen durch eine kleine Fensteröffnung an der Hinterseite des Hauses. Die Mekkaner vor Mohammeds Hause, denen jemand sagt, daß dieser sein Haus verlassen habe, lassen sich durch den Anblick des Ali auf Mohammeds Lagerstatt wirklich zu dem Glauben verleiten, daß Mohammed noch auf seinem Lager liege, und erkennen erst am Morgen, daß sie sich haben täuschen lassen, und daß der Prophet auf und davon ist. Mohammed versteckt sich auf seiner Flucht mit Abubekr zusammen in einer Höhle unterhalb der Stadt auf dem Berge *Thaur*; indes Abubekrs Sohn Abdallah, also ein Bruder der zwei Schwestern, deren eine, die jüngste, Mohammeds zukünftige Gattin ist, bleibt nach einer Abmachung mit seinem Vater in der Stadt zurück, um den beiden in der Höhle abends mitzuteilen, was man über sie sage, und führt dies aus. Nach drei Tagen verläßt dann Mohammed die Höhle und gelangt über *Koba*, eine Vorstadt von Medina, nach Medina selbst, wo er danach sich und ebenso seine Familie und seine Anhänger, die vor und nach ihm von Mekka dorthin gekommen sind, ansiedelt. Medina wird nun sein dauernder Wohnsitz, von dem aus er im Laufe der Zeit die Herrschaft über einen großen Teil von Arabien gewinnt. So weit in der Hauptsache *Ibn-Hischam*[1]), der bekannteste Biograph Mohammeds. *Ibn-Sa'd (Ibn Saad)* ergänzt den Bericht durch eine erwähnenswerte Einzelheit[2]): Koreischiten kommen

1) S. 325 ff. der Ausgabe von Wüstenfeld = I, S. 239 ff. der Übersetzung von Weil. Vergl. *Ibn Saad*, her. von Sachau, I, I, her. von Horovitz, S. 153 ff. und XV.

2) L. c. I, I, S. 154 und XV. Im folgenden berücksichtige ich für das Leben Mohammeds zumeist nur *Ibn-Hischam,* da das für unsere Zwecke ausreicht. Nur in besonderen Fällen, wo dieser versagt oder anderswo bemerkenswerte Varianten zu finden sind, ziehe ich auch *Ibn-Sa'd* und *Waqidi* (*Vakidi*) heran.

bei der Verfolgung Mohammeds zu seiner Höhle, sehen (alte) Spinngewebe an deren Eingang, schließen daraus, daß niemand in der Höhle sein könne, und kehren danach zurück. Derselbe erzählt, daß zwei von den Verfolgern am Eingang ein Wildtauben-Paar sehen und deshalb zu dem gleichen Schluße kommen.

Es gehört wirklich nicht viel dazu, um zu erkennen, daß diesem Ausschnitt aus dem Leben Mohammeds einer aus dem Leben Davids merkwürdig ähnlich sieht, die David-Geschichte nämlich von seiner Flucht aus dem Hause Sauls bis zu seiner Ankunft in Hebron[1]). Eine hierunter folgende Paralleltabelle zeigt dies ohne weiteren Kommentar:

Mohammed.	**David.**
Mohammeds Leben durch den in Mekka führenden Stamm der Koreischiten bedroht.	Davids Leben durch Saul, den in Gibea nahe bei Jerusalem residierenden König, bedroht.
Eine Anzahl Koreischiten lauern Mohammed nachts vor seinem Hause auf.	Leute Sauls lauern David nachts vor seinem Hause auf.
Mohammeds Vetter und Adoptivsohn Ali legt sich auf Mohammeds Lagerstatt und bedeckt sich mit dessen Mantel, um die Koreischiten zu täuschen; Mohammed aber entkommt unbemerkt zu seinem Freunde Abubekr, in dessen Hause sich auch dessen Tochter *Aïscha*, seine Verlobte, befindet.	Auf Davids Lagerstatt wird sein Hausgötze gelegt und mit einem Kleidungsstück bedeckt, um die Leute Sauls zu täuschen; David aber — vorher in sein und seiner Gattin Haus geflohen — entkommt unbemerkt zu dem ihm freundlich gesinnten Samuel.
Mohammed entflieht aus Abubekrs Haus — mit Abubekr — in eine Höhle nahe bei Mekka und versteckt sich darin.	David entflieht aus Samuels Stadt, kehrt in die Nähe von Gibea zurück und versteckt sich dort; und später versteckt er sich auf der Flucht vor Saul in einer Höhle.
Koreischiten kommen bei der Verfolgung Mohammeds zu der Höhle, glauben, daß Mohammed nicht darin ist, und so entgeht dieser ihnen, die danach wieder zurückkehren.	Saul kommt bei der Verfolgung Davids zu der Höhle, nimmt an, daß David nicht darin ist, und so entgeht dieser ihm, der dann wieder zurückkehrt.

1) 1 Sam. 19 f. und 24; 2 Sam. 2 ff.

Abubekrs Sohn Abdallah, ein Bruder zweier Schwestern, deren jüngste Mohammeds künftige Gattin ist, kommt zu den in der Höhle Versteckten hinaus und teilt ihnen mit, was man in Mekka über sie sagt.	Sauls Sohn Jonathan, ein Bruder zweier Schwestern, deren jüngste Davids Gattin ist, kommt zu dem vor der Stadt Versteckten hinaus und teilt ihm mit, was gegen ihn von Saul in der Stadt beschlossen ist.
Nach drei Tagen verläßt Mohammed die Höhle und setzt seine Flucht fort.	An einem dritten Tage verläßt David sein Versteck und nimmt seine Flucht wieder auf.
Mohammed gelangt — göttlicher Weisung gemäß — nach Medina und läßt sich dort, mit seiner Familie und seinen Anhängern, nieder.	David gelangt — göttlicher Weisung gemäß — nach Hebron und läßt sich dort, mit seiner Familie und seinen Anhängern, nieder.
Von Medina aus gewinnt Mohammed die Herrschaft über einen großen Teil von Arabien.	Von Hebron aus gewinnt David die Herrschaft über ganz Israel.

Mit dem in der obigen Tabelle Zusammengestellten sind übrigens die Parallelen zwischen Davids und Mohammeds Flucht noch nicht erschöpft. So kehrt das Fenster von Davids Wohnung, durch das er herabgelassen wird, in dem Fenster wieder, wodurch Mohammed und Abubekr des letzteren Haus verlassen, wie überhaupt, ebenso wie Samuels Stadt, auch Davids Haus, aus dem er entflieht und in dem seine Gattin bleibt, durch Abubekrs Haus repräsentiert wird, aus dem Mohammed entflieht und in dem seine Verlobte zurückbleibt. Ferner findet sich nebenbei das so charakteristische Motiv, daß Saul seine Notdurft in der Höhle verrichtet, in welcher der von ihm Verfolgte sich versteckt hat, zwar nicht in der oben behandelten Episode aus dem Leben Mohammeds, doch aber in einer zweifellosen Dublette dazu wieder[1]). In dieser Dublette treffen wir übrigens auch ein Motiv aus Davids Lager-Episode 1 Sam. 26 — dem Verfolgten fällt das Wassergefäß des Verfolgers in die Hände —, gewiß nicht ohne Zusammenhang damit, daß diese Lager-Episode Davids Höhlen-Episode in manchen Punkten ähnlich ist. Andererseits, das mag hier gleich gesagt sein, ist es nicht nur die Episode von Davids Flucht vor Saul,

1) WELLHAUSEN, *Vakidi, Mohammed in Medina*, S. 225.

die in Mohammeds Flucht vertreten ist, sondern auch die Davids vor Absalom. Denn man wird, wenn man einmal den ungeheuer weitgehenden Parallelismus zwischen David und Mohammed erkannt hat, nicht daran vorübergehen können, daß die Ratsversammlung vor Mohammeds Flucht nach Medina[1]) eine mehr als zufällig erscheinende Ähnlichkeit mit der Beratung nach Davids Flucht vor Absalom hat[2]). Dabei ist der schließlich von der Ratsversammlung angenommene Rat *Abudschahl*s, den der Teufel billigt, ein Gegenstück zu dem von Absalom gebilligten Rat Ahitophels. Diese Verquickung zweier verschiedener Flucht-Geschichten mag begünstigt worden sein dadurch, daß in beiden ein Jonathan dem David heimlich Kunde über die ihm von seinem Feinde drohende Gefahr zuteil werden läßt[3]).

Auch ohne diese verschiedenen Diaspora-Parallelen müßte es völlig unbestreitbar sein, daß Mohammeds Flucht aus Medina nicht nur einfach eine interessante Parallele zu der Davids aus Gibea ist, die etwa gar dem Bastianschen Elementargedanken zugute käme, sondern mit ihr in ihrem ganzen Verlaufe genetisch verwandt ist, d. h. aber alsbald, daß sie, soweit ihr parallel, ungeschichtlich ist, einerlei ob etwa die Mohammed-Geschichte eine Schwester-Geschichte der David-Sage wäre, oder, was vielmehr ganz fraglos ist (s. unten), eine Tochter-Sage davon, und zwar, wie wir sehen werden, von unserer alttestamentlichen David-Sage ist. Eine Tatsache, die schon ganz allein für sich von gar nicht zu überschätzender Bedeutung ist. Denn es handelt sich um die Hidschra, jenes sogen. oder wirklich historische Ereignis, das die Geschichte des Islam so gewaltig beeinflußt und gelenkt haben soll. Von einer solchen Hidschra wüßten wir nunmehr eigentlich höchstens noch die nackte Tatsache und nichts mehr! Ich habe auf diese Parallelität

1) Wüstenfeld, S. 323 ff. = Weil I, S. 237 ff.

2) 2 Sam. 16,15 ff.

3) S. o. S. 4 und 2 Sam. 14,17 ff.

schon vor vielen Jahren aufmerksam gemacht[1]), ohne dafür auch nur den allergeringsten Resonanzboden gefunden zu haben. Und lange dauerte es übrigens, bis mich selbst diese vereinzelte Parallele in besonderem Maße interessierte. Gab es doch so viele andere, für uns alle sehr viel wichtigere, die mich in ihrem Banne hielten. Bis mir eines Tages fast plötzlich und völlig überwältigend die Erkenntnis aufflammte, daß, dies zunächst, der Verlauf des ganzen Lebens Mohammeds in seinen großen Zügen zu dem Davids eine Parallele bildet, eine Parallele, in der mit geringfügigen, dabei z. T. alsbald erklärbaren Ausnahmen die Parallelen in der David-Sage die gleiche Reihenfolge wie die entsprechenden Stücke in der Vita Mohammeds aufweisen. Ich zeige das hierunter in einer Tabelle, die aber in Ermangelung eines genügenden Raumes nur das Wichtigste bieten kann:

Mohammed.	**David (und Saul).**
[2]) ■ Ein Wahrsager kommt nach Mekka. *Abu-Talib*, Mohammeds Pflegevater, bringt diesen und andere — junge Leute — zu dem Wahrsager hin, damit er ihnen wahrsagt. Der sieht Mohammed an, wird dann aber durch etwas, d. h. wohl das Wahrsagen für die anderen jungen Leute, von ihm abgelenkt und befiehlt danach, ihm Mohammed [noch einmal] zu bringen; *Abu-Talib* aber, der sieht, wie verlangend der Wahrsager nach Mohammed ausblickt, versteckt diesen. Da wiederholt der Wahrsager seinen Wunsch, ihm Mohammed zu bringen: ihm sei eine große Zukunft bestimmt[4]).	Der Seher und Prophet Samuel kommt nach Bethlehem, lädt die Ältesten, dann auch Isai, Davids Vater, mit seinen Söhnen zum Opfermahle ein, und dieser bringt sie ihm, außer David, seinem Jüngsten. Nachdem ihm die sieben ältesten Söhne Isais vorgeführt sind, fragt er, ob das alle jungen Leute seien, läßt den Jüngsten, David, vom Felde holen und salbt ihn zum Könige über Israel[3]).

1) „Nöldeke-Festschrift“, S. 987 Anm. 1; 1906!

2) Ein Block vor einem Absatz im folgenden hebt die genaue oder doch im wesentlichen genaue Übereinstimmung in der Reihenfolge der mit einander verglichenen Stücke hervor.

3) 1 Sam 16.

4) WÜSTENFELD, S. 114 f. = WEIL I, S. 86.

Vgl. die folgende Parallele, und zum Verstecken Mohammeds und Vermissen Davids 1 Sam. 10,21 ff.: Saul, der zum König ausgelost ist, hat sich beim Gepäck versteckt, wird vermißt und dann herbeigeholt.

■ Mohammed als junger Mann mit seinem Pflegevater *Abu-Talib* auf einer Handelsreise nach Syrien. In Bostra bei der Klause eines Mönches namens *Bahira*[1]) Aufenthalt. Dieser hat aus einem Buche Kenntnis von christlichen Dingen, sieht jetzt, wie man glaubte, Mohammed und den Baum, unter dem auch er sich niedergelassen hat, von einer Wolke beschattet u. s. w. (erkennt deshalb etwas besonderes in ihm, nämlich einen verheißenen Propheten) und lädt darum die Karawane, Knechte und Freie, zu einem Mahle bei sich ein. Alle kommen, nur Mohammed bleibt wegen seiner Jugend im Lager zurück. *Bahira* vermisst ihn und er wird nun herbeigeholt. Als der Mönch nach der Mahlzeit mit Mohammed allein ist, ..., fragt er ihn nach allerlei Anzeichen aus, an denen er (da der junge Mohammed sie aufweist) in Mohammed einen von ihm erwarteten Propheten erkennt, und sagt dem Pflegevater, daß seinem Pflegesohne Mohammed eine große Zukunft bestimmt sei[2]).

Saul als junger Mann mit einem Knechte seines Vaters auf dessen Befehl auf einer Streife, um verloren gegangene Eselinnen seines Vaters zu suchen. Sie kommen in die Stadt, wo der Seher und Prophet Samuel wohnt. Diesem ist vorher von Gott Saul angekündigt worden als ein von ihm zu salbender zukünftiger König von Israel. Samuel erblickt Saul, erkennt in ihm den ihm Angekündigten und lädt ihn mit dem Knechte zu einem (Opfer)mahle bei sich ein, nach welchem er sich mit ihm unterhält. Am anderen Morgen begleitet Samuel den Saul allein zur Stadtgrenze hin, salbt ihn, verkündet ihm das Königtum über Israel. Auf der Rückreise treffen verschiedene Zeichen ein, die Samuel dem Saul vorhergesagt hatte[3]).

Vgl. die vorherg. Parallele. — Zu Mohammed = Saul auch u. S. 10 ff. — Zu *Bahira (Bachira)* = syrischem *Bachira* = Samuel vgl. vielleicht 1 Sam. 1,11 (Samuel ist ein

---

1) Über diesen *Bahira* — aber für uns unwesentlich — *Wensincks* Ausführungen in der *Enzyklopaedie des Islam*, Sp. 599 ff.

2) WÜSTENFELD, S. 115 f. = WEIL I, S. 86 f. Vgl. — nach HOROVITZ im *Islam* XII, S. 186 — HIRSCHFELD, *New Researches*, S. 22.

3) 1 Sam. 9 f.

Nasiräer, ein Gottgeweihter, dessen Haar nicht geschoren wird) und arab. *bahira* für eine gottgeweihte Kamelin, deren Haar nicht geschoren wird. — Zum Vermissen und Herbeiholen Mohammeds, der im Lager zurückgeblieben ist, vgl. die vorhergehende Parallele und auch wieder 1 Sam. 10,21 ff. — Eine unserer Geschichte ähnliche und gewiß mit ihr zusammenhängende Mohammed-Geschichte bei WÜSTENFELD S. 119 f. = WEIL I, S. 90: Mohammed im Auftrage seiner späteren Gattin *Chadidscha* mit einem ihrer Diener nach Syrien. Als er unter dem Schatten eines Baumes nahe bei der Klause eines Mönches Rast macht, fragt dieser den Diener, wer der Mann unter dem Baume sei, und sagt ihm, unter dem Baume habe nie ein anderer als ein Prophet Rast gemacht. Vgl. dazu unten. Über den Namen Nestor für den Priester ebenfalls unten.

■ Verlobung bezw. Verheiratung Mohammeds mit der *Aïscha,* der jüngeren von zwei Töchtern Abubekrs[1]).

Verheiratung Davids mit der Michal, der jüngeren von zwei Töchtern Sauls[2]).

■ Flucht Mohammeds aus Mekka nach Medina und Niederlassung dort.

Flucht Davids aus Gibea und Ankunft und Niederlassung in Hebron.

S. hierzu schon o. S. 3 f.

■ Nach allerlei ergebnislosen Streifzügen gegen die Mekkaner ruchloser, in hinterlistiger Weise von Mohammed veranlasster Überfall bei *Nachla,* in einem heiligen Monate, auf Leute, die in den Angreifern harmlose friedliche Pilger sehen mußten und darum keinen Angriff erwarten konnten. Ein Befehl zum Überfall nachher von Mohammed abgeleugnet[3]).

Nach langem Hin- und-herziehen auf der Flucht vor Saul, ohne daß es zum Kampfe kommt, treulose Überfälle Davids auf Gesuriter usw., Leute, die mit seinen Freunden, den Philistern, befreundet sind und sich deshalb solcher Überfälle nicht versehen konnten. Die Überfälle dem Philister-König Achis gegenüber mit Lügen abgeleugnet[4]).

Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Episoden wird wahrscheinlich gemacht dadurch, daß mit der *Nachla*-Episode

1) WÜSTENFELD, S. 1001 = WEIL II, S. 342.

2) 1 Sam. 18,27.

3) WÜSTENFELD, S. 423 ff. = WEIL I, S. 315 ff.

4) 1 Sam. 27.

eine zweite unlautere Handlung Mohammeds verknüpft ist, die sich mit einer anderen gemeinen Handlung Davids berührt, welche von diesem ebenfalls abgeleugnet wird:

Mohammed hat dem Führer bei dem Überfall einen Brief mitgegeben, in welchem er ihm den Überfall befiehlt, den er aber erst zwei Tage nach dem Aufbruch lesen soll[1]).

David gibt im Kriege gegen die Ammoniter dem Krieger Urias einen Brief mit, der dessen hinterlistige Unschädlichmachung im Kampfe befiehlt, ohne daß er davon weiß[2]).

■■ [3]) Kampf bei *Badr.* Mohammed zieht nach *Badr,* ihm entgegen ein Heer der Mekkaner; Mohammed selbst nimmt nicht am Kampfe teil.

[4]) Schlacht bei Gibeon. Davids Feldherr Joab und Abner, der frühere Feldherr Sauls und jetzige seines Sohnes Esbaal, gegeneinander nach Gibeon.

■ Die beiden Heere lagern einander gegenüber an den Quellen bei *Badr*, die Mohammed alle bis auf eine hat zuschütten lassen; das Wasser dieser einen Quelle wird in einem dafür angelegten Wasserbehälter gesammelt; an der Quelle ist also jetzt ein Teich.

Die beiden Heere lagern einander gegenüber an der Quelle[5]) bezw. an dem Teiche[6]) von Gibeon.

■ Von dem Mekkaner *Utba,* Sohne *Rabi'a*s, einem der Vornehmsten, werden drei Zweikämpfe veranlaßt, zwischen ihm, seinem Bruder und seinem Sohne, edlen Mekkanern, einer-, und drei Verwandten Mo-

Von Davids Gegenfeldherrn Abner werden Zweikämpfe veranlaßt, und zwar zwölf. Alle Kämpfer fallen. Danach wird Abner zuerst von Davids Neffen Asahel, sodann von Asahels zwei Brüdern Joab und

1) WÜSTENFELD, S. 423 = WEIL I, S. 315.

2) 2 Sam. 11.

3) WÜSTENFELD, S. 427 ff. = WEIL I, S. 318 ff. Zum Traume der *Atika* und dem *Dschuhaims* vor der Schlacht bei *Badr* (WÜSTENFELD, S. 428 f. und 437 = WEIL I, S. 319 f. und 326; WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 40 u. 45) als Abkömmlingen von dem Traume Richter 7,13 vor Gideons Midianiter-Schlacht s. v. MZIK in der *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.* XXIX. S. 371 ff. Möglich, daß v. MZIK mit seiner Kombination im Rechte ist. Das ist HOROVITZ' Meinung im *Islam* XII, S. 186. Ob das aber konsequent genannt werden kann im Hinblick auf HOROVITZ' Stellungnahme eb., S. 184 ff., gegen m. Aufsatz im *Islam* eb., S. 84 ff., und im besonderen eb., S. 185, gegen meine Gegenüberstellung eb., S. 87 und 88 f. von Gibeon-Schlacht und *Badr*-Schlacht??

4) 2 Sam. 2,12 ff. 5) So die Septuaginta.

6) So die hebräische Bibel.

hammeds, darunter seinem Onkel *Hamsa* und seinem Adoptivsohne Ali, andererseits[1]). Resultat: *Utba*, der die Zweikämpfe veranlaßt hat, verwundet einen der drei Gegner, *Ubaida*, welcher dann stirbt; wird selbst von den zwei anderen, *Hamsa* und Ali, getötet. Niederlage und Flucht der feindlichen Mekkaner; keine weitere Verfolgung; die zwei Heere kehren alsbald dorthin zurück, woher sie gekommen sind.

Abisai verfolgt, wobei einer von ihnen, Asahel, getötet wird. Später, wie im folgenden Kapitel des 2. Sam.-Buchs erzählt wird, wird Abner selbst von den zwei anderen Gegnern — oder Joab allein[2]) — getötet. Also Schlußresultat: Abner, der die Zweikämpfe veranlaßt hat, tötet einen von drei Brüdern und Verwandten Davids, wird aber selbst später von den zwei anderen getötet. Niederlage und Flucht des dem David feindlichen Heeres; keine weitere Verfolgung; die zwei Heere kehren alsbald dorthin zurück, woher sie gekommen sind.

Zu den drei Zweikämpfen in der Mohammed-Sage unten.

Von Mohammeds zwei ältesten Töchtern hatte dieser die älteste, *Ruqaija*, dem *Utba*, Sohne des *Abulahab*, seinem Vetter, in Mekka, versprochen; als aber die Mekkaner verlangten, daß dieser sie fahren ließe, gab er sie preis und sie ward dem Osman gegeben[3]).

Die zweite Tochter, *Zainab*, hatte Mohammed dem *Abu-l-Assi*, gleichfalls in Mekka, gegeben. Der aber gab dem Verlangen der Mekkaner, sie fahren zu lassen, nicht nach. Nach der Schlacht bei *Badr* soll *Abu-l-Assi* — der gefangen genommen, aber freigelassen ist — seine Gattin *Zainab* an Mohammed zurückgeben. Er geht nach Mekka, sein Bruder macht sich mit *Zainab* auf den Weg nach Medina, wird aber von *Abu-Sufjan* dazu bewogen,

Von Sauls zwei Töchtern hatte dieser die ältere, Merab, dem David versprochen, sie aber dann einem anderen, Adriel, gegeben[4]).

Die zweite Tochter, Michal, aber hatte Saul dem David gegeben, sie ihm indes nach seiner Flucht genommen und mit Paltiel verheiratet. Nach der Schlacht bei Gibeon soll Michal dem David zurückgegeben werden. Ihr Gatte, Paltiel, geleitet sie auf der Reise zu David, wird aber von Abner dazu gezwungen, umzukehren, und dieser bringt sie dann nach Hebron zu David[5]).

1) Der dritte, *Ubaida*, nach Wüstenfeld, S. 506 = Weil I, S. 369 ein entfernterer Verwandter Mohammeds.

2) 2 Sam. 3,27 und 30.

3) Wüstenfeld, S. 465 = Weil I, S. 347.

4) 1 Sam. 18,17 ff.

5) 1 Sam. 18,27; 25,44; 2 Sam. 3,13 ff.

mit ihr umzukehren. Nach ein paar Tagen wird sie jedoch nach Medina zu Mohammed gebracht[1]).

Danach wird *Abu-l-Assi* (auf der Rückkehr von einer Reise nach Syrien) durch eine von Mohammed ausgesandte Schar ausgeplündert, entkommt aber und flieht in Mohammeds Haus zu seiner früheren Gattin *Zainab,* die ihm Schutz gewährt. Mohammed verbietet ihr den intimen Verkehr mit ihrem früheren Manne, gibt ihm aber, nachdem er bald darauf Moslem geworden, seine Gattin wieder zurück[2]).

Den David (nachdem er von einem Zuge gegen die Philister zurückgekehrt war) hatte Saul töten lassen wollen, er entkam aber und floh in sein Haus zu seiner Gattin Michal. Saul hatte dann Leute ausgeschickt, die ihm auflauern sollten, aber mit Michals Hilfe war er entkommen. Danach war Michal dem David genommen worden, später aber ward sie ihm zurückgegeben[3]).

Zu dieser Mohammed-Geschichte als einer Teildublette zu o. S. 3 f. s. unten. Zu den zwei Töchtern Mohammeds als Dubletten zu den zwei Abubekrs s. o. S. 8 und unten.

■ *Silkan* und andere von Mohammed gedungen, um *Ka'b* zu ermorden. *Silkan* zu *Ka'b* in seine Burg, unter dem Vorgeben, Lebensmittel von (ihm kaufen zu wollen[4]).

■ Danach begeben sie sich nachts, als *Ka'b* in seinem Bette liegt, wieder zu *Ka'b*, gehen mit ihm aus seiner Burg herunter, unterhalten sich freundschaftlichst mit ihm, der völlig arglos ist, und einer von ihnen sticht ihm sein Schwert in den Unterleib, daß er stirbt. Meldung an Mohammed[4]).

Zwei Männer dringen in das Haus Esbaals, des Sohnes Sauls, ein, unter dem Vorgeben, Weizen holen (kaufen) zu wollen[5]), und töten ihn im Mittagsschlaf auf seinem Lager[6]).

+: Joab, von David herkommend, schickt Boten hinter Abner her, der ebenso von David herkommt, tut so, als ob er vertraulich mit ihm reden wolle, und nun wird Abner von ihm und seinem Bruder Abisai — oder von ihm allein — durch einen Stich in den Unterleib getötet. Meldung an David. David hat zuerst im Verdacht gestanden, daß er die Ermordung Abners veranlaßt hat[7]).

---

1) Wüstenfeld, S. 464 ff. = Weil I, S. 347 ff.

2) Wüstenfeld, S. 469 f. = Weil I, S. 350 f.

3) 1 Sam. 19,8 ff.; 25,44; 2 Sam. 3,13 ff.

4) Wüstenfeld, S. 551 f. = Weil II, S. 7 f.

5) D. h. nach unserem hebräischen Text. Ganz anders die Septuaginta, nach einer anderen Vorlage. S. dazu unten.

6) 2 Sam. 4,5 ff.

7) 2 Sam. 3,26 ff.

Vergleiche hierzu u. S. 15 die Ermordung *Salams* und die Esbaals. Zu *Ka'b*s Ermordung als einer Teildublette von *Salams* Ermordung und einer Teildublette von der Tötung *Utba*s s. u. S. 15 und o. S. 10.

■ ■ Schlacht am Berge *Uhud* (nördlich von Medina) mit Vorgeschichte[1]).	[2]) Schlacht auf dem Berge Gilboa (im nördlichen Palästina) mit Vorgeschichte.
■ Die Mekkaner mit Verbündeten gegen Mohammed, lagern am Berge *Uhud*.	Die Philister gegen Saul, lagern bei Sunem beim Berge Gilboa.
■ Gesicht Mohammeds, daß er auf eine Tötung mancher seiner Gefährten und eines seiner Verwandten deutet[3]).	Verkündigung des Geistes des gestorbenen Samuel an Saul, daß er geschlagen werden und mit seinen Söhnen fallen werde[4]).
■ Mohammed verzichtet vor dem Kampfe auf die Hilfe der mit Abdallah *Ibn-Ubaij* verbündeten unzuverlässigen Juden[5]).	Achis, der Anführer der Philister, verzichtet vor dem Kampfe auf die Hilfe des den anderen Philister-Fürsten verdächtigen Judäers David[6]).
■ Abdallah *Ibn-Ubaij* trennt sich vor dem Kampfe mit 1/3 der Leute, Heuchlern und Zweiflern, von Mohammed und kehrt zurück[7]).	Auf dem Zuge Davids gegen die Amalekiter (in den Tagen der Gilboa-Schlacht) bleiben von seinen 600 Mann 200, weil ermüdet, zurück[8]).
■ Zuerst für Mohammed günstiger Stand der Schlacht am Berge *Uhud*. Dann stürzen sich Moslems auf die Beute im feindlichen Lager; Sklaven, die im Lager zurückgelassen sind, gefangen; einer muß den Moslems zeigen, wo sein Herr sein	David schlägt die Amalekiter, nimmt ihnen ihre Beute wieder ab, nachdem ein von ihnen zurückgelassener ägyptischer Sklave ihm den Weg zum Lager der Amalekiter gezeigt hat. Niederlage Sauls (unmittelbar nach oder in den Tagen

1) Wüsteenfld, S. 555 ff. = Weil II, S. 10 ff.

2) 1 Sam. 28 ff.

3) Wüstenfeld, S. 557 f. = Weil II, S. 12. Zu diesem Gesicht für die Verkündigung durch Samuels Geist s. u. unter „Ilias": Aus eben dieser Verkündigung Träume Agamemnon-Sauls.

4) 1 Sam. 28.

5) Horovitz, *Ibn Saad* II,1,27 = XVI f.

6) 1 Sam. 29,1 f.

7) Wüstenfeld, S. 559 = Weil II, S. 12 f

8) 1 Sam. 30,9 ff.

Geld hat, danach Umschwung und Niederlage Mohammeds[1]).

■ Mohammed mehrfach verwundet und eine Zeitlang für tot gehalten[2]). *Hamsa,* Mohammeds Oheim und Milchbruder, von einem Ausländer, dem abessinischen Sklaven *Wahschi* — der seines Herrn Oheim rächen will — angetroffen, wie er (über einen Uferrand) gefallen ist, und mit dem Speer getötet; seine Leiche durch Verstümmelung geschändet (indem seine Leber aus seinem Leibe gerissen wird und ihm Nase und Ohren abgeschnitten werden[3]).

■ Später kommt *Wahschi* zu Mohammed nach Medina, erzählt ihm, wie er *Hamsa* getötet habe, und Mohammed flucht ihm und stößt ihn von sich[4]).

von Davids Amalekiter-Zug und unmittelbar nach diesem erzählt).

Saul, Davids Schwiegervater, nach einer von zwei Überlieferungen, auf seinen Speer gestützt und von Schwindel (oder Krampf) erfaßt, von einem Ausländer, einem Amalekiter, Sohne eines amalekitischen Schutzgenossen, getötet, Saul, der früher die Amalekiter ausgerottet hat; seine Leiche geschändet (sein Kopf abgeschlagen).

Der Amalekiter, der Saul getötet hat, kommt zu David und erzählt ihm, wie er Saul getötet hat, und David verflucht ihn und läßt ihn niederhauen[5]).

Zum Abessinier für den Amalekiter s. unten. — Zur Blutrache, die zur Tötung *Hamza*s, || Saul, führt, s. unten S. 14 die Parallelsage. — Zur *Uhud*-Schlacht, || der Gilboa-Schlacht, hinter dem *Badr*-Kampf, || der Gibeon-Schlacht, s. unten.

Vgl. folgende Parallele zu Davids Amalekiter-Zug allein:

Ali von Mohammed zur Zerstörung des Götzen *Al-Fuls* ausgeschickt gegen Angehörige des Stammes *Taij.* Ein schwarzer Sklave eines Taijiten eingebracht, der dem Ali gegen das Versprechen, ihn nachher wieder freizulassen, den Weg zeigen muß.

David gegen die Amalekiter. Von seinen 600 Leuten bleiben 200, weil ermüdet, unterwegs zurück. Ein Ägypter, Sklave eines Amalekiters, eingebracht, der, gegen das Versprechen, ihn nicht zu töten noch auch seinem Herrn auszuliefern,

1) Wellhausen, *Vakidi,* S. 111; Horovitz, *Ibn Saad,* II,1,28 f. = XVII; vgl. Wüstenfeld, S. 570 = Weil II, S. 21.

2) Wüstenfeld, S. 570 f. = Weil II, S. 21 f.

3) Wüstenfeld, S. 563 ff.; 581 f.; 584 = Weil II, 16 ff.; 29 f.; 32; Wellhausen, *Vakidi,* S. 133 f.

4) Wüstenfeld, S. 565 f. = Weil II, S. 18.

5) 2 Sam. 1,1 ff.

Die Übrigen bleiben im Lager zurück, die Reiter aber ziehen mit dem Sklaven weiter und überfallen die Niederlassung der Taijiten am Morgen[1]).

den Leuten den Weg zeigen muß. Des Morgens das Lager der Amalekiter überfallen[2]).

Vgl. ferner folgende anscheinende Parallele zum ganzen Leben Sauls:

■ Ein schmucker mekkanischer Jüngling, Sohn des *Hafß Ibn-Alachjaf,* ging einst nach *Dadschnan,* um eine verloren gegangene Kamelin zu suchen. Diesem begegnet der Häuptling der *Banu-Bakr, Amir Ibn-Jazid*, der seine Freude an ihm hat, dann aber, nachdem er sich weggewendet, dazu rät, den jungen Mann zu töten, falls etwa jemand an Mekkanern Blutrache zu nehmen habe. Dieser wird nun (in Ausübung der Blutrache für einen von den Mekkanern Erschlagenen) von einem der *Banu-Bakr* getötet; ein anderer Mekkaner — ein Bruder des Ermordeten — aber tötet nun wieder den *Amir Ibn-Jazid*, dreht dessen Schwert in dessen Leibe herum und hängt es nachts an den Vorhängen der Kaaba im Tempel zu Mekka auf. Infolgedessen fürchten die Mekkaner, als sie gegen Mohammed zur *Badr*-Schlacht ausziehen, die Rache der *Banu-Bakr*[3]).

Saul, der schönste junge Mann in ganz Israel, ging einst hin, um verlorene Eselinnen seines Vaters zu suchen. Er kommt zu Samuel, dessen Gunst er zunächst genießt, der sich hernach aber im Zorne von ihm trennt und dessen Geist ihm später den Tod verkündet. Saul, (welcher die Amalekiter ausgerottet hat) in der Gilboa-Schlacht von einem Amalekiter getötet; seine Leiche wird geschändet, seine Waffen werden in einem Tempel der Astarte niedergelegt. Danach wird der Amalekiter, der Saul tötete, auf Davids Befehl getötet[4]).

Zu dieser Parallele, worin anscheinend die *Badr*-Schlacht nach einem Ereignis, das || einer Episode aus der Gilboa-Schlacht, geschlagen wird, unten. — Zur Blutrache o. S. 13.

---

1) WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 389 f.; vgl. HOROVITZ, *Ibn Saad* II. I, S. 118 = XLI.

2) 1 Sam. 30,9 ff.

3) WÜSTENFELD, S. 431 f. = WEIL I S. 321 f.

4) 1 Sam. 9,2 ff.; 15,1 ff.; 28,1 ff.; 31,1 ff. und 2 Sam. 1,1 ff.

Graben-Krieg[1]). Belagerung von Medina durch die Mekkaner und die *Ghatafan,* ohne irgendwelche nennenswerte Kämpfe und Verluste auf beiden Seiten.

Mohammed fragt eines Nachts, wer in der Nacht ins feindliche Lager gehen und dort auskundschaften wolle, was der Feind mache. Da niemand sich dazu erbietet, wird *Husaifa* hingeschickt. Er gelangt ins Lager hinein, kommt an den Oberfeldherrn *Abu-Sufjan* hinan — hört, wie der den schleunigen Aufbruch befiehlt — und hätte ihn getötet, falls ihm nicht Mohammed verboten hätte, irgend etwas zu unternehmen, ehe er zu ihm zurückgekehrt wäre. Er kehrt zu Mohammed zurück; die Mekkaner und die *Ghatafan* aber ziehen ab, und Mohammed rückt ebenfalls ab und kehrt in die Stadt zurück[2]).

David und Saul lagern in der Wüste Siph einander gegenüber, ohne daß es zum Kampfe zwischen ihnen kommt.

David fragt Abimelech und Abisai, wer mit ihm ins Lager Sauls hinabgehen wolle. Im Gegensatz zu Abimelech erbietet sich Abisai dazu. Dieser gelangt mit David nachts in das Lager und in die Nähe Sauls und sagt nun zu David, daß er Saul töten wolle, aber David verbietet es ihm. Danach Gespräch zwischen Saul und David: Saul bittet David, zurückzukehren; und nun zieht David alsbald seiner Wege, und ebenso kehrt Saul heim und läßt von der Verfolgung Davids ab[3]).

Zum Becher in der Lager-Episode der David-Sage s. o. S. 4.

■ *Salam Ibn-Abi-L-huqaiq* ist nach *Chaibar* gezogen und wohnt jetzt dort. Mit Mohammed Erlaubnis fünf Männer nachts in sein Haus — wobei sie alle Haustüren verriegeln —, steigen zum Obergemach hinauf, fordern unter dem Vorgeben, Getreide (oder Lebensmittel) zu suchen, bezw. ein Geschenk zu bringen, Einlaß bei dem auf seiner Lagerstatt ruhenden *Salam* — schließen die Zimmertür zu — schlagen mit ihren Schwertern auf *Salam* los, bis er durch

Esbaal, Sohn Sauls, ist nach Mahanaim in Sicherheit gebracht worden und wohnt jetzt dort[4]). Zwei Männer dringen in das Haus Esbaals ein, unter dem Vorgeben, Weizen holen (kaufen) zu wollen, und töten ihn im Mittagsschlaf auf seinem Lager[4]).

1) Zur chronologischen Einordnung des Graben-Kriegs und der *Musstaliq*-Episode (u. S. 16) s. unten.

2) Wüstenfeld, S. 668 ff.; 682 ff. = Weil II, S. 93 ff.; 103 f.

3) 1 Sam. 26.

4) 2 Sam. 2,8; 4,5 ff.

einen Stich in den Unterleib getötet wird[1]).

Zu dieser Mohammed-Geschichte als einer Teildublette zur Ermordung *Ka'bs* (o. S. 11) s. unten. Die Spielform mit dem Vorwande, ein Geschenk zu bringen[2]), statt Getreide (oder Lebensmittel) zu suchen, das Obergemach und die Verschließung der Zimmertür deuten auf eine Kontamination mit Richter 3: Ermordung Eglons in Jericho. Zu *Chaibar* auch sonst für Jericho unten. — Unsere Episode nach *Ibn-Hischam* (WÜSTENFELD) und WEIL, zwischen Graben-Krieg und *Musstaliq*-Episode (s. sofort) eingeordnet, somit, da diese beiden, nach den ihnen im alten Testament entsprechenden Geschichten, zusammengehören und unsere Episode gleichfalls aus dem alten Testamente stammt, aber aus anderem Bereich wie jene, an unursprünglicher Stelle. *Vakidi* (WELLHAUSEN) bringt sie, statt zwischen den beiden anderen Episoden, v o r b e i d e n, also verhältnismäßig richtiger, und dabei absolut richtig hinter *Uhud* = Gilboa. *Ibn-Sa'd* (HOROVITZ) hat die Geschichte hinter *Musstaliq*-Episode und Graben-Krieg (II, I, S. 66 = XXVI).

Banu-Musstaliq-Episode[3]). Mohammed gegen die *Banu-Musstaliq*; diese geschlagen, ihre Frauen, Kinder und Habe erbeutet: 200 Weiber, 2000 Kamele, 5000 Schafe. Die Tochter des Häuptlings, *Dschuwairija*, Gattin des *Ubaid-Allah*, fällt *Thabit Ibn-Qais zu*, aber sie wird losgekauft und Mohammed bietet ihr die Heirat an. Als Mohammed nach Medina zurückkehrt, *Dschuwairija* der Obhut eines Hilfsgenossen übergeben, der sie ihm nachbringt, und er heiratet sie. Ihretwegen die Gefangenen freigegeben[4]).

Nabal-Episode. David gegen Nabal, der sich geweigert hat, ihm Lebensmittel zu liefern. Da bringen ihm Nabals Leute — im Auftrage seiner Gattin Abigail — 200 Brote, 2 Schläuche Wein, 5 Schafe, 5 Sea Röstkorn, 100 Rosinentrauben und 200 Feigenkuchen. So rettet sie Nabal und seinen Leuten das Leben. Als Nabal bald darauf stirbt, bietet David ihr die Heirat an. Seine Abgesandten bringen sie ihm, und er heiratet sie[5]).

1) WÜSTENFELD, S. 714 ff. = WEIL II, S. 125 ff.; WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 170 ff.

2) WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 170.

3) Zur chronologischen Einordnung dieser Episode unten.

4) WÜSTENFELD, S. 725 ff. = WEIL II, S. 134 ff.; WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 175 ff.; HOROVITZ, *Ibn Saad* II, I, 45 f. = XXI.

5) 2 Sam. 25,13 ff.

Hierzu als Ergänzung und Teildublette:

■ Sodann *Walid Ibn-Uqba zu den Banu-Musstaliq* geschickt, um die Steuer einzutreiben. Diese reiten ihm entgegen, um ihn zu ehren und die Steuer zu bezahlen, aber *Walid* meint, daß sie ihm feindlich begegnen wollen, und er kehrt mit leeren Händen um. Mohammed will einen Zug gegen sie unternehmen; da klärt eine Gesandtschaft der *Banu-Musstaliq* den Irrtum auf, und die Steuer wird entrichtet[1]).

David schickt 10 Leute zu Nabal, mit der Bitte, ihm Lebensmittel zu geben. Nabal verweigert sie ihm, und die Leute Davids kehren mit leeren Händen zurück. Nun zieht David gegen Nabal; da kommen ihm Nabals Leute mit Abigail entgegen und bringen ihm das Gewünschte[2]).

Bei *Waqidi* (WELLHAUSEN) und *Ibn-Sa'd* (HOROVITZ) folgt unmittelbar hinter der *Musstaliq*-Episode der Graben-Krieg (s. o. S. 16), bei *Ibn-Hischam* (WÜSTENFELD und WEIL) geht er ihr vorher. Im alten Testament die dem Graben-Krieg bezw. einer Begebenheit im Graben-Krieg entsprechende Geschichte unmittelbar hinter der der *Musstaliq*-Episode entsprechenden Geschichte, also in Übereinstimmung mit *Waqidi* und *Ibn-Sa'd*.

■■ Mohammed bricht mit einer größeren Schar von Männern nach der heiligen Tempelstadt Mekka auf, um die Besuchs-Wallfahrt, die *Umra*, auszuführen, macht aber nahe bei Mekka Halt und gibt seine Absicht auf. Letzter Grund: Mohammeds Kamel ist störrisch geworden[3]).

David bricht mit einem Heere auf, um die Bundeslade zur David-Stadt in der heiligen Tempelstadt Jerusalem hinaufzubringen, macht aber nahe dem Ziele halt und gibt seine Absicht auf. Letzter Grund: Die Rinder, die den Wagen mit der Bundeslade ziehen, sind störrisch geworden[4]).

■ Im nächsten Jahre führt Mohammed mit einer größeren Schar die Besuchs-Wallfahrt nach Mekka aus, zieht in Mekka ein und macht, drei-

Drei Monate später bringt David mit ganz Israel die Bundeslade zur David-Stadt in Jerusalem hinauf, im Eil- oder Tanzschritt, nur mit

1) WÜSTENFELD, S. 730 = WEIL II, S. 138.

2) 1 Sam. 25,1 ff.

3) WÜSTENFELD, S. 740 ff. = WEIL II, S. 145 ff. Vergl. das Niederknien von Mohammeds Kamel nach seinem Einzug in Medina? WÜSTENFELD, S. 336 = WEIL I, S. 246 f. Nach der Episode mit dem Kamel vor Mekka gemacht?

4) 2 Sam. 6,1 ff.

mal im Eilschritt, den siebenmaligen Umgang um die Kaaba im mekkanischen Tempel, dabei den Mantel auf die linke Schulter geworfen, also mit entblößtem rechtem Arm[1]).

■ Eroberung von Mekka durch Mohammed mit Kampf im Westen der Stadt, $7^{1}/_{4}$—$7^{1}/_{2}$ Jahre nach seiner Ankunft in seiner Residenz Medina[3]).

■■ Krieg Mohammeds gegen die *Hawasin*, darunter vor allem die *Thaqif* von der Stadt *Taïf* (unter *Malik Ibn-Auf)*. Entsendung eines Kundschafters zu den *Hawasin*[5]).

■ Siegreiche Schlacht bei *Hunain*; das geschlagene Heer flieht nach *Taïf* hinein (mit dem Götzen *Allat* oder *Rabbat* = „Herrin")[7]).

■ Mohammed belagert *Taïf*. Eine Anzahl Moslems, die der Stadtmauer zu nahe gekommen sind, durch Pfeile von der Mauer herab getötet[8]).

■ Während der Belagerung von *Taïf* außer einer anderen Gattin auch seine Gattin *Umm-Salama,* d. i. „Mutter des *Salama*", eine seiner von ihm bevorzugten Gattinnen, bei Mohammed[10]). — *Umm-Salamas*

dem Ephod umgürtet und sich so entblößend[2]).

Eroberung von Jerusalem durch David 7 bezw. $7^{1}/_{2}$ Jahre nach seiner Ankunft in seiner Residenz Hebron[4]).

Krieg Davids gegen die Ammoniter, mit der Hauptstadt *Rabbat-bene-Ammon* oder Rabba. Gesandte zu den Ammonitern, die man für Kundschafter hält[6]).

Siegreiche Schlacht bei *Rabbat-bene-Ammon* oder Rabba (gegen König Hanon von Ammon); die geschlagenen Ammoniter fliehen nach *Rabbat-bene-Ammon* (mit dem Götzen Malkam-Milkom, = „König") hinein. Joab, Davids Feldherr, belagert *Rabbat-bene-Ammon.* Eine Anzahl Israeliten, die der Stadtmauer zu nahe gekommen sind — darunter Urias —, durch Pfeile von der Mauer herab getötet[9]).

Während der Belagerung von *Rabbat-bene-Ammon* Umgang und Heirat Davids mit Bathseba, der *em-Schelomo,* d. i. „Mutter Salomos", einer seiner von ihm bevorzugten Gattinnen[11]).—Der Bathseba früherer

1) WÜSTENFELD, S. 788 f = WEIL II, S. 178 f.
2) 2 Sam. 12 f.
3) WÜSTENFELD, S. 816 ff. = WEIL II, S. 199 ff.
4) 2 Sam. 5,5 ff.; 2,11.; 2 Kön. 2,11.
5) WÜSTENFELD, S. 840 ff. = WEIL II, S. 217 ff.
6) 2 Sam. 10.
7) WÜSTENFELD, S. 846 ff. = WEIL II, S. 222 ff.
8) WÜSTENFELD, S. 869 ff.; S. 873; = WEIL II, S. 240 ff.; S. 243.
9) 2 Sam. 10,9 ff.; 11,16 ff.
10) WÜSTENFELD, S. 872 = WEIL II, S. 242 f.
11) 2 Sam. 11,1 ff.

früherer Gatte, *Abu-Salama*, beim *Uhud* verwundet, hat am Zuge Mohammeds nach *Hamra*, nach der Schlacht beim *Uhud*, teilgenommen, sich auf dem Heimwege von Mohammed getrennt, um dann einen Monat daheim zu bleiben, und seine Wunde ausheilen zu lassen, ist darauf von Mohammed gegen die *Banu-Asad* geschickt worden, die gegen Mohammed ziehen wollten. Er kehrte ohne sonderliche Kampferfolge um und starb auf dem Heimwege an seiner Wunde vom *Uhud*. Nach etlichen Trauermonaten heiratete dann Mohammed dessen Witwe[1]).

Gatte, Urias, hat an der Belagerung von *Rabbat-bene-Ammon* teilgenommen, ist von David nach Hause gerufen, dann auf dessen Befehl von Joab in den Kampf geschickt und dabei verwundet und getötet worden. Nach der Trauerzeit heiratete dann David dessen Witwe[2]).

■ Mohammed hebt die Belagerung von *Taïf* auf[3]).

Nach der Schlacht bei *Rabbat-bene-Ammon* kehrt Joab nach Jerusalem zurück, ohne die Stadt erobert zu haben[4]).

■ *Malik Ibn-Auf*, Führer der *Hawasin*-Stämme — wozu auch die *Thaqif* von *Taïf* — in der Schlacht bei *Hunain*, nimmt mit Stämmen unter seiner Führung, im Unterschiede von den *Thaqif* von *Taïf*, den Islam an, unterwirft sich Mohammed und steht von nun an auf Mohammeds Seite gegen die *Thaqif*[5]).

Die Aramäer, die mit den Ammonitern verbündet waren, unterwerfen sich David und fürchten sich von nun an, den Ammonitern, mit der Haupstadt *Rabbat-bene-Ammon*, gegen David zu helfen[6]).

■ Die *Thaqif* von *Taïf* unterwerfen sich. Ihr Götze *Allat (Rabbat)* und dessen Schatz von Gold und Edelsteinen erbeutet[7]).

Rabbat-bene-Ammon erobert. Dessen Götze Malkam-Milkom mit seiner Krone aus Gold und Edelsteinen erbeutet[8]).

Zum Urias-Brief in der Ammoniter-Episode s. o. S. 8 f.

1) WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 151 f.
2) 2 Sam. 11,1 ff.
3) WÜSTENFELD, S. 876 = WEIL II, S. 245 f.
4) 2 Sam. 10,14.
5) WÜSTENFELD, S. 879 = WEIL II, S. 247 f.
6) 2 Sam. 10,19.
7) WÜSTENFELD, S. 914 ff. = WEIL II, S. 273 ff.
8) 2 Sam. 12,26 ff.

■■ *Maslama-Musailima,* von den *Banu-Hanifa,* mit einer Huldigungs-Gesandtschaft seines Stammes zu Mohammed. Nach seiner Rückkehr wird er abtrünnig und gibt sich für einen Propheten wie Mohammed aus[1]).

Absalom zu David und versöhnt sich mit ihm. Hierauf geht er nach Hebron und empört sich gegen David[2]).

Fortsetzung und Schluß der *Maslama-Musailima*-Geschichte als eines Absalom unter Abubekr (vergl. unten):

■ Schlacht bei *Aqraba* in Zentralarabien, Flucht in einen großen Park, den „Park des Todes", ein furchtbares Gemetzel; *Maslama-Musailima* vom Schwert eines der Hilfsgenossen und dem Speer des Abessiniers *Wahschi* getroffen und (vielleicht) durch diesen getötet[3]).

Schlacht im „Walde Ephraim", Flucht derer um Absalom, ein furchtbares Gemetzel; Absalom von drei Speeren (?) Joabs durchbohrt, von zehn Waffenträgern Joabs getötet[4]).

Zu *Wahschi* in der *Maslama-Musailima*-Episode s. u. S. 61 f. — Zu dem Gegenstück zur Schlacht im Walde Ephraim, insofern es in die Geschichte Abubekrs aufgenommen ist, s. u. S. 37. — Zu einem anderen, verirrten, Stück der Absalom-Geschichte s. o. S. 4 f.

■ Befehl Mohammeds an *Usama,* einen Feldzug nach Südostpalästina zu unternehmen; letzte Aussendung durch Mohammed[5]).

Aussendung Joabs mit seinen Heerführern durch David nach Südostpalästina u. s. w.; letzte Aussendung durch David[6]).

■ Mohammed krank; wird von seiner jugendlichen Gattin *Aïscha* gepflegt[7]).

David altersschwach; wird von seiner jugendlichen Bettgenossin Abisag gepflegt[8]).

---

1) Wüstenfeld, S. 945 f. = Weil II, S. 298.

2) 2 Sam. 14.

3) Wüstenfeld, S. 566 = Weil II, S. 18. Vergl. *Beladsori,* ed. de Goje, S. 88 f.

4) 2 Sam. 18,6 ff.

5) Wüstenfeld, S. 999 und 1006 f. = Weil II, S. 340 und 344 f.

6) 2 Sam. 24,1 ff.

7) Wüstenfeld, S. 1000 = Weil II, S. 340 f.

8) 1 Kön. 1,1 ff.

■ Mohammed wird von Abubekr vertreten, den er (so Theophanes) zu seinem Nachfolger erwählt hat[1]).	David wird durch Salomo ersetzt, den er zu seinem Nachfolger hat salben lassen[2]).
■ Mohammed †[3]).	David †[4]).

So weit vom Leben Davids und dem entsprechenden Mohammeds.

Das darüber o. Gesagte mag noch durch die eigenartige Parallele zwischen dem zwiespältigen Charakter Davids und dem Mohammeds ergänzt werden. Dieser zeigt sich bei David in dem unehrlichen Verhalten gegen seinen Schützer, den Philister-König Achis, und in der Urias-Geschichte, bei Mohammed in der *Nachla*-Geschichte. Und da ist es nun bedeutsam, daß diese mit großer Wahrscheinlichkeit aus den zwei David-Episoden stammt (o. S. 8 f.). Für solche, die an sagengeschichtlichen Dingen ein allgemeines Interesse haben, sei nun noch hinzugefügt, daß nach o. S. 105 f. des Ergänzungs-Heftes der Verbrecher in der Urias-Geschichte ursprünglich von dem Könige David in den vorhergehenden David-Sagen verschieden war. Somit ist Mohammed zum Urheber des „Urias-Briefes" in der *Nachla*-Episode zunächst durch eine Übertragung aus der David-Sage, und weiter zurück durch eine Übertragung einer Untat von einem anderen als David auf diesen geworden!

---

b.
Mohammed- und Salomo-Sagen?

Wir haben o. S. 20 schon feststellen können, daß auch die Überlieferung von Mohammeds Nachfolger Abubekr noch

1) Wüstenfeld, S. 1008 f. = Weil II, S. 346 f.; Theophanes, Chronographia, rec. de Boor I, S. 333.

2) 1 Kön. 1,28 ff.

3) Wüstenfeld, S. 1011 = Weil II, S. 348.

4) 1 Kön. 2,10.

unter der Einwirkung der biblischen Erzählungen von David steht. Unmöglich scheint es andererseits nicht, daß auf Mohammed, eigentlich und in erster Linie einen David, einiges von dessen Nachfolger Salomo übertragen ist: Salomo heiratet die Tochter des Pharao von Ägypten[1]), Mohammed erhält aber von dem Herrscher von Ägypten die Koptin Maria geschenkt[2]). Die zahlreichen Tribut- und Huldigungs-Gesandtschaften gerade an Salomo[3]) lassen an die vielen Huldigungs-Gesandtschaften an Mohammed[4]) denken. Und mag man schon versucht sein, den Wiederaufbau der Kaaba gerade zur Zeit und unter Mitwirkung von Mohammed[5]) mit dem Bau des Tempels zu Jerusalem zu Salomos Zeit zu kombinieren, so reizt dazu ganz besonders die Überlieferung, daß dabei ein ausländischer, nämlich ein „griechischer" Baumeister mitgeholfen habe, dessen gestrandetes Schiff dafür das Bauholz lieferte; denn dabei muß man doch an den fremden König Hiram von Tyrus denken, der dem Salomo in Flößen Bauholz für den Bau des Tempels von Jerusalem schickte, und an den tyrischen Erzschmied gleichen Namens, der Erzarbeiten für den Tempel ausführte[6]). Allein über die Beweiskraft dieser Parallelen für eine tatsächliche Abhängigkeit der moslemischen Überlieferung von der biblischen wird man sich vielleicht ein endgültiges Urteil vorbehalten müssen. Unabhängig hiervon scheint, aber ist es schließlich vielleicht doch nicht, daß die Kaaba, das Allerheiligste des Tempels von Mekka, ungefähr ein Würfel und von etwa den Ausmaßen des Allerheiligsten im Jerusalemer Tempel[7]) ist, das ein Gebäude von 20 Ellen im Kubus war[8]). Denn, steht eine ganz fundamentale Abhängigkeit der mohammedanischen heiligen Überlieferung von der israelitischen fest, also schon deshalb

1) 1 Kön. 3,1.
2) Wüstenfeld, S. 5; 121 = Weil I, S. 2; 91.
3) 1 Kön. 5,1 und 14; 10,1 ff.
4) Wüstenfeld, S. 933 ff. = Weil II, S. 288 ff.
5) Mittwoch, *Ibn Saad*, I, I, S. 93 ff = XII.
6) 1 Kön. 5,20 ff. und 7,13 ff.
7) *Enzyklopädie des Islam* II, Sp. 625.
8) 1 Kön. 6,20.

eine gewisse Identität beider, so könnten uns auch Beziehungen zwischen den Formen und Ausmaßen mohammedanischer und israelitischer Heiligtümer nicht überraschen. Dies nebenbei selbst dann nicht, wenn die Kaaba noch aus dem Heidentum stammte. Die mohammedanische Überlieferung will das ja übrigens nicht. Denn sie läßt die Kaaba zur Zeit Mohammeds — wenn auch freilich wieder — errichten.

Stellen wir also die Frage: Mohammed auch = Salomo? noch zurück. Eine ganz andere Frage oder vielmehr gar keine Frage ist es, vielmehr eine einwandfreie Tatsache, daß Mohammed auch erhebliche Stücke der vor-davidischen Überlieferung an sich gerissen hat. Es sieht z. B. so aus, als ob in der Überlieferung von ihm auch die Reisen der jedesmal 10 von 12 Söhnen Jakobs, dann die Reise Jakobs mit 70 Nachkommen nach Ägypten vertreten wären. Aber vorderhand müssen wir auch eine Erörterung hierüber vermeiden.

---

c.

Mohammed- und Moses-Josua-Sagen.

Dagegen muß auf anderes eingegangen werden. Wir werden weiter unten feststellen, daß in die vor-mohammedanische Überlieferung u. a. auch die Gestalten und Geschichten von Abraham, Isaak und Ismael, ferner von Jakob und Esau, und ebenso von Juda, Aufnahme gefunden haben, so zwar, daß Mohammed der Sohn eines Juda ist. Nicht unbegreiflich: denn Mohammed ist ein David und David stammt von Juda ab. So sehr begreiflich, daß uns eine genaue, aber davon gänzlich unabhängige, Parallele dazu

aus der griechischen Sage gar nicht zu erschüttern braucht: Achill, ein David, ist Sohn des Peleus, eines Juda[1]). Infolgedessen brauchten wir auch die Sagen zwischen der Jakob-Juda- und der David-Sage in der arabischen Sage gar nicht zu vermissen. Und sie sind zwischen ihnen auch nicht da, fehlen dort restlos, so speziell die Sagen von Moses und von Josua! Doch aber sind sie da, und zwar im Leben Mohammeds selbst, und dabei in einer einzigartigen und fraglos höchst auffallenden Weise vermischt mit den aus der David-Sage stammenden Episoden und Einzelheiten. Und weiter bemerkt man, daß Mohammed, soweit er ein Moses und ein Josua ist, in Mekka im wesentlichen einen Moses auf nicht-israelitischem Gebiet, in Medina im wesentlichen einen Josua auf israelitischem Gebiet, im Ost- und Westjordan-Lande, darstellt. Dazu die nachfolgenden Paralleltabellen, die dazu bestimmt sind, auf diese Tatsache ganz im allgemeinen hinzuweisen und sie zur Diskussion zu stellen. Indes können wir nicht für einen genetischen Zusammenhang aller einzelnen Parallelen in den Tabellen Bürgschaft leisten. Ganz im allgemeinen wird man aber erkennen müssen, daß man um einen Einfluß der Josua-Sage auf die Mohammed-Geschichte in wenigstens manchen Stücken schlechterdings ebensowenig herumkommt, wie um einen Einfluß der Moses-Sage, daß dabei die Tatsachen beider Beeinflussungen sich gegenseitig stützen und die so gut wie ganz gleiche Reihenfolge des Verglichenen in beiden Reihen einen unwiderleglichen Beweis für einen Zusammenhang des Verglichenen mit einander, jedenfalls im großen und ganzen, liefert. Die glatte Unmöglichkeit andererseits, die Moses- und Josua-Sagen irgendwo in der vor-mohammedanischen Sage nachzuweisen, dürfte dabei unwiderleglich zeigen, daß nicht ich mir die Parallelen aus den Fingern sauge, sondern daß sie, ebenso wie in anderem Zusammenhange nicht vorhanden, hier eben vorhanden sind.

1) U. unter „Vor-Achilles“.

Mohammed.	**Moses und Josua.**
■ Mohammeds Mutter heißt *Amina* (*Aminatu*); er erhält eine Amme[1]). *Aminatu* entspricht der Form nach einem hebräischen *omenet*, „Wärterin" eines Kindes.	Moses' Mutter wird als Amme (und Wärterin) für ihn angenommen[2]).
■ Mohammed kommt in das Haus seines Großvaters *Abdalmuttalib*, und nach dessen Tode wird sein Oheim *Abu-Talib* sein Pflegevater[3]).	Moses von der Tochter des Pharao adoptiert, kommt an den Hof des Pharao, seines Adoptivgroßvaters[4]). Nach dessen Tode[5]) herrscht normaler Weise dessen Sohn, Mosis Adoptivoheim, an dessen Hofe Moses zu denken ist.
■ Mohammed, der spätere Prophet, nachdem herangewachsen, kommt zusammen mit einem Diener seiner späteren Gattin auf einer Reise nach Syrien und macht nahe bei der Klause eines Mönches (Nestor) Rast. Dieser weissagt das Prophetentum Mohammeds, weil sich, wie er sagt, unter dem Baume, unter dem er Mohammed sitzen sieht, noch nie ein anderer als ein Prophet niedergelassen habe[7]).	Moses, der spätere Prophet, nachdem herangewachsen, kommt auf einer Reise nach Midian und macht nahe bei der Wohnung eines Priesters (Jethro) Rast. Dieser Jethro bekennt sich später zu der Religion Mosis, erkennt ihn somit als Propheten Jahves an[6]).

Vgl. o. S. 7. — Zu dem Diener in Begleitung Mohammeds mag man den in Begleitung Sauls vergleichen.

■ Mohammed heiratet dann nach Reisen in Ägypten und Palästina[8]) eine Frau (Kaufmannswitwe), *Chadidscha*, in Mekka, nicht allzu weit von dem Gebiet der Madianiter = Midianiter[9]).	Moses, von Ägypten herkommend, heiratet dann ein Mädchen, Zippora, in Midian[10]).

---

1) Wüstenfeld, S. 100 f.; 103 ff. = Weil I., S. 76 f. usw.; 77 ff.

2) 2 Mos. 2,1 ff.

3) Wüstenfeld, S.107; 114 u. s. w. = Weil I., S, 81; 86 u. s. w.

4) 2 Mos. 2,10. 5) 2 Mos. 2,23. 6) 2 Mos. 2,16 ff. und 18,11.

7) Wüstenfeld, S. 119 f. = Weil I, S. 90.

8) Theophanes, Chronographia, rec. de Boor I, S. 333 f.

9) Wüstenfeld, S. 120 f. = Weil I, S. 90 f. — *Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche*[1], XIII, 57 ff. Mit der Gegenüberstellung von *Chadidscha* und Zippora behaupte ich nicht die Ungeschichtlichkeit der *Chadidscha* und ihrer Ehe mit Mohammed an sich. 10) 2 Mos. 2,12.

■ Für und vor Mohammed Offenbarung und Erscheinung des Engels Gabriel in der Gebirgs-Wüste des Berges *Hira*, nahe beim Gebiete der Madianiter - Midianiter. Befehl an ihn: „Lies (Trage vor)"!; Antwort: „Ich lese nicht". Zweimal wieder: „Lies!", und Antwort: „Ich lese nicht". Nunmehr: „Lies im Namen deines Herrn . . .", und jetzt liest Mohammed[1]). Dazu eine Offenbarung und Erscheinung, nachher oder vorher, bei einem Sidra-Baum, einem Judendorn- oder Lotus-Baum[2]).

Offenbarung und Erscheinung Gottes bezw. seines Engels für und vor Moses im feurigen Busch, wohl einem Sidra-Baum[2]), am Horeb in Midian, wobei Moses immer wieder kleinmütige Bedenken äußert. +: Später für Moses Gottes-Offenbarung und -Erscheinung und Offenbarung des von ihm dann vorgelesenen Gesetzes auf demselben Berge Horeb (oder Sinai)[3]).

Die Offenbarung auf dem Berge *Hira* empfängt Mohammed in einer Höhle. Er tritt dann aus der Höhle heraus, und nun sieht er den Engel Gabriel in gewaltiger Größe den Raum zwischen Himmel und Erde füllend. Ob hier die — nebenbei verwandte — Gottesoffenbarung vor Elias auf demselben Horeb (I Kön. 19,9 ff) mit hineinspielt?: Elias in einer Höhle; Gott ruft ihn an; er tritt aus der Höhle heraus und nun offenbart sich ihm Gott. — Zu den mit Gabriel gewechselten Worten: *„iqra", „ma aqrau"* vgl. Jes. 40,6: *„qera", „ma eqra"*.

■ Auswanderung einer Reihe von Anhängern Mohammeds über das rote Meer (nach Abessinien), um dort ihre Religion ungefährdet ausüben zu können; Verfolgung durch die Mekkaner bis ans Meer, doch werden die Flüchtlinge nicht eingeholt und entkommen[4]).

Auswanderung der Kinder Israel über das rote Meer (nach Osten hin), um in der Wüste ihrem Gotte zu dienen; Verfolgung durch die Ägypter bis ans Meer, doch werden die Flüchtlinge nicht eingeholt und entkommen[5]).

■ Mohammed heiratet zum zweiten Male, nämlich die *Sauda*, deren Name jedenfalls auf die schwarze

Moses heiratet zum zweiten Male (!), nämlich eine Äthiopierin oder Negerin[6]).

---

1) Wüstenfeld, S, 152 f. = Weil I, S. 114.

2) Sure 53,13 ff. Zum Baume am Horeb als einem Sidra-Baume s. Völter in *Zeitschr. f. d. alttest. Wiss.* 37,126 ff.

3) 2 Mos. 3,1 ff. und 19,1 ff.

4) Mittwoch, *Ibn Saad* I, i, S. 136 = XIV.

5) 2 Mos. 14,15 ff.

6) 4 Mos. 12,1.

Farbe einer Trägerin des Namens gedeutet werden konnte und „die Schwarze“ bedeuten kann, und die in Abessinien war[1]).

■ Mohammed mit *Said-Ibn-Haritha* aus Mekka heraus nach der Weinberg-Stadt *Taïf*, zu drei Brüdern, den Vornehmsten der Stadt. Aufhetzung vieler Leute gegen sie; sie werden aus der Stadt vertrieben und mit Steinen beworfen, fliehen in einen Garten der Brüder *Utba* und *Schaiba*, Söhnen eines *Rabi'a*, die ihm eine Traube abschneiden und bringen lassen; kehren nach Mekka zurück[2]).

Zur Zeit Mosis Josua mit Kaleb und 10 anderen Kundschaftern nach (der Weinberg-Stadt) Hebron, mit den drei Riesen, Brüdern und *Arba'*-Söhnen, ins „Trauben-Tal“, wo sie eine gewaltige Traube abschneiden; Rückkehr ins Lager, Murren der Israeliten, welche die zwei von den Kundschaftern, Josua und Kaleb, steinigen wollen[3]).

Rabi'a und *Arba'* konnten als zusammengehörig empfunden werden.

■ Mohammed langt mit seinem Nachfolger Abubekr in Medina, von jetzt ab seinem Wohnsitze, an, wo er später auch stirbt[4]).

Moses langt mit seinem Nachfolger Josua im Ostjordan-Lande, nunmehr zum Gebiet der Israeliten gerechnet, im besonderen in Moab, an, wo er später auch stirbt[5]).

Mohammeds Ankunft in Medina würde also (o. S. 24), wie die Davids in Hebron (o. S. 8), so die Mosis auf israelitischem Gebiete wiedergeben. Vgl. u. S. 30 zur Eroberung von Mekka.

■ Eine Araberin aus der Nähe von Medina von einem jüdischen Goldschmiede von den *Qainuqa* in Medina öffentlich unanständig behandelt; der Jude von einem Moslem erschlagen; Kampf gegen die *Qainuqa*; diese besiegt, sollen alle niedergemetzelt werden, werden aber auf Bitten *Abdallah Ibn-Ubaij*s begnadigt[6]).

Eine Midianiterin, also Landfremde, in Moab von einem Israeliten öffentlich herbeigebracht und gebraucht; beide von Pinehas getötet; Kampf gegen die Midianiter; diese besiegt, alles Männliche getötet, die Weiber und kleinen Kinder zuerst alle verschont, danach z. T. getötet, z. T. verschont[7]).

1) Wüstenfeld, S. 214; 242; 277 = Weil I, S. 159; 180; 206 und Mittwoch, *Ibn Saad*, I, I, S. 161 = XV.; Brockelmann, *Ibn Saad*, VIII, 36 = XXVII.

2) Wüstenfeld, S. 279 ff. = Weil I, S. 208 ff. und Mittwoch, *Ibn Saad* I, I, S. 141 f. = XIV.

3) 4 Mos. 13 f.

4) Wüstenfeld, S. 334 ff. = Weil I, S, 245 f.

5) 4 Mos. 22 ff.; 5 Mos. 34.

6) Wüstenfeld, S. 545 f. = Weil II, S. 3.

7) 4 Mos, 25,6 ff.; 31.

■ „Huldigung des Wohlgefallens“ vor Mohammed in *Hudaibija* an der Grenze des (heiligen) Gebiets von Mekka, des Reiseziels, unter einem Baume, einer Samura-Akazie: „Ich gelobe mich dir zu allem, was du im Sinne hast“[1]).

Huldigung vor Josua in Sittim, d. i. „Akazien“, an der Grenze des Landes (mit der heiligen Stadt Jerusalem), des Reiseziels: „Alles, was du uns befiehlst, wollen wir tun, und wohin du uns schickst, wollen wir gehn“[2]).

■ ■ Belagerung und Eroberung der Palmen-Stadt *Chaibar*[3]). Nach 6-tägiger Bekämpfung die Burg *Annathat* erobert[4]).

Belagerung und Eroberung der „Palmen-Stadt“ Jericho. Nach 6-tägiger Belagerung und dabei täglichem Umgang um die Stadt erobert.

■ Die letzte der Burgen, *Annisar*, durch eine Handvoll Kies, von Mohammed geworfen, zum Einsturz und Versinken gebracht[5]).

Die Mauer wird durch Posaunenstöße zum Einsturz gebracht[6]).

■ Verbot, die Beute vor der Teilung zu verkaufen[7]). Befehl, alle Beute auszuliefern[8]).

Verbot, etwas von der, Jahve geweihten, Beute zu nehmen[9]).

■ Unter der Beute von *Annathat* eine rote Schnur[10]).

Die rote Schnur der Rahab in Jericho[11]).

■ *Kinana* hat den Stammes-Schatz nach der Eroberung von *Annathat* unter einer Ruine vergraben, dieser wird aber z. T. gefunden und *Kinana* dann wegen des Restes gefoltert und danach getötet[12]). Ein schwarzer Sklave Mohammeds hat ein Gewand von der Beute gestohlen, wird bei der auf die Eroberung von *Chaibar*

Achan stiehlt von der Beute Silber, Gold und einen babylonischen Mantel und vergräbt alles unter seinem Zelte. Bei der auf die Eroberung von Jericho folgenden Belagerung des benachbarten Ai (*'ai*) (*'i* = „Ruine“). Entdeckung des Diebstahls. Achan durch das Los als Dieb ermittelt, gesteht den

1) Wellhausen, *Vakidi*, S. 254; Wüstenfeld, S. 746 = Weil II, S. 150.

2) Jos. 1,16 ff.

3) Wüstenfeld, S. 755 ff. = Weil II, S. 157 ff; Wellhausen, *Vakidi*, S. 264 ff. .

4) Wellhausen, *Vakidi*, S. 267 ff.

5) Wellhausen, *Vakidi*, S. 269; 276.

6) Josua 6.

7) Wüstenfeld, S. 759 = Weil II, S. 159.

8) Wellhausen, *Vakidi*, S. 281.

9) Josua 6,18.

10) Wellhausen, *Vakidi*, S. 284.

11) Josua 2,18 und 21.

12) Wüstenfeld, S. 763 f. = Weil II, S. 163.

folgenden Belagerung des benachbarten *Wadilkura* von einem (irrenden) Pfeil plötzlich getötet. Mohammed: „Jetzt verbrennt sein Gewand, das er aus der Beute der Moslems am Tage von *Chaibar* veruntreut hat, auf ihm im Höllenfeuer“[1]) oder: „Er brennt schon in der Hölle wegen eines Kleides, das er unterschlagen hat[2]).

Diebstahl ein; das Gestohlene wird in seinem Zelte vergraben gefunden; Achan mit seiner Familie gesteinigt und verbrannt[3]).

Zu *Chaibar* || Jericho o. S. 16. — Zum schwarzen Sklaven für Achan, den Nachkommen eines Serah, vgl. wenigstens den Kuschiten, d. i. Äthiopier oder Neger, Serah 2 Chron. 14,8. — Zum plötzlichen Tode des Diebs vgl. Apost. Kap. 5. — Zu Pfeil und Los vgl. z. B. das Lospfeil-(Maisir-)Spiel der alten Araber. — Zu zwei von der Beute von *Chaibar* unterschlagenen Schuhriemen (WÜSTENFELD, S. 765 = WEIL II, S. 164 und WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 292.) s. 1 Mos. 14,23. Dazu WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 281: Befehl, die Beute von *Chaibar* bis auf Nadel und Faden auszuliefern.

■ Siegreicher Kampf bei *Wadilqura,* nahe bei *Chaibar;* Eroberung der Stadt[4]).

(Nach Niederlage) siegreicher Kampf bei Ai, nahe bei Jericho; Eroberung der Stadt[5]).

Vgl. oben S. 28 f. zu *Chaibar* und Jericho, *Wadilkura* und Ai. — Ein Duplikat zum Kampf um *Wadilkura* und zweites Gegenstück zum Kampf um Ai die Niederlage von Moslems gegen Morriten von *Fadak* nahe bei *Chaibar* mit erfolgreichem Rachezug danach?[6]). Vgl. auch z. T. das Folgende?

Mohammed schickt *Said Ibn-Haritha* mit 3000 Mann über *Wadilqura*

Josua erkundet, daß 2—3000 Mann genügen, um Ai zu schlagen;

1) WÜSTENFELD, S. 765 = WEIL II, S. 164; ähnlich WELLHAUSEN, *Vakidi,* S. 292.

2) WELLHAUSEN, *Vakidi,* S. 282.

3) Josua 7,1 und 16 ff.

4) WELLHAUSEN, *Vakidi,* S. 292; WÜSTENFELD, S. 765 = WEIL II, S. 164.

5) Josua 8,1 ff.

6) WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 297 f.

nach *Mu'ta-Motus* (griechisch) gegen die Byzantiner. Man erfährt, daß die Feinde in gewaltiger Überzahl sind. Niederlage der Moslems[1]).

etwa 3000 Mann gegen Ai geschickt. Niederlage der Israeliten[2]).

■ Die *Chuza'a* haben einen Bundesvertrag mit Mohammed geschlossen, werden von den Bundesgenossen der Mekkaner, den *Bakr*, und Mekkanern überfallen, flüchten, werden belagert, beklagen sich bei Mohammed. Mohammed heimlich gegen Mekka, erobert es[3]).

Die Gibeoniten haben einen Bund mit Josua geschlossen, werden vom Könige von Jerusalem und seinen Bundesgenossen angegriffen und belagert, bitten Josua um Hilfe. Josua plötzlich gegen die Verbündeten, Sieg über sie[4]).

Nach o. S. 18 ist die Eroberung von Mekka || der Eroberung von Jerusalem durch David, nach der eben gebrachten Gegenüberstellung mit dem Siege Josuas auch über den König von Jerusalem zu kombinieren. Falls beide Gleichungen richtig wären, zeigten auch sie (vgl. o. S. 27 zur Ankunft Mohammeds in Medina), wie die Moses-Josua-Reihe mit der David-Reihe kombiniert wurde.

■ Wallfahrt unter Abubekrs Leitung nach Mekka, Verbot des Götzendienstes und Lossagung von den Götzendienern + Mohammeds Abschieds-Wallfahrt nach Mekka[5]).

Josua und das ganze Volk Israel vor seinem Tode nach Sichem, (Abschied vom Volk,) Verbot des Götzendienstes[6]).

■ Mohammed †[7]).

Josua †[8]).

---

1) WÜSTENFELD, S. 791 ff. = WEIL II, 180 f.; Theophanes, Chronographia, rec. DE BOOR, I, S. S. 335 f.

2) Josua 7,2 ff.

3) WÜSTENFELD, S. 803 ff. = WEIL II, S. 189 ff.; WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 319 ff.

4) Josua 9,15 ff. und 10,1 ff.

5) WÜSTENFELD, S. 919 ff. und 966 = WEIL II, S. 277 ff. und 314; WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 416 f. und 421 ff.

6) Josua 24,1 ff.

7) WÜSTENFELD, S. 1011 = WEIL II, S. 348.

8) Josua 24,29.

d.

Die Kindheits-Sagen von Mohammed und von Jesus.

Außerordentlich bemerkenswert ist es, daß die Vita Mohammeds zu all den sicheren Entlehnungen aus den alttestamentlichen Geschichten, von David vor allem, aber auch von Moses und Josua, dazu noch eine Bereicherung durch die neutestamentlichen Jesus-Geschichten erfahren hat[1]), und zwar in allererster Linie durch die Kindheits-Geschichten, die ich daher allein berücksichtigen will.

Mohammed.	**Jesus.**
■ Der *Amina*, Mutter Mohammeds, erscheint, wie sie schwanger ist, jemand und sagt zu ihr: „Du bist mit dem Herrn dieses Volkes schwanger . . . nenne ihn Mohammed (d. i. „Gepriesener")"[2]). Variante: „Du wirst einen Knaben gebären, den nenne *Ahmad* („Meistgepriesener"); der wird ein Herr der Welten sein"[3]).	Der Maria, Mutter Jesu, erscheint der Engel Gabriel und sagt zu ihr: „ . . . du wirst einen Sohn im Leibe empfangen und gebären und seinen Namen Jesus nennen. Dieser wird groß sein und ein Sohn des Höchsten genannt werden, und Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben . . . ."[4]). Darauf begibt sich Maria zu Elisabeth, der Mutter Johannes des Täufers, die schwanger ist, und diese sagt zu Maria: „Gepriesen [seiest] du unter den Frauen und gepriesen [sei] die Frucht deines Leibes! . . . ."[5]).
■ Ein Jude zu Juden: „Heute Nacht ist der Stern *Ahmad*s aufgegangen, „durch" den er geboren worden ist"[6]).	Der Stern von Bethlehem, unter dem der neugeborene Jesus-Knabe liegt.[7]) + Verkündigung des Engels an die Hirten: „Heute (Nacht) ist euch ein Retter geboren, welcher Christus, der Herr, ist . . "[8]).
■ *Abdalmuttalib*, dem die Geburt Mohammeds gemeldet ist, mit anderen in das Haus der *Amina* mit dem neugeborenen Mohammed[9]).	Hirten, denen vom Engel die Geburt Jesu verkündet ist, nach Bethlehem zu Joseph und Maria mit dem neugeborenen Jesus[10]).

1) Auch außerhalb des Lebens Mohammeds ist die Jesus-Sage vielleicht in die mohammedanische Überlieferung eingedrungen. Mir scheint es einer Untersuchung bedürftig zu sein, ob wir in der Sage von dem Bauhandwerker *Faimijun,* dem Urheber des Christentums im süd-

Fortsetzung der Anmerkungen auf Seite 32.

■ *Abdalmuttalib*, der Großvater Mohammeds, bringt den eben geborenen Mohammed zur Kaaba im Tempel von Mekka und dankt Gott für ihn[1]).

Der alte Simeon nimmt den in den Tempel von Jerusalem gebrachten jüngst geborenen Jesus in seine Arme und preist Gott[2]).

■ Eine Frau vom Stamme *Sa'd* mit ihrem Manne, ihrem Säugling und anderen Stammesgenossinnen aus ihrer Heimat nach Mekka, dann zurück in ihre Heimat, mit ihr jetzt auch, als ihr zweiter Säugling, der kleine Mohammed[3]).

Maria mit ihrem Manne (und anderen Stammesgenossen) aus ihrer Heimat nach Bethlehem, mit dem Manne und ihrem Säugling Jesus nach Jerusalem, dann zurück in ihre Heimat[4]).

Zu Mohammeds Amme vergl. o. S. 25.

■ Als die Amme mit Mohammed, der zwei Jahre alt ist, von Mekka zurückkehrt, trifft sie auf abessinische Christen, und diese fragen sie nach dem Knaben und sagen ihr, sie wollten den Knaben zu ihrem Könige bringen; sie wüßten, daß er eine große Zukunft habe. Sie rettet ihn nur schwer vor ihnen. Mit infolge dieser Begebenheit bringt die Amme das Kind nach Mekka zurück[5]).

Aus dem Osten kommen Magier nach Jerusalem, um den, wie sie wissen, jüngst geborenen König der Juden zu sehen, werden vom Könige Herodes nach Bethlehem geschickt, um nach ihm zu forschen, finden das Jesus-Kind und beten es an. Jesu Eltern fliehen mit ihm nach Ägypten, um später zurückzukehren und in Nazareth zu wohnen. Herodes läßt alle Knaben bis zu zwei Jahren

---

arabischen Nedschran (Wüstenfeld, S. 20 ff. = Weil I, S. 14 ff.) eine Jesus-Sage zu erkennen haben. Dabei könnte dessen Jünger *Ssalih* im letzten Grunde identisch mit dem aus dem Koran bekannten *Ssalih*, dem Propheten der Thamudäer (Sure 7,71), sein. S. u. unter „Buddha".

2) Wüstenfeld, S. 102 = Weil I, S. 77.

3) Mittwoch, *Ibn Saad*, I, I, S. 97 = XII; vergl. eb. S. 61 = X.

4) Lukas 1,26 f. 5) Lukas 1,39 ff..

6) Wüstenfeld, S. 102 = Weil I, S. 77.

7) Matth. 2,2 und 9.

8) Luk. 2,8 ff.

9) Mittwoch, *Ibn Saad* I, I, 64; vgl. Wüstenfeld, S. 103 = Weil I, S. 77.

10) Luk. 2,8 ff.

---

1) Wüstenfeld, S. 103 = Weil I, S. 77.

2) Luk. 2,25 ff.

3) Wüstenfeld, S. 103 f. = Weil I, S. 77 ff.

4) Luk. 2,1 ff.

5) Wüstenfeld, S. 105 und 107 = Weil I, S. 79 und 81.

in Bethlehem und dessen Umkreis töten[1]).

■ Die Amme kommt mit dem kleinen Mohammed nach Mekka, um ihn der Mutter zurückzubringen, und verliert ihn in der Menschenmenge. *Abdalmuttalib* betet deshalb bei der Kaaba. *Waraqa* und ein anderer finden ihn, bringen ihn dem *Abdalmuttalib*, und dieser umkreist, für ihn betend, mit ihm die Kaaba (im Tempel) und bringt ihn seiner Mutter[2]).

Die Eltern des jungen Jesus mit ihm nach Jerusalem, verlieren ihn auf der Heimreise, suchen ihn unter Verwandten und Bekannten, finden ihn, nach Jerusalem zurückgekehrt, im Tempel[3]).

Anhang.

Mohammed-Sagen und klassische Sagen.

Die jüdischen und christlichen Sagen sind aber nicht die einzigen nicht-mohammedanischen Quellen für die Mohammed-Sage.

In Mohammeds Höhlen-Episode (wozu o. S. 3 f.), auf seiner Flucht nach Medina, wird erzählt, daß Abubekrs Freigelassener *Ibn-Fuhaira* abends seine Schafherde in die Höhle bringt, in der sich Mohammed verborgen hält, morgens aber dem zur Stadt zurückkehrenden Abdallah mit seiner Herde folgt, um ihn vor Entdeckung zu schützen[4]). Das klingt schon wie ein Stück Polyphem-Geschichte: Odysseus mit seinen Gefährten in der Höhle Polyphems; der kommt abends

1) Matth. 2,1 ff.
2) Wüstenfeld, S. 106 f. = Weil I, S. 80.
3) Luk. 2,41 ff.
4) Wüstenfeld, S. 328 f. = Weil I, S. 241.

mit seiner Kleinvieh-Herde heim; am Morgen zieht er dann wieder mit ihr hinaus; und als Odysseus mit seinen Gefährten aus der Höhle entflieht, verbergen sie sich unter den hinausziehenden Schafen[1]). Noch mehr Polyphem-Sage verrät aber die folgende Episode (wozu u. S. 53): *Amr Ibn-Umaija* und *Dschabbar Ibn-Ssachr* werden von Mohammed nach Mekka gesandt, um *Abu-Sufjan* zu töten. Sie müssen, ohne ihren Zweck erreicht zu haben, fliehen. Nachdem beide eine Nacht in einer Höhle zugebracht haben, macht sich *Dschabbar* allein eilig davon, *Amr* aber begibt sich in eine weitere Höhle auf einem Berge. Ein einäugiger alter Mann, mit einer Schafherde, geht zu ihm hinein, singt, daß er niemals Moslem werden werde, schläft ein, und *Amr* schießt ihm einen Pfeil in sein gesundes Auge bis auf die Knochen. Dann macht er sich eilends auf und entkommt wohlbehalten nach Medina[2]). Daß dieser einäugige, den Islam verabscheuende Schafhirt ein die Götter verachtender Polyphem[3]) und *Amr* ein Odysseus bei ihm in seiner Höhle ist, dürfte abermals unleugbar sein. Die Polyphem-Sage spukt aber allem Anscheine nach auch in der nachfolgenden Episode (wozu u. S. 53 f.): Abdallah *Ibn-Unais* wird von Mohammed abgesandt, um *Sufjan Ibn-Chalid* — oder *Chalid Ibn-Sufjan* (vgl. oben) — zu töten, ein Scheusal von einem Menschen in seinem Aussehen. Er trifft ihn, begleitet ihn, der mit seinem Stock den Erdboden erschüttert, in sein Zelt. *Sufjan* läßt melken, säuft wie ein Kamel. Nachdem er eingeschlafen ist, tötet ihn Abdallah. Danach Flucht u. s. w.[4]). Daß hier der als Scheusal bezeichnete Mann mit dem, doch wohl gewaltigen, Stock, der melken läßt und wie ein Kamel säuft, danach von Abdallah im Schlaf getötet wird, abermals ein Polyphem ist mit der gewaltigen Keule, der seine Schafe melkt und die ihm von Odysseus gereichten Weinmengen niedertrinkt, wird auch nicht gut mit einem

---

1) Odyssee IX, 116 ff.

2) Wüstenfeld, S. 993 f. = Weil II, S. 335 f.

3) Odyssee IX, 273 ff.

4) Wellhausen, *Vakidi*, S. 225; Wüstenfeld, S. 981 f. = Weil II, S. 326 f.

bloßen Achselzucken abgetan werden können. Wenigstens nicht von solchen, die mit HOROVITZ im *Islam* XII, S. 188 sogar eine Abhängigkeit von der Jael-Sisera-Geschichte Richter 4 f. — die mir als bloße Parallele selbstverständlich nicht entgangen ist — behaupten sollten. Was nun aber meines Erachtens eine Abhängigkeit von der Odyssee schlechthin in allen drei Fällen beweist, das ist der Umstand, daß die drei Geschichten allem Anscheine nach auch abgesehen von den Anklängen an die Odyssee doch wohl fraglos zusammengehörige Parallel-Episoden sind (u. S. 53 f.). — Wie es kam, daß die Polyphem-Episode in die mohammedanische Sage eindrang? Ich denke, die Antwort darauf gibt uns zunächst einmal für die Höhle, in der sich Mohammed versteckt, die der Mohammed- mit der Polyphem-Sage gemeinsame Höhle, vielleicht auch noch 1 Sam. 24,3: Schafhürden bei der Höhle. Ist übrigens *Suffjan* oder *Chalid Ibn-Suffjan* ein Riese Polyphem, dann läßt sein abgeschlagener und dem Mohammed gebrachter Kopf an 1 Sam. 17,54 denken: David bringt Saul den abgeschlagenen Kopf des Riesen Goliath.

Ein weiterer Einfluß klassischer Sagen scheint sich darin kundzutun, daß für die zwölf Zweikämpfe und den Kampf zwischen Abner und Asahel bei Gibeon in der Mohammed-Sage drei Zwei-Kämpfe eingetreten sind (o. S. 9 f.). Denn die erinnern doch sehr an den dreifachen Zweikampf der Horatier und Curiatier, der nebenbei rein zufälligerweise ein Abbild gerade auch der Zweikämpfe bei Gibeon ist[1]). Ein derartiger merkwürdiger Zufall wäre es ja auch nur, wenn der alte Seher und Prophet Samuel einmal (o. S. 8 und 25) ebenso durch einen Mann namens Nestor vertreten sein sollte wie in der Ilias-Sage[2]). Und übrigens ist dieser Nestor in der moslemischen Überlieferung in erster Linie doch wohl ein Vertreter des Priesters Jethro (o. S. 25 und u. S. 62).

Auf welchem Wege die jedenfalls in der Mohammed-Sage vertretene Polyphem-Sage nach Arabien gekommen ist,

---

1) S. u. unter „Könige von Rom".

2) S. u. unter „Odyssee" und „Ilias".

läßt sich natürlich nicht feststellen. Es darf hier schon gesagt werden, daß sie, wie in der arabischen Sindbad-Sage, statt aus unserer Odyssee, scheinbar auch aus einer „Südsee-Odyssee" stammen könnte[1]). Doch weisen die mancherlei intimen Einzelheiten, welche die Mohammed-Sage mit unserer Odyssee gemein hat, hier doch allem Anscheine nach auf eine Entlehnung gerade aus dieser hin.

---

1) Vgl. u. unter „Sindbad".

II.

Abubekr-Geschichten und alttestamentliche Sagen.

Mit dem Vorstehenden wären die fremden Bestandteile der Mohammed-Geschichte in der Hauptsache aufgezeigt, damit aber erst zum Teil die fremden Bestandteile in der sich um Mohammed gruppierenden Überlieferung überhaupt. Über Mohammed hinaus nach vorne hin wirkt sich allerdings die israelitische Sage nur noch wenig aus. Abubekr, sein Nachfolger, so sahen wir schon oben, hat in seine Geschichte noch etwas übernommen, was eigentlich in die Mohammeds als eines David hineingehörte: *Maslama-Musailima*s Aufstand als der eines Absalom fällt noch richtig in die letzte Zeit Mohammeds hinein (o. S. 20), aber die Niederwerfung des Aufstandes und die Tötung *Maslama-Musailima*s als eines Absalom fallen schon in die Regierungszeit Abubekrs (ebenso o. S. 20). Darf man fragen, woher diese Verschiebung, so kann man dafür vielleicht den Aufstand des Adonia, eines anderen Sohnes Davids, ebenfalls noch gegen David, verantwortlich machen, insofern als dieser Adonia erst unter Salomo, dem Nachfolger Davids, nach neuen Herrschaftsgelüsten, getötet wurde[1]). Mehr hat Abubekr nicht von einem David an sich.

Es ist von ihm als Nachfolger eines Mohammed, der sich als ein David erwies, immerhin damit zu rechnen, daß er sich als ein Salomo zeigt. In der Tat ist das auch, freilich in bescheidenstem und kaum für uns belangreichem Maße der Fall: Salomo wird vor Davids Tode zum Könige

1) 1 Kön. 1,5 ff. und 2,13 ff.

gesalbt[1]), und Abubekr vertritt Mohammed vor seinem Tode[2]), indem er statt Mohammeds den Moslems vorbetet. Daß er nach Theophanes von ihm zu seinem Nachfolger bestimmt ist[3]), ist dabei natürlich noch belangloser. Auch auf die Nachfolge-Streitigkeiten nach Davids — wie vor Davids — Tode[4]) und die nach Mohammeds Tode[5]) darf man wenigstens an und für sich natürlich gar kein Gewicht legen. — Derselbe Abubekr ist als Nachfolger Mohammed-Davids auch noch, und zwar fraglos, für Salomos Nachfolger Rehabeam eingetreten:

Aufstand des *Tulaiha.* Die Stämme *Abs* und *Tha'laba,* die sich ihm angeschlossen haben, schicken Gesandte an Abubekr. Die Vornehmen außer Abbas empfehlen dem Abubekr, sich mit ihnen auf der Grundlage zu verständigen, daß sie das Gebet verrichten, aber von der Armensteuer befreit werden; allein Abubekr gibt nicht nach. Nach drei Tagen greifen die Stämme Medina an (werden aber zurückgeschlagen)[6]).

Jerobeam, als Kronprätendent zu Salomos Zeit in Ägypten, nach dessen Tode und der Thronbesteigung Rehabeams zurück. Nun die Nord-Israeliten zu Rehabeam: Er solle ihnen das harte Joch erleichtern, das ihnen sein Vater auferlegt habe; dann wollten sie ihm weiter dienen. Die Alten, die Diener seines Vorgängers und Vaters gewesen sind, raten zum Nachgeben; allein die Jungen, seine Genossen, raten, den Israeliten zu antworten, daß er vielmehr ihr Joch noch härter machen werde. Am dritten Tage wird eine abschlägige Antwort erteilt und die Israeliten fallen ab (und zwar mit Erfolg)[7]).

---

1) 1 Kön. 1,28 ff.
2) Wüstenfeld, S. 1008 f. = Weil II, S. 346 f.
3) Chronographia, rec. de Boor, I, S. 333.
4) 1 Kön. 1,5 ff.
5) Aug. Müller, *Islam* I, S. 208 ff.
6) *Tabari*, ed. de Goeje, I, 4, S. 1873.
7) 1 Kön. 12,1 ff.

III.
Vor-Mohammed- und Vor-David-Sagen.

Der Aufstand gegen Rehabeam ist das Letzte von der alt-israelitischen Geschichte, was von der moslemischen Überlieferung nostrifiziert ist, und Abubekr andererseits der letzte von Mohammeds Nachfolgern, dessen Geschichte etwas aus der israelitischen Überlieferung aufgenommen hat. Hinter ihm, mit dem die Geschichte des Islam aus der Verborgenheit Arabiens in das Licht der Umwelt hinaustritt, bricht die israelitische Sage in der moslemischen plötzlich ab, und keine, noch so halsbrecherischen Künste würden imstande sein, sie darin aufzuspüren. Wem das nicht allein schon genügt als ein Beweis für eine Unentrinnbarkeit vor unserer Parallelen-Flut, um dessen Gunst können wir uns wirklich nicht weiter bemühen.

Um so weniger, als die vor-mohammedanische Überlieferung ebenso wie die über Mohammed nun wiederum deutlichst weitere Parallelen zu israelitischen Überlieferungen erkennen läßt und zwar zu solchen über die Zeit vor David, der ja vor allem in Mohammed selbst weiterlebt. Und diese Parallelität beginnt mit der Sintflut-Geschichte:

Vor-Mohammed-Sagen.	Vor-David-Sagen.
■ ■ Sündhaftigkeit der Sabäer. Eine Ratte gräbt am Damm von *Ma'rib* in Jemen und kündet so eine Katastrophe durch Dammbruch und Überschwemmung an. Respektlosigkeit eines Sohnes des *Amr Ibn-Amir* gegen seinen Vater (indem er diesen schlägt)[1].	Sündhaftigkeit der Menschheit. Ankündigung der Sintflut. Respektlosigkeit eines Sohnes Noahs gegen seinen Vater[2].

1) Wüstenfeld, S. 8 = Weil I, S. 5.
2) 1 Mos. 6 und 9,21 f.

■ *Amr Ibn-Amir* wandert mit Kindern und Enkeln aus seiner Heimat aus. Die *Banu-Asd* in Jemen wandern ebenfalls aus ihrer Heimat aus, kommen zum Lande *Akk* und zerstreuen sich von da aus. Jemenische Stämme siedeln sich in anderen Gegenden Arabiens und in Syrien an[2]).

Noah verläßt mit seiner engeren Familie seine Heimat, die Nachkommen gelangen nach Babylonien und zerstreuen sich von da aus über die Erde[1]).

■ Hochwasser, Dammbruch, Überschwemmung[2]).

Sintflut[3]).

■ ■ *Abdalmuttalib*, genannt *Schaiba,* d. i. „Ergrautheit", nach der Überlieferung aus *Schaibatu-l-hamdi* „preisliche Ergrautheit" verkürzt, hat schon bei der Geburt graues Haar[4]).

Abraham erreichte ein schönes *seba*, d. i. „Greisenalter"[5]); *seba* eigentlich = „graues Haar"; auf Abrahams Gebet wurden nach arabischer Überlieferung ²/₃ seiner Haare weiß[6]).

■ Von *Abdalmuttalib* und seinem ältesten, damals noch einzigen Sohne *Al-harith* wird der von den *Dschurhum* zugeschüttete *Samsam*-Brunnen wieder ausgegraben; darin auch sieben — arabisch *sab'(at)u* — Schwerter, sowie *sabighatus.* d. i. „Panzer", gefunden. Von den Mekkanern ein Anteil am Brunnen beansprucht, und Mekkaner ziehen nun zusammen mit *Abdalmuttalib* und Söhnen *Abd-Manafs*, Verwandten von ihm, zu einer Wahrsagerin in Syrien, um den Streit zu schlichten[8]). — Spielform: Dem *Abdalmuttalib*

Von Abraham ein Brunnen bei Beersaba, Brunnen von *seba'*, d. i. anscheinend von „sieben", gegraben Sklaven des Philister-Königs Abimelech nehmen den Brunnen weg; Abraham schenkt dem Abimelech (bei Gelegenheit eines Vertrages mit ihm wegen des Brunnens) sieben Lämmer[7]). +: Abrahams Sohn Isaak gräbt drei Brunnen wieder aus, welche Abraham gegraben hat, und welche die Philister nach dessen Tode wieder zugeschüttet haben; wegen zweier von ihnen Streit mit Sklaven des Philister-Königs Abi-

---

1) 1 Mos. 7 f. und 11,1 ff.

2) Einen Dammbruch am Damm von *Ma'rib* an sich leugne ich mit der Aufnahme dieser Parallele in meine Tabelle natürlich nicht. Zu einem solchen vgl. GLASER in *Mitteil. d. Vorderas. Ges.* 1897, Nr. 6.

3) 1 Mos. 7 f.

4) MITTWOCH, *Ibn Saad* I, I, S. 46 = IX.

5) 1 Mos. 25,8.

6) MITTWOCH, *Ibn Saad* I, I, S. 21 u. = VIII.

7) 1 Mos. 21,25 ff.

8) WÜSTENFELD, S. 92 ff. = WEIL I, S. 69 ff.; MITTWOCH, *Ibn Saad* I, I, S. 49 = IX.

gehört ein Brunnen in *Taïf*, der sich aber in den Händen der Bewohner von *Taïf* befindet. *Abdalmuttalib* fordert ihn von ihnen zurück, sie verweigern jedoch die Herausgabe; deshalb er mit seinem Sohne und anderen Mekkanern sowie Bewohnern von *Taïf* zu einem Wahrsager in Syrien, um den Streit zur Entscheidung zu bringen[2]).

melech; danach ein Brunnen in Beersaba gegraben[1]).

■ Unterwegs — auf der Reise zu der Wahrsagerin — Gefahr des Verdurstens infolge völligen Wassermangels; da öffnet sich dem *Abdalmuttalib* eine Quelle, die alle rettet[3]). — Spielform: Unterwegs Wassermangel bei *Abdalmuttalib* und den Koreischiten, dem die Leute aus *Taïf* nicht abhelfen wollen. Da fließt plötzlich eine Quelle, und nun kann *Abdalmuttalib* die Leute von *Taïf* tränken[4]).

Um die Zeit von Abrahams Brunnen-Streit (übrigens unmittelbar vorher erzählt) Hagar mit ihrem Sohne Ismael, Abrahams ältestem Sohne, in die Steppe von Beersaba; unterwegs für Hagar und Ismael Gefahr des Verdurstens infolge Wassermangels; da öffnet sich ihnen eine Quelle, die sie rettet[5]).

■ Der Streit wird alsbald zu Gunsten *Abdalmuttalibs* entschieden[6]). — Variante: Der Wahrsager spricht *Abdalmuttalib* den Brunnen zu[7]).

Die von Abraham und Isaak gegrabenen Brunnen bleiben (anscheinend, oder besser ohne Frage) in ihrem Besitz.

■ *Abdalmuttalib* und zehn Verwandte schließen auf Vorschlag der *Chuza'a* einen Schutz- und Hilfs-Vertrag mit diesen[8]).

Abraham bezw. Isaak schließt auf Vorschlag des Philister-Königs Abimelech einen Freundschafts-Vertrag mit diesem bei Beersaba[9]).

■ *Abdalmuttalib* will einen Sohn opfern. Abdallah, den jüngsten, trifft das Los, und *Abdalmuttalib* macht sich auf, um ihn zu opfern; die

Abraham will seinen jüngsten Sohn opfern, aber der Engel des Herrn verbietet es ihm; statt seiner ein Widder geopfert[10]).

1) 1 Mos. 26,18 ff.
2) Mittwoch, *Ibn Saad* I, I, S. 52 f. = IX.
3) Wüstenfeld, S. 92 f. = Weil I, S. 70.
4) Mittwoch, *Ibn Saad* I, I, S. 53.
5) 1 Mos. 21,14 ff.
6) Wüstenfeld, S. 93 = Weil I, S. 70.
7) Mittwoch, *Ibn Saad* I, I, S. 53.
8) Mittwoch, *Ibn Saad* I, I, S. 51 = IX.
9) 1 Mos. 21,23 ff. und 26, 28 ff.
10) 1 Mos. 22,1 ff.

Mekkaner, seine eigenen Söhne eingeschlossen, erheben Einspruch gegen die Opferung; zu einer Wahrsagerin bezw. dem Vorsteher des Tempels von Mekka, die bezw. der den Sohn *Abdalmuttalibs* mit 100 Kamelen zu lösen befiehlt bezw. durchs Los bestimmt, was dann geschieht[1]).

Zu der Auslosung des Sohnes, dem Einspruch gegen die Opferung und die Ablösung des zu Opfernden vgl. 1 Sam. 14,38 ff.: Jonathan, Sohn Sauls, durchs Los ermittelt, soll nach der Entscheidung seines Vaters getötet werden, wird aber durch das Volk gelöst. In der moslemischen Überlieferung hat offenbar eine Kontamination hiermit stattgefunden; ganz ähnlich wie die Opferung der Iphigenie, || 1. Sam. 14,38 ff., wiederum durch die Isaaks beeinflußt worden ist[2]).

Um es gleich hier zu sagen: Ein entscheidender Beweis für eine Zusammengehörigkeit der oben vorgelegten Parallelen liegt auch darin, daß 1. die Austreibung Ismaels, mit Brunnen in der Wüste, 2. die Brunnengrabung zu Abrahams Zeit, 3. der Vertrag mit dem Philister-König und 4. Isaaks Opferung in 1 Moses zusammen erzählt werden, und zwar in dieser Reihenfolge, und daß die Gegenstücke zu 1. und 2. in der moslemischen Überlieferung eine Geschichte bilden und hinter dieser die Gegenstücke zu 3 und 4 in dieser Reihenfolge erzählt werden! Abgesehen von parallelen Einzelheiten wie Siebenzahl zu Siebenzahl.

Zur Zeit *Abdalmuttalibs* Einfall des Abessiniers *Abraha* von Jemen her in mekkanisches Gebiet, auf einem Elephanten; er muß aber wieder umkehren. Gibt dem *Abdalmuttalib* 200 ihm geraubte Kamele zurück[3]).

Zur Zeit Abrahams Einfall des Elamiters Kedorlaomer mit Bundesgenossen, Amraphel von Sinear (Babylonien) u. s. w., von Babylonien her in Palästina; auf dem Heimwege von Abraham und Bundesgenossen geschlagen; Abraham nimmt ihnen ihre Beute wieder ab[4]).

1) Wüstenfeld, S. 97 ff. = Weil I, S. 73 ff.; Mittwoch, *Ibn Saad* I, I, S. 53 = IX f.

2) S. u. unter „Ilias".

3) Wüstenfeld, S. 28 ff. = Weil I, S. 21 ff.

4) 1 Mos. 14.

In Amraphel konnte übrigens ein Araber ein *Imra'u-*(kaum *Amra'u*[1])-)*fili-n*, das wäre wörtlich „Mann eines Elephanten“ sehen und darin weiter eine Bedeutung „Verehrer eines Elephanten“ finden. Ob derartiges für den Elephanten *Abraha*s verantwortlich sein kann, müssen die Arabisten entscheiden. — *Abraha* klingt an Abraham an, und man sieht darin dasselbe Wort[2]). Der Name soll nach GLASER auch inschriftlich bezeugt sein, nämlich in der von ihm in den *Mitteil. d. Vorderas. Ges.* 1897, 6, S. 31 ff. veröff. Inschrift, Z. 4, und quer über Z. 63 ff. in einer Kartusche (S. 31; 34 und 38 f.) Aber in Z. 4 ist erhalten nur ein H am Ende eines Wortes, und die Lesung des vermeintlichen „*Abraha*“ in der Kartusche scheint mir durchaus zweifelhaft zu sein. — Zu Jemen ‖ Babylonien vgl. o. S. 39 f. und u. S. 48 ff., sowie u. unter „*Sul-Schumul*“.

■ *Abdalmuttalib* erreicht nach einer Überlieferung das mythische Alter von 120 Jahren[3]).

Abraham wird 175 Jahre alt und Moses 120 Jahre[4]).

■ *Abdalmuttalib* geht mit seinem Sohne Abdallah fort, um ihn mit der *Amina* zu verheiraten, die er für ihn gefreit hat (wobei er zugleich deren Schwester heiraten will). Auf dem Wege wird Abdallah von einer Frau gebeten, ihr zu Willen zu sein, dabei hält sie ihn an seinem Gewande fest; er weigert sich aber vorerst, geht zu *Amina* und erzeugt mit ihr den Mohammed. Von ihr zurückkehrend kommt er wieder zu der anderen Frau; jetzt ist diese nicht mehr geneigt[5]). — Variante: Abdallah will zu einer Frau, die er neben der *Amina* hat; allein, da er noch von Lehmarbeit mit Lehm beschmutzt ist, entzieht

Juda heiratet die Tochter des Sua, freit später für seinen Sohn Ger die Thamar. Dieser stirbt; dessen Bruder weigert sich, der Thamar Nachkommenschaft zu erzeugen. Nun lauert sie Juda, der mit einem Begleiter daherkommt, auf einem Wege auf, und er erzeugt ihr zwei Söhne, von deren einem David abstammt. + (im nächsten Kapitel): Das Weib des Potiphar bittet Joseph fortgesetzt, ihr zu Willen zu sein, ein letztes Mal, indem sie ihn am Gewande festhält; er aber weigert sich. Nun stellt sie es so dar, als ob Joseph sie habe verführen wollen, sie ihn aber abgewiesen habe[6]).

1) Schwerlich hat man statt *imra'-* auch *amra'-* gesagt. Siehe FISCHER in *Islamica* I, 1 ff. und 365 ff.

2) Wegen *Abramos* bei Procop, De bello persico I, 20.

3) MITTWOCH, *Ibn Saad* I, I, S. 75 = XI.

4) 1 Mos. 25,7; 5 Mos. 34,7.

5) MITTWOCH, *Ibn Saad* I, I, S. 58 f. = X; WÜSTENFELD, S. 100 = WEIL I, S. 75 f.

6) 1 Mos. 38 f.

sie sich ihm zunächst. Als er sich gewaschen hat, ist er nicht mehr geneigt, sondern geht zu *Amina* und erzeugt mit ihr Mohammed. Wie er von ihr zu der anderen Frau zurückkehrt, ist diese nicht mehr bereit[1]).

Zur Verschmelzung der Juda-Thamar- und der Potiphar-Geschichte und damit zur Identifizierung von Juda und Joseph vgl. die Peleus-Sage: Peleus ein Juda in der Juda-Thamar- und der Brunnen-, und ein Joseph in der Potiphar-Geschichte[2]).

Mit der Erzeugung Mohammeds ist der Anschluß an die Mohammed-Sage erreicht! Zwischen ihm, einem David (und zugleich einem Moses und einem Josua), und *Abdalmuttalib*, einem Abraham, also nur ein Abdallah, der zugleich ein Isaak und ein Juda, Vorfahr Davids, ist! Dieser Abdallah als ein zu opfernder Isaak ist (nach oben S. 42) mit Jonathan, dem Sohne Sauls, vereinerleit worden, dieser Jonathan erscheint aber (o. S. 4) in Davids Höhlen-Geschichte auch als ein Abdallah, hier aber als eine andere Person, nämlich als Sohn Abubekrs! Und dieser Abubekr ist als Vater zweier Töchter, deren jüngste Mohammeds Gattin ist, ein Gegenstück zu Saul mit zwei Töchtern, deren jüngste Davids Gattin ist. Zufall oder Zusammenhänge? Vermutlich oder vielleicht letzteres. Und vielleicht liegen hier Trümmer vor, die mit der gewaltigen Verkürzung der genealogischen Reihe im Zusammenhang stehen.

Zwischen *Abdalmuttalib*-Abraham und Abdallah-Juda kein Jakob. Erklärlich: denn Abdallah ist ja zugleich ein Isaak, zwischen dem und Abraham keine weitere Generation steht; erklärlich also, daß ein einst etwa vorhandener Jakob aus seinem ursprünglichen Platze herausgedrängt wurde. In der Tat ist auch nur dies geschehen. Denn ein Jakob fehlt so wenig wie ein Esau, so wenig wie ein Isaak fehlt, der nicht zugleich noch ein Juda und ein Jonathan ist; dieser

1) Wüstenfeld, S. 101 = Weil I, S. 76.

2) U. unter „Vor-Achilles“.

ist aber, nachdem er nun einmal zwar aus seiner alten Stelle hinter *Abdalmuttalib* herausgedrängt, doch aber nicht verloren gegangen war, einfach v o r *Abdalmuttalib* = Abraham eingeschoben worden. Denn:

Begegnung *Qussaij*s mit seinem Bruder *Suhra*; beide stark behaart, *Suhra* alt und blind. *Qussaij* zu *Suhra*: „Ich bin dein Bruder". *Suhra*: „Komm an mich heran", und betastet *Qussaij*. Dann derselbe: „Ich erkenne bei Gott die Stimme und die Ähnlichkeit"[1]).

Jakob mit Fell an den Händen usw., indem er für seinen stark behaarten Bruder gehalten werden will, zu seinem blinden alten Vater Isaak. Jakob: „Hier bin ich". Isaak: „Wer bist du, mein Sohn?" Jakob: „Ich bin Esau, dein Erstgeborener . .". Isaak: „Komm doch heran, damit ich dich betasten kann . .". Dann derselbe: „Die Stimme ist Jakobs Stimme . ."[2]).

Das Amt des Türherrn des Tempels von Mekka geht auf *Hulail*s Sohn *Al-muhtarisch*, d. i. „Jäger", genannt *Abu-Ghubschan*, über. Die Araber enthalten ihm einen Teil seiner Einnahmen vor. *Qussaij* gibt ihm zu trinken, macht ihn trunken und kauft ihm nun den Tempel für Kamele oder einen Schlauch Wein ab. +: *Hulail* erklärt die Kinder *Qussaij*s für seine Kinder so gut wie seine eigenen und vererbt dem *Qussaij* Mekka und den Tempel, weil er der Würdigste sei[3]).

Esau, der Jäger, Erstgeborener Isaaks, von seinem Bruder Jakob um sein Erstgeburtsrecht gebracht: Jakob kauft ihm das Erstgeburts-Recht für ein „Rotes", ein Linsengericht, ab, das er ihm [zugleich mit Wein?] vorsetzt. +: Jakob erlangt von seinem Vater Isaak den Erstgeburts-Segen, indem er ihm zwei Ziegenböckchen und Wein zur Mahlzeit vorsetzt. Dieses Erstgeburts-Recht schließt die Herrschaft über Völker und über seine Brüder ein[4]).

Wie die vorstehenden Geschichten aus ihrer ursprünglichen Stelle versetzt worden sind, so auch die nachfolgende, eine Parallele zu Samuels Vor- und Jugend-Geschichte, die aber lange vor der Zeit *Abdalmuttalib*-Abrahams spielt:

Die Mutter des *Al-ghauth*, vom Stamme *Dschurhum*, bleibt lange unfruchtbar. Da gelobt sie, daß, wenn Gott ihr einen Sohn schenken

Die Mutter Samuels bleibt lange unfruchtbar. Da gelobt sie auf einer Wallfahrt im Tempel zu Silo, daß, wenn Gott ihr einen Sohn schenken

1) Mittwoch, *Ibn Saad* I, 1, S. 37.

2) 1 Mos. 27.

3) Mittwoch, *Ibn Saad* I, 1, S 37 = IX.

4) 1 Mos. 25,29 ff. und 27,1 ff.

werde, sie ihn dem Tempel in Mekka als Diener weihen werde. Nun gebiert sie einen Sohn, *Al-ghauth* genannt, und der dient dann später im Tempel von Mekka, indem er den Pilgern die Erlaubnis zu erteilen hat, vom Berge *Arafa* nach dem Tempel in Mekka zu pilgern. Seine Nachkommen heißen *Ssufa*[1]).	werde, sie ihn Gott weihen werde. Nun gebiert sie einen Sohn, Samuel genannt, und der dient dann später im Tempel von Silo. Samuel ist ein Zufit (Ssufit)[2]).

Nach allem oben Vorgebrachten sind in der Mohammed-, Vor-Mohammed- und Nach-Mohammed-Sage vertreten: die 5 Bücher Moses, das Buch Josua, die 2 Bücher Samuelis und die 2 Königsbücher bis zur Zeit Rehabeams, diese eingeschlossen, und vielleicht noch mit einem Motiv aus Elias' Horeb-Episode (o. S. 26). Zwischen dem Buche Josua und den 2 Büchern Samuelis hat das alte Testament das Buch der Richter. Daß die Ehud-Eglon-Geschichte, Richter 3,16 ff., in der moslemischen Überlieferung vertreten ist, sahen wir o. S. 16. Ob sich das Richterbuch darin sonst noch bemerkbar macht, muß vielleicht noch zweifelhaft bleiben, so, ob der tödlich treffende Mühlstein bei der Belagerung von *Chaibar*[3]) aus Richter 9,53 stammt. Immerhin darf jedoch als für unsere Untersuchung bemerkenswert gebucht werden: Im Richterbuch folgt auf die Simson-Geschichte mit dem von der Buhlerin verratenen riesenstarken Simson die Geschichte von dem Götzenbilde auf dem Gebirge Ephraim, das ein aus Bethlehem gekommener Levit betreut, das dann aber von dahergekommenen Daniten geraubt, mit dem Leviten nach Dan in Nord-Palästina gebracht und dort Stammesgötze wird[4]). Bei *Ibn-Hischam* folgt aber fast unmittelbar auf die Geschichte von dem Riesen *Satirun*[5]), der von

1) Wüstenfeld, S. 76 = Weil I, S. 57.

2) 1 Sam. 1,1 ff.; 3,1 ff.

3) Wüstenfeld, S. 758 = Weil II, S. 159 und Wellhausen, *Vakidi*, S. 268.

4) Richter 16,4 ff. und 17,1 ff.

5) Wüstenfeld, S. 47 f. = Weil I, S. 36 f. Vgl. Nöldeke, *Tabari*, S. 33 ff. Zu *Satirun*-Geschichten s. u. unter „Brüder-Märchen", wo auch die Geschichten von Simson, Pterelaus und Nisus herangezogen werden.

seiner buhlerischen Tochter verraten wird, die von dem Götzenbilde des *Hubal*, das dem aus Mekka gekommenen *Amr Ibn-Luhaij* in Moab geschenkt und von ihm nach Mekka gebracht wird, wo es der Stammesgötze wird[1]). Wenn sich auch die *Satirun*-Geschichte gewiß nicht aus der Simson-Geschichte entwickelt hat, so könnte sie doch ein arabischer Ersatz dafür sein und somit die Vermutung unterstützen, daß das Götzenbild des *Amr Ibn-Luhaij* eigentlich das des Leviten im Richterbuche ist.

Was die Einordnung solcher etwaiger Richterbuch-Geschichten, vor *Abdalmuttalib*, = Abraham, mit Vorfahren anlangt, so würde sie sich alsbald daraus erklären, daß ja das Richterbuch außerhalb der genealogischen Kette von Abraham bis David = Mohammed liegt und somit dessen Geschichten keinen Anlaß dazu boten, zwischen *Abdalmuttalib* und Mohammed eingeordnet zu werden.

---

1) Wüstenfeld, S. 50 f. = Weil I, S. 38 f.

Anhang.

Vor-Mohammed-Sagen und das Buch Daniel.

Was die arabische Überlieferung aus dem alten Testamente von Abraham an bis zu Rehabeam und vielleicht auch Elias hin aufgenommen und arabisiert hat, ist so gut wie insgesamt mekkanische Geschichte geworden, dabei in der Hauptsache Mohammed-Geschichte, d. h. Geschichte Mohammeds, seiner Vorfahren und seines Nachfolgers, dem entsprechend, daß die Vorlagen israelitische Geschichte sind und, abgesehen von der Moses-Geschichte, in Palästina spielen. Das Gegenstück zur Sintflut indes hat zunächst Jemen zum Schauplatz (o. S. 39 f.), in Überstimmung wieder mit der Vorlage, in der als ein Schauplatz nirgends Palästina genannt wird. Außer den Büchern des alten Testaments von der Genesis bis zu den Königsbüchern hat nun auch das nicht in Palästina spielende Buch Daniel einiges zur arabischen Überlieferung beigesteuert. Wir bringen diese hierunter, ohne bei allen unseren nachfolgenden Zusammenstellungen eine Bürgschaft für fraglose Entlehnung aus dem Buche Daniel zu übernehmen. Es ist erwähnenswert, daß auch diese Fremdlinge als neue Heimat z. T. Jemen erhalten haben; und man wird gewiß annehmen dürfen, daß dieser wiederholte Ersatz von Babylonien durch Jemen Schlüsse auf die zeitlichen und anderen Verhältnisse zuläßt, unter denen die Sagen-Entlehnungen erfolgt sind.

Vor-Mohammed-Sagen.

Rabi'a Ibn-Nassr (oder *Nassr Ibn-Rabi'a*)[1], König von Jemen, hat

Buch Daniel.

Nebukadnezar, König von Babylonien, hat einen Traum, der ihn

1) In diesem Namen steckt doch nicht gar letzten Endes etwas wie Nebukadnezar (Sohn Nabopolassars)?

einen Traum, der ihn erschreckt. Alle Wahrsager, Zauberer, Vogeldeuter (Weissager) und Sterndeuter seines Reiches werden berufen, um ihm den Traum zu deuten, vorher aber den Traum selbst zu erzählen [und das können sie nicht]. Auf ihren Rat die Wahrsager *Satih* und *Schiqq* (ersterer im westlichen Babylonien, nach der Wüste zu, wohnend) geholt. Beide erzählen dem Könige seinen Traum, und deuten ihn übereinstimmend auf zwei künftige aufeinanderfolgende Fremdherrschaften und die danach kommende, bis zum Ende der Tage währende Herrschaft eines Propheten (nämlich Mohammeds)[1]).

erschreckt. Die Zauberer, Wahrsager, Beschwörer und Sterndeuter (Chaldäer) werden berufen, um ihm den Traum zu deuten, vorher aber den Traum selbst zu erzählen. Daniel (in Babylon, im westlichen Babylonien, nach der syrischen Wüste zu, wohnend) geht zum Könige, erzählt ihm den Traum und deutet ihn auf drei künftige aufeinanderfolgende Fremdherrschaften und die danach kommende ewige Herrschaft des Messias[2]). Dazu Daniels eigener Traum zur Zeit des Königs Belsazar von Babylon, nach dem Buche Daniel des Sohnes Nebukadnezars, und dessen Deutung durch einen Himmlischen auf vier künftige aufeinanderfolgende Fremdherrschaften und die danach kommende ewige Herrschaft des Messias[3]).

Zu seiner Zeit erbebt der Palast des Perser-Königs *Chosrau* (in Babylonien), und 14 Zinnen fallen herunter usw. Von *Chosrau* wird *Abdalmasih* zu *Satih* gesandt, der die 14 heruntergefallenen Zinnen auf 14 Könige deutet, die noch über Persien herrschen werden bis zur arabischen Eroberung und Einführung des Islam[4]).

Dazu der oben herangezogene Traum Daniels (in Babylon): Er schaut nacheinander 4 Tiere; das letzte hat 10 Hörner; ein anderes kleineres Horn kommt zwischen ihnen in die Höhe, und 3 von den 10 werden herausgerissen usw. Nach der Deutung durch den Himmlischen stellen die 4 Tiere Weltreiche und die Hörner Könige dar, nach denen die ewige Herrschaft des Messias kommen soll.

4 + 10 (ebenso wie 10 + 1 + (!) 3) = 14. — Aramäisches *qarna* 1. „Horn" und 2. = „Zinne".

Nu'man Ibn „Imrulqais", König von *Hira*, befindet sich in dem von ihm erbauten Schlosse *Chawarnaq* und freut sich an der Herr-

Nebukadnezar befindet sich auf seinem Palaste und freut sich mit Stolz an der Herrlichkeit der Stadt. Da ertönt eine Stimme vom Himmel,

1) WÜSTENFELD, S. 9 ff. = WEIL I, S. 6 ff.; zu dem Namen *Nassr-Ibn-Rabi'a* NÖLDEKE, *Tabari*, S. 345 und 348.

2) Daniel 2. 3) Daniel 7.

4) NÖLDEKE, *Tabari*, S. 253 ff.

lichkeit seines Reiches. Sein Wesir gemahnt ihn an deren Vergänglichkeit (bezw. er selbst denkt plötzlich an den Tod und die Vergänglichkeit von Glück und Herrschaft), entsagt alsbald der Herrschaft, hüllt sich in Lumpen und geht auf die Pilgerschaft[1]).

die ihm ankündigt, daß er aus der menschlichen Gemeinschaft ausgestoßen werden und mit den Tieren des Feldes zusammen leben werde, was alsbald geschieht[2]).

Tiban As'ad, Herrscher von Jemen, (gegen Medina, belagert es, nimmt aber von dessen Eroberung und Vernichtung Abstand +: *Tiban As'ad*) gegen Mekka, nimmt aber von der Plünderung von dessen Tempel Abstand. Zwei gelehrte Juden, Rabbiner, aus Medina von *Tiban As'ad* nach Jemen mitgenommen[3]).

Nebukadnezar, König von Babylonien, zur Zeit Jojakims gegen Jerusalem, zerstört es aber noch nicht. Vier Juden, Daniel und drei andere (außer anderen) weggeführt und an den königlichen Hof gebracht; erwerben große Weisheit und Kenntnis[4]).

Aufforderung *Tiban As'ad*s an sein Volk, das Judentum anzunehmen. Weigerung des Volks; Feuerprobe von diesem verlangt, um zu entscheiden, ob die alte Religion oder die jüdische die richtige; Jemeniten mit ihren Götzen vom Feuer verzehrt, die zwei Rabbiner aber auf wunderbare Weise verschont; Bekehrung der Jemeniten zum Judentum[5]).

Aufforderung Nebukadnezars, ein goldenes Götzenbild, das er aufgestellt hat, anzubeten; drei Gefährten Daniels, die sich weigern, es zu tun, in einen Feuerofen geworfen; das Feuer tötet die Männer, von denen sie hineingeworfen worden sind, aber verschont sie selbst; Huldigung Nebukadnezars vor dem Judengotte und Befehl, ihn in seinem ganzen Reiche anzuerkennen[6]).

---

1) Nöldeke, *Tabari*, S. 83 ff. 2) Daniel 4,25 ff.
3) Wüstenfeld, S. 12 ff. = Weil I, S. 8 ff.
4) Daniel 1,1 ff.
5) Wüstenfeld, S. 17 = Weil I, S. 11 f.
6) Daniel 3.

IV.

Folgerungen aus unseren Parallelen für die Geschichte Mohammeds und die des Islam.

Die oben mitgeteilten Parallelen lassen nun allerlei Doppelparallelen erkennen. So eine gleich im Anfang unserer Parallelen: Mohammed (als ein Saul) mit *Abu-Talib* bei *Bahira* (als einem Samuel), und mit einem Diener der *Chadidscha* bei Nestor (o. S. 25). Dabei sind aber gerade diese beiden Geschichten wohl nicht einfach Dubletten, sondern ursprünglich vielleicht ganz verschiedene Episoden, die durch Kontamination einander ähnlich geworden sind (o. S. 7 f. und 25). Gerade die eine dieser beiden, die Reise Mohammeds mit seinem Oheim nach Syrien, hat ja dann wieder (s. o. S. 8) eine Kontamination auch durch eine andere Geschichte erlitten, nämlich durch eine Saul-Geschichte, dieselbe, die auch auf das mohammedanische Gegenstück zu Samuel bei Isai abgefärbt hat (o. S. 7). U. s. w. Denn wir sind wohl noch nicht am Ende; hier liegt ein bemerkenswertes Beispiel für Kontaminationen vor. In gewisser Weise eine Teilparallele zu Mohammed mit *Abu-Talib* zu und bei *Bahira*, weil = Saul zu und bei Samuel, ist anscheinend auch ein Stück der Geschichte vom Sohne des *Hafß*, dabei zugleich wohl eine Parallele zu Sauls Tod und damit Zusammengehörigem (o. S. 14).

Ähnlich wie mit den zwei Mönchs-Wahrsagungen kann es mit den beiden Brunnen-Streiten *Abdalmuttalibs* stehen: Varianten und doch nicht reine arabische Dubletten, weil

nämlich diesen zwei biblische Brunnen-Streite zugrunde liegen könnten (o. S. 40f.). Daß diese dabei interessanterweise wieder israelitische Dubletten zu einander sind, ist für uns natürlich gleichgiltig.

Ganz fraglose Dubletten zu einander sind die zwei Töchter Abubekrs, deren jüngste Mohammed heiratet, neben den zwei ältesten Töchtern Mohammeds, deren jüngste nach der Schlacht bei *Badr* Mohammed von ihrem Gatten zurückfordert (o. S. 3f. und S. 10f.). Beide Schwestern-Paare sollen den zwei Töchtern Sauls entsprechen. Und das bildet eine Schwierigkeit. Denn dem Saul entspricht eigentlich weder Abubekr noch Mohammed selbst. Sondern Abubekr ist sonst einmal ein Vertreter Samuels (o. S. 3) — der besser durch den Kultus-Diener *Al-ghauth* (o. S. 45 f.) und einen Wahrsager oder Mönch (o. S. 6 und S. 7) repräsentiert wird —, vor allem aber, als Nachfolger Mohammeds, ein Vertreter Salomos. Diese Vertretungen der drei Personen Saul, Samuel und Salomo würden eine Erklärung finden können durch Annahme einer Verwechslung ihrer drei einander ähnlichen Namen miteinander: *Scha'ul*, *Sche(a)mu'el* und *Sche(a)lomo*. Wie aber wäre Mohammed, ein arabischer David (bezw. Moses-Josua) (o. S. 6ff. und S. 25 ff.), als Vater der zwei Töchter für Saul eingetreten? Vielleicht im Zusammenhang damit, daß er auch sonst die Rolle Sauls übernommen hat, nämlich vor allem als der Besiegte in der *Uhud-* = Gilboa-Schlacht (s. dazu o. S. 12f.). Und, nachdem er nun einmal aus einem Gatten einer der beiden Töchter Sauls deren Vater geworden war, war es eine natürliche Folge, daß er nach der Schlacht bei *Badr* = Gibeon zwar diese Tochter als Vater von ihrem Gatten zurückfordert, aber danach diesem ihrem Gatten zurückgibt, als ein David, der eine Tochter Sauls als früherer Gatte zurückfordert und selbst wieder zur Gattin nimmt. — In bemerkenswerter Weise vervollständigt nun die Version mit zwei Töchtern Mohammeds für die zwei Töchter Sauls die mit zwei Töchtern Abubekrs für dieselben Töchter Sauls: David flieht vor Saul in sein, Davids, und seiner Gattin Michal Haus, und diese schützt und rettet ihn; Mohammed flieht in das Haus Abubekrs

und von dessen Tochter, der Verlobten Mohammeds, ohne daß diese ihn schützt; der frühere Gatte der einen Tochter Mohammeds aber flieht in das Haus, in dem sich seine frühere Gattin befindet, nämlich in das Haus von deren Vater Mohammed, und die frühere Gattin gewährt ihm Schutz. Und nur die Tochter, nicht aber die Gattin Mohammeds wird als eine Michal ihrem Gatten genommen und wiedergegeben. Darin liegt ein Hinweis auf die Entstehungs-Ursache der Dublette: Eine Gattin Mohammeds konnte ihm nicht gut genommen und einem anderen gegeben und vielleicht erst recht nicht nach einer Ehe mit einem anderen wieder seine Gattin werden. Also vermutlich derselbe Grund, weshalb wohl der Raub der zwei Gattinnen Davids durch die Amalekiter und deren Zurückgewinnung (1 Sam. 30,5 und 18) nicht in die Mohammed-Sage Aufnahme gefunden hat, obwohl die Amalekiter-Episode an sich darin vertreten ist (o. S. 12f. und S. 13f.).

Es könnte an sich zweifelhaft sein, ob wir zu Mohammeds Flucht aus Mekka nach Medina zusammen mit Abubekr (o. S. 3f.) die des *Amr Ibn-Umaija* zusammen mit *Dschabbar Ibn-Ssachr* von Mekka nach Medina (Flucht der beiden in der Nacht in eine Höhle) als Parallele stellen dürfen. Das ist an sich wenig genug zum Vergleichen. Aber danach kommt ein Stück Polyphem-Geschichte (s. dazu o. S. 34), ebenso wie auf der Flucht Mohammeds, dabei ein anderes wie dort (s. o. S. 33f.), sodaß sich die beiden Stücke aus der Polyphem-Sage gegenseitig ergänzen. Das aber gibt doch sehr zu denken und läßt in der Tat die beiden Höhlen-Episoden als mit einander verwandte Parallelen erscheinen. *Amr* und *Dschabbar* sind nun von Mohammed ausgeschickt, um Mohammeds Hauptfeind, *Abu-Sufjan,* zu töten, was jedoch nicht gelingt. Gegen einen *Chalid Ibn-Sufjan* oder *Sufjan Ibn-Chalid* schickt aber Mohammed einen Abdallah *Ibn-Unais* nach *Nachla* nahe bei Mekka, auch mit dem Auftrage, ihn zu töten. Abdallah kommt dann nach *Nachla*, und es folgt etwas, was wieder an die Polyphem-Geschichte erinnert (o. S. 34). Nun geht der Mörder auf der Flucht nach Medina zurück wieder

in eine Höhle hinein. Er wird verfolgt. Einer der Verfolger harnt am Eingang der Höhle und setzt sein Wassergefäß und seine Schuhe ab. Dort hat eine Spinne „ihre Fäden gezogen", sodass die Verfolger annehmen, daß der Verfolgte sich nicht in der Höhle befindet. Die Verfolger ziehen dann weiter, und das Wassergefäß und die Schuhe fallen dem Abdallah in die Hände[1]). Hier haben wir das Verrichten der Notdurft wie in der biblischen Vorlage von Mohammeds Höhlen-Episode, das täuschende Spinngewebe gegenüber dem täuschenden Taubennest oder dem täuschenden Spinngewebe (o. S. 2. f.), daneben einen *Sufjan* oder *Ibn-Sufjan* („Sohn des *Sufjan*") als zu Ermordenden gegenüber einem *Abu-Sufjan* („Vater des *Sufjan*") in der eben erwähnten Parallele zu Mohammeds Flucht nach Medina, dazu abermals die Anklänge an die Polyphem-Episode. Somit gewiß eine neue Variante zu Mohammeds Flucht nach Medina. Daß das Wassergefäß aus der Lager-Episode 1 Sam. 26 (s. V. 11 f.) stammt, versteht sich dabei wohl von selbst.

Eine scheinbar etwas kompliziertere Duplizität, besser Dupliduplizität, knüpft sich an die Namen *Utba, Silkan* und *Salam* (o. S. 9 f., S. 11 und S. 15 f.). Denn den beiden Israeliten Abner und Esbaal, die beide ermordet werden, entspricht der eine ermordete *Silkan*, dem getöteten Abner allein der getötete *Utba*, dem getöteten Esbaal allein der getötete *Salam*. Hier entsprechen also, scheint's, zwei israelitische Personen drei arabischen. Allein *Salam* soll auch ein Gegenstück zu Ehud sein (o. S. 16), und somit erklären sich hier die Duplizitäten einfach aus Kontaminationen.

Von einem zweiten Gegenstück zu Davids Amalekiter-Zug o. S. 13 f.; von einem zweiten und dritten zu Sauls Ende o. S. 13 und S. 14. U. a. Alle diese Dubletten sind, wie man sieht, nicht gleichartig und darum auch nicht einheitlich zu erklären. Ich muß darauf verzichten, die Frage zu diskutieren, ob wenigstens einige von ihnen einer neben der Hauptüberlieferung anzunehmenden zusammenhängenden Nebenüberlieferung angehören.

1) Wüstenfeld, S. 981 f. = Weil II, S. 326 ff.; Wellhausen, *Vakidi*, S. 225; Horovitz, *Ibn Saad*, II, 1, S. 35 f. = XVIII f.

Wir haben im Vorstehenden eine lange Reihe Mohammed-Geschichten als Parallelen zu Episoden aus der Saul-David-Sage nachweisen können. In diesen Geschichten entspricht Mohammed, wie man ja alsbald sieht, in der Hauptsache dem David, doch gelegentlich auch dem Saul, so in einer Saul-Geschichte, die mit einer David-Geschichte verwandt ist (o. S. 7), so als Vater der zwei Töchter *Ruqaija* und *Zainab* (o. S. 10f.), so als der Besiegte in der *Uhud*-Schlacht (o. S. 12f.). Abgesehen von solchen Divergenzen, die sich ja übrigens z. T. oder gar insgesamt begreifen lassen, ist aber Mohammed, soweit nach den Samuelis-Büchern ausgestaltet, einheitlich ein David. Wir haben es also schon in dieser Beziehung mit parallelen Systemen zu tun.

Weiter auch darin, daß die Reihenfolge der Saul-David-Geschichten in der Mohammed-Sage im wesentlichen wiederkehrt, abgesehen von ganz wenigen, dabei zumeist schon jetzt ganz erklärlichen oder gar als sekundär nachweisbaren Ausnahmen: Eine vor einer Geschichte von David erzählte Geschichte von Saul mußte hinter die ähnliche von dem jüngeren David gestellt werden, nachdem sie beide den einen Mohammed als Träger bekommen hatten (o. S. 6f.). — *Uhud* = Gilboa folgt auf *Badr* = Gibeon, Gibeon indes auf Gilboa. Aber in der Parallele o. S. 14 scheint noch die alte Folge Gilboa-Gibeon durch. Und, wenn auf *Uhud* ein beabsichtigter, freilich nicht zustande gekommener Kampf bei *Badr* folgt[1], so mag auch darin ein einstiges *Badr*-Gibeon nach *Uhud*-Gilboa zu erkennen sein. Fragt man nach dem Grunde der Umordnung, so mag er in geschichtlichen, uns aber nicht mehr erreichbaren Tatsachen gesucht werden. Dabei mag die Ähnlichkeit der Namen Gilboa (*Gilboʿa*) und *Gibeon* (*Gibʿon*) bei der Platz-Vertauschung mitgewirkt haben, ebenso wie bei einer Personen-Vertauschung die Ähnlichkeit der Namen **Schamu'el, Scha'ul* und **Schalomo* (o. S. 52). Eine ganz einfache Erklärung wäre aber die folgende: In der mohammedanischen Überlieferung stellt sich der ganze große Zeit-Abschnitt zwischen Davids Flucht aus

1) Wüstenfeld, S. 666 = Weil II, S. 91.

Gibea bis zu seiner Seßhaftwerdung in Hebron als ein Zeitraum von ein paar Tagen dar, innerhalb dessen Mohammed, von keiner Schar, sondern nur von Abubekr begleitet, stracks von Mekka nach Medina flieht. Zwischen Mekka und Medina wurden also Episoden wie die *Uhud*-Gilboa-Schlacht, die eine Krieger-Schar unter dem Befehl Mohammeds voraussetzen, unmöglich. Wenn dann die Gibea-*Badr*-Schlacht an ihrer Stelle bald nach der Seßhaftwerdung in Hebron-Medina blieb, so mußte Gilboa-*Uhud* hinter Gibea-*Badr* eingeschoben werden. — Hiermit ist nun zugleich erklärt, warum Nabal- = *Musstaliq*-Episode und Lager- = Grabenkrieg-Episode ebenfalls hinter Gibeon-*Badr* einen neuen Platz erhalten mußten. Denn die Nabal- und die Lager-Episode liegen ja auch vor Hebron. — In 2 Samuelis erst die Eroberung von Jerusalem, dann die beiden Züge mit der Bundeslade dahin; im Leben Mohammeds Eroberung von Mekka || Jerusalem nach dem den beiden Zügen Entsprechenden (o. S. 17 f.). Diese Umstellung kann mit einem in der Mohammed-Sage veränderten Charakter der beiden feierlichen Züge Davids nach Jerusalem zusammenhängen: Kam Mohammed in den entsprechenden Zügen nur als Geduldeter nach Mekka, so konnte er es damals noch nicht erobert haben. Hier ist außerdem noch als möglicherweise mit zu berücksichtigendes Moment zu nennen, daß die Eroberung von Mekka vielleicht auch die Besiegung des Königs von Jerusalem durch Josua darstellt (o. S. 30).

Diese Abweichungen zwischen den Reihenfolgen der einander entsprechenden Geschehnisse in der israelitischen Geschichte und in der Mohammeds bedeuten übrigens um so weniger, als ja auch die mohammedanischen Schriftsteller in Bezug auf die chronologische Reihenfolge nicht immer übereinstimmen. Wir haben das oben in zwei Fällen hervorgehoben: S. 16 und S. 17. Und da verdient es nun kräftig betont zu werden, daß in beiden Fällen eine chronologische Reihenfolge mit der biblischen übereinstimmt, dabei in beiden Fällen die *Waqidi*s gegenüber der des *Ibn-Hischam*. Aber wie sich die Abweichungen von einander erklären, bleibt vorderhand dunkel. — Im großen und ganzen spiegelt also die

Mohammed-Sage die Reihenfolge der Saul-David-Sage wieder, selbstverständlich auch ein entscheidender Beweis für die Richtigkeit unserer Schlußfolgerungen aus den Parallelen zwischen beiden Lebensgeschichten.

Was wir von der Saul-David- und der Mohammed-Sage behaupten durften, gilt mutatis mutandis auch von der Moses-Josua- und der Mohammed-Sage: hier entscheidet ebenfalls die wesentlich gleiche Reihenfolge der Parallelen für deren genetischen Zusammenhang. Und, wie wir schon o. S. 42 hervorhoben, läßt sich Ähnliches von Parallelitäten zwischen Abraham und *Abdalmuttalib* sagen. Über Abweichungen von der chronologischen Reihenfolge der alttestamentlichen Geschichten innerhalb der vor-mohammedanischen Überlieferung s. o. S. 44 f. und S. 45 f.

Von besonderer Bedeutung für einen Beweis der Zusammengehörigkeit sind auch eigenartige Übereinstimmungen speziell der beiden Vitae von David und Mohammed in Zahlen und Namen: Ich darf kein besonderes Gewicht legen auf die je 3 Tage des Versteckseins in der Höhle und bei Gibea (o. S. 4). Wenn aber Mekka und Medina in der Hidschra-Geschichte Jerusalem und Hebron in der Geschichte Davids entsprechen, und nun Mohammed etwa $7^1/_4$ oder $7^1/_2$ Jahre nach seiner Übersiedelung nach Medina Mekka[1]), David aber 7 oder $7^1/_2$ Jahre nach seiner Übersiedelung nach Hebron Jerusalem erobert[2]) (o. S. 18), so dürfte dieser Parallelismus schon ganz allein für sich genau so gut als Zeugnis für eine Abhängigkeit der einen Überlieferung anerkannt werden müssen, wie es keinem Germanisten verwehrt ist, die alttestamentliche Überlieferung über die 7 Jahre Davids in Hebron und die 33 in Jerusalem in der isolierten Tatsache wiederzufinden, daß Ulfilas 7 Jahre nördlich der Donau und 33 Jahre im römischen Reiche tätig gewesen sein soll[3].) Vgl. 7 || 7 o. S. 28 und 40.

1) S. Aug. Müller, *Islam* I, S. 91, Anm. 1 und S. 152, Anm.

2) 2 Sam., 5, 5; 2,11 und 1 Kön. 2,11.

3) Nach einer fr. Mitteilung meines Kollegen Helm. S. zu der Parallele Sievers, *Beiträge* 21,247 ff.

Weiter ist schon die große Zahl der mit Namen genannten Frauen gerade Mohammeds neben der großen Zahl der mit Namen genannten Frauen gerade Davids ganz allein, schon an und für sich, etwas, was die beiden als merkwürdige zunächst rein äußerliche Parallelen erscheinen läßt. Nun aber ist die Zahl der „Mütter der Gläubigen" genannten Frauen Mohammeds, der Frauen, welche er nach seiner Auswanderung aus Mekka nach Medina besaß, ebenso 9[1]), wie die der Frauen oder genauer Bettgenossinnen, die David nach seiner entsprechenden Übersiedlung nach Hebron sein nannte[2]). Diese Gleichzahl geht dabei einher damit, daß auch die Frauen Davids, die mehr als bloße Nummern und Namenträgerinnen sind, in der Mohammed-Sage mit ihren Besonderheiten wiederkehren: (die erste Gattin Mosis, geheiratet vor der Horeb-Offenbarung als die erste Gattin Mohammeds, geheiratet vor der entsprechenden *Hira*-Offenbarung (o. S. 25); die schwarze Kuschitin, die zweite Gattin Mosis, als die zweite Gattin Mohammeds mit dem Namen *Sauda* (von einem Wortstamme für „schwarz sein"), als eine Frau, die in Abessinien war (o. S. 26);) Michal, die jüngste von zwei Schwestern, als *Aïscha*, die jüngste von zwei Schwestern (o. S. 3 f.); Abigail gerade als *Dschuwairija* (s. o. S. 16); Bathseba gerade als *Umm-Salama* (s. o. S. 18 f.); und die jugendliche Sunamitin als eine jugendliche Gattin, nämlich *Aïscha* (s. o. S. 20). Ja, der Bathseba, der Mutter Salomos, hebr. *em-Schelomo*, entspricht dabei noch gar in der Mohammed-Geschichte eine Frau mit ganz ähnlichem Namen: *Umm-Salama*, d. i. „Mutter des *Salama*"; und ein arabischer Wortstamm mit den Konsonanten *s-l-m* entspricht sonst einem hebräischen mit den Konsonanten *sch-l-m*. Daß eine Besonderheit, die sich an zwei Frauen Davids knüpft, daß sie nämlich geraubt und zurückgeholt werden, und eine weitere, daß eine Gattin Davids ihm genommen und später zurückgegeben wird, nicht in der Mohammed-Sage erscheint, konnten wir o. S. 53 verständlich machen. Schließlich ist auch

1) WÜSTENFELD, S. 1001 ff. = WEIL II, S. 341 ff.

2) 1 Sam. 18,27; 2 Sam. 3,2 ff. und 14 ff.; 11,27; 1 Kön. 1,1 ff.

noch erwähnenswert, daß gerade die zwei ersten, in Mekka geheirateten Gattinnen Mohammeds Moses-Gattinnen sind, die später, in Medina geheirateten aber, soweit alttestamentlichen Frauen entsprechend, alle David-Gattinnen. Zu Maria, der Koptin, o. S. 22.

Die Namens-Ähnlichkeit zwischen *em-Schelomo* und *Umm-Salama* (o. S. 58) steht aber nicht vereinzelt da: Dem Aufrührer namens Absalom, = „Vater von *schalom*", steht in der Mohammed-Geschichte der Aufrührer *Maslama* gegenüber (o. S. 20), sodaß auch hier ein arabisches Wort vom Wortstamme *s - l - m* einem hebräischen vom Wortstamme *sch - l - m* entspricht. Weiter ist zu erwähnen, daß der Ammoniter-Hauptstadt *Rabba* oder *Rabbat-bene-Ammon* mit dem Götzen *Malkom* oder *Milkom,* d. i. „König", die Stadt *Taïf* mit dem Götzen *Allat* („Göttin") oder *Rabbat* („Herrin") und dem Anführer *Malik* gegenübersteht (o. S. 18 f.). Und dem Ssufiten Samuel entspricht der *Ssufa Al-ghauth* (o. S. 45 f.).

Aus allem folgt: Falls man nicht etwa sonst allgemein anerkannte und selbstverständliche Grundsätze vergleichender Sagenkunde durch einen unerhörten Machtspruch für Mohammed und die biblischen Sagen ausschalten darf, weil ihre Anwendung zu bedrohlichen Konsequenzen führt, ist ein weitgehender Zusammenhang zwischen der israelitischen und der mohammedanischen Sage eine glatte Selbstverständlichkeit. Schon außerordentlich viel weniger als das von uns Gebrachte würde das beweisen. Somit ist es klar: Aus all den oben aufgedeckten Entsprechungen, aus ihrer Masse und ihrer Systematik, aus der Einheitlichkeit der beiden Ganzen, zu denen die Parallelreihen gehören, aus der vollkommenen Unmöglichkeit, mit irgend welchen anderen Literatur-Produkten der Welt auch nur im aller-bescheidensten Maße eine Parallelen-Reihe zur mohammedanischen Überlieferung wie die von mir festgestellte fertigzubringen, ergibt sich die zwingende Notwendigkeit einer genetischen Verwandtschaft zwischen der israelitischen und der mohammedanischen Sage.

Nun habe ich in Band I und dem Ergänzungs-Heft dazu die in den mohammedanischen Sagen vertretenen israelitischen Überlieferungen von Noah bis Rehabeam so gut wie insgesamt aus babylonischen Sagen, dabei in erster Linie der *Gilgamesch*-Sage, sowie aus assyrisch-babylonischer Geschichte abgeleitet. Israelitischen Sagen aus babylonischen Vorlagen entstammen aber wieder zahllose Sagen und Märchen, in Indien, Ägypten, Griechenland, Rom, Germanien, usw. Aber nicht unseren biblischen, sondern älteren vor-biblischen Sagen, z. T. Zwischenstufen zwischen unseren biblischen und den babylonischen Sagen; was sich daran zeigt, daß sich in zahlreichen Fällen in jenen Erzählungen ältere, ursprünglichere Züge erhalten haben, welche die israelitischen Sagen nicht mehr zeigen (s. auch überall u. S. 68 ff.). Ganz anders die israelitisch-moslemischen Überlieferungen. Nirgends zeigt sich in ihnen auch nur eine Spur von etwaigen älteren Formen der israelitischen Sagen, die zwischen unseren biblischen Formen und den babylonischen Ursagen als die eigentlichen Vorlagen der mohammedanischen Sagen stehen könnten. Vielmehr spricht auch nicht eine einzige Einzelheit dafür, daß nicht gerade unsere biblischen Sagen diese Vorlagen gewesen wären. Ja, wir können dies noch genauer präzisieren: Oben S. 11 und 15 brachten wir die Geschichte von der Ermordung Esbaals nach unserem hebräischen Text und ihre zwei Parallelen in der Mohammed-Sage. Diese beiden Geschichten zeigen ihre Verwandtschaft mit jener auch darin, daß der Vorwand in den Mohammed-Geschichten, unter dem die Mörder in das Haus hineinkommen, mit der Absicht in der David-Sage übereinstimmt, mit der die Mörder in den Palast eindringen. Die Septuaginta, die griechische Übersetzung des alten Testamentes, bietet aber etwas ganz Anderes, nebenbei Besseres: Nach dieser Version hatte die Türhüterin Weizen gereinigt und war dabei eingeschlafen (!), und so konnten die Mörder sich unbemerkt in den Palast einschleichen. Folglich geht — was übrigens ja auch zu erwarten war — die Mohammed-Geschichte, soweit von der David-Sage abhängig, bestimmt in einer Einzelheit, und darum gewiß auch

überhaupt, auf unser hebräisches altes Testament zurück, eine Präzisierung, die, da sie für meine Kombinationen eine starke Bindung bedeutet, jedem klar Denkenden zeigen müßte, wie fest verankert diese Kombinationen sind.

Eine Frage für sich bildet es, ob außer dem hebräischen Texte des alten Testaments auch noch, bezw. schon rabbinische Überlieferungen bei der Schöpfung der israelitisch-moslemischen Überlieferung tätig gewesen sind. Ich habe dies im *Islam* XII, S. 96 bestritten. Nun macht aber HOROVITZ im *Islam* XII, S. 184 auf etwas aufmerksam, was ich vorübergehend übersehen hatte, daß sich nämlich das mit der Geschichte von *Ibn-Unais* verknüpfte Spinngewebe-Motiv (o. S. 54) bereits im Targum zu Psalm 57,3 als eine Ausschmückung von Davids Höhlen-Episode bemerkbar macht und schließlich sogar in die arabische David-Sage Aufnahme gefunden hat. Und dieses Spinngewebe-Motiv findet sich ja auch in Mohammeds-Höhlen-Episode, als eine Variante zu einem verwandten Wildtauben-Motiv (o. S. 2f.). Aber eben dieses Spinngewebe-Motiv findet sich in keiner der beiden Höhlen-Geschichten schon bei *Ibn-Hischam*, sondern erst bei *Waqidi* bezw. *Ibn-Sa'd*, und kann daher sehr wohl eine spätere Bereicherung der moslemischen Überlieferung sein, ohne bereits der Vorlage für die mohammedanischen Höhlen-Episoden angehört zu haben. Aber natürlich kann es auch bereits in einer ersten Vorlage vorhanden gewesen sein, allein dann nicht notwendigerweise erst als eine rabbinische Zutat, sondern sehr wohl als alte volkstümliche Überlieferung. Vielleicht ist auch, aber mit der gleichen Modifikation wie der eben angedeuteten, in HOROVITZ' Sinne zu verwerten, daß nach dem Midrasch Tanchuma, Ausg. Wilna, 1885, S. 118, Abraham als erster ein *seba*-Diadem, d. h. ein Greisenalter-Diadem oder ein Diadem von Greisenhaar gehabt hat[1]). Denn das könnte der arabischen Überlieferung von den zu zwei Dritteln weißen Haaren

1) Mir auf Anfrage mitgeteilt von Herrn Pfarrer Dr. Frankenberg und Landesrabbiner Dr. Cohn in Marburg. Letzterer vergleicht zu der Stelle Talmud bab., Baba mez. 87a.

Abrahams zugrunde liegen und weiter der von *Abdalmuttalib-Schaiba*s grauem Haar von Geburt an (bei *Ibn Sa'd!* s. o. S. 40). Doch weiß ich nicht, ob nicht das schöne *seba*, das Abraham nach dem alten Testament erreichte, direkt jene zwei Überlieferungen zeitigen konnte (vgl. o. ebendort). Schließlich mag in unser Kapitel auch noch hineingehören, daß die Schlacht bei Gibeon nach dem hebräischen Text bei einem Teich, nach der Septuaginta an einer Quelle beginnt, für Quelle oder Teich aber die mohammedanische Sage Quelle und Teich als Gegenstück hat (o. S. 9).

Wie sich die Umwandlung der israelitischen Überlieferung in arabische im einzelnen vollzog, erkennt man im allgemeinen alsbald aus den Tabellen. Allerlei ist ja darüber bereits implicite gesagt worden (o. S. 51 ff. und S. 55 ff.). Genauere und umfassende Untersuchungen müssen wir uns hier leider ersparen. Ein paar Einzelheiten verdienen noch besondere Hervorhebung. Einmal der vermutliche Ersatz des Priesters (Oberpriesters) Jethro durch einen Mönch mit Namen Nestor (o. S. 25): Jethro zeigt sich als ein Freund Mosis und wird ein Verehrer seines Gottes; Nestor aber weissagt die zukünftige Bedeutung Mohammeds, und Nestor ist auch der Name für den Begründer des in Syrien usw. einflußreichen Nestorianismus. Ob deshalb dieser Name im Leben Mohammeds besagt, daß die alt-moslemische Überlieferung eine Anerkennung des Islam durch die nestorianische Kirche annahm?

Weit wichtiger ist der Ersatz des israelitischen Messias durch Mohammed. Darüber s. u. S. 66 f.

Der Arabisierung und Nostrifizierung der israelitischen Personen läuft parallel die des Lokals: das einheimische israelitische Lokal ist fast restlos durch arabisches ersetzt worden. Dabei ist, wie wir schon oben S. 1 ff. feststellten, u. A. für Hebron als den Wohnsitz Davids Medina eingetreten, für die heilige Tempelstadt Jerusalem aber die heilige Tempelstadt Mekka. Interessant ist es, daß für das ausländische Babylonien in einer Reihe von Fällen das südarabische Land Jemen eingetreten ist (o. S. 39 ff.; 42; 48 ff.), deshalb auch, weil dem Anscheine nach Ähnliches in der

Sul-Schumul-Sage zu beobachten ist. S. dazu u. unter „*Sul-Schumul*".

Von Umbildungen der Ereignisse fällt vor allem auf, daß Mohammed, eigentlich ein David, die *Uhud*-Schlacht, ein Gegenstück zur Gilboa-Schlacht, verliert (o. S. 12f.), er, dessen israelitisches Gegenstück gar nicht an der Gilboa-Schlacht teilnimmt. Aber wie das gekommen ist, erkennt man: Der Israelit David, gegen den die Amalekiter zunächst erfolgreich sind, ist mit dem Israeliten Saul, der gleichzeitig oder ungefähr gleichzeitig besiegt und von einem Amalekiter getötet wird, identifiziert worden. Eine Folge war dann, daß der David, der mit seinen Leuten nicht an der Gilboa-Schlacht teilnehmen durfte, durch einen — ungenannten — anderen Führer als Mohammed mit seinen Leuten ersetzt wurde (o. S. 12). Vgl. u. unter „*Mahabharata*". Im übrigen wird man, wie sonst, so auch hier mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß, wo die alttestamentliche und die ihr parallele mohammedanische Überlieferung auseinandergehn, dies durch wirklich Geschichtliches auf mohammedanischem Bodem verursacht ist.

Die israelitisch-arabischen Sagen scheinen vor ihrer schriftlichen Festlegung schon eine längere Geschichte unter Leuten durchgemacht zu haben, die sich nicht mehr an den biblischen Vorlagen orientierten und kontrollierten. Nur so sind die mancherlei starken Entwicklungen zu erklären, die Schrumpfungen, die Zusammenarbeitungen verschiedener Episoden, die Kontaminationen, die doch mancherlei chronologischen Verschiebungen, die Personen-Spaltungen und -Zusammenlegungen. Hier ein hübsches Beispiel für das Letztere, ein Beispiel zugleich dafür, wie sich zwei Parallelisierungen gegenseitig als berechtigt bestätigen — Gilboa- und *Uhud*-Schlacht, Schlacht gegen Absalom und die gegen *Musailima* —: Der Ausländer, welcher in der Gilboa-Schlacht Saul tötet, ein Amalekiter, wird durch den Abessinier *Wahschi* vertreten, der *Hamsa* tötet (o. S. 13). Derselbe *Wahschi* verwundet aber oder tötet auch vielleicht *Musailima*, der dem Absalom entspricht (o. S. 20). Warum? Weil der Amalekiter, der

Saul getötet hat, dies dem David meldet—und dementsprechend *Wahschi*, der *Hamsa* getötet hat, Mohammed darüber erzählt (o. S. 13) —, und weil auch die Tötung Absaloms dem David durch einen Ausländer gemeldet wird (2 Sam. 18,31 ff.) und zwar durch — einen Aethiopier oder Mohren.

Aus unseren Parallelreihen ergibt sich unmittelbar eine gründliche Erschütterung der mohammedanischen Überlieferung, über Mohammed selbst vor allem, ebenso über seine Vorgeschichte. Es hieße sich blind und tot stellen, wollte man behaupten, daß auch gar nichts geschehen sei. Die bisher als unbestreitbare Tatsachen betrachteten und wichtigsten Ereignisse aus Mohammeds Geschichte, die Hidschra, die *Badr*-Schlacht, die *Uhud*-Schlacht, die Huldigung von *Hudaibija*, die Eroberung von Mekka, die Unterwerfung von *Taïf* u. s. w. erscheinen zum mindesten so stark durch sagenhafte Umkleidung verhüllt, daß man bei jedem einzelnen dieser Ereignisse immer von neuem die bange Frage tun muß: Was steckt dahinter an geschichtlicher Wirklichkeit, was ist Wahrheit? Ich rede nicht von der Geschichtlichkeit Mohammeds selbst und habe natürlich allen Grund, an ihr festzuhalten[1]). Aber, wenn die ganze Vita Mohammeds und die Geschichte seiner Vorfahren, wenn gar noch die seines Nachfolgers Abubekr

1) Freilich würde ich für die Frage nach der Geschichtlichkeit oder Nicht-Geschichtlichkeit Mohammeds eine Urkunde wie die von NÖLDEKE in der *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.* XXIX, S. 77 f. zuerst veröffentlichte in ihrem jetzigen Zustande für irrelevant halten. Denn, ob auch aus einer Zeit kurz nach dem uns überlieferten Todes-Datum Mohammeds, so könnte der von NÖLDEKE in der Urkunde festgestellte Name Mohammeds für sich allein doch höchstens dafür zeugen, daß man schon damals die Anhänger des Islam nach einem Mohammed benannte, aber nicht dafür, daß dieser auch wirklich gelebt hat und dabei gerade kurz vor Abfassung der syrischen Urkunde. Selbstverständlich ist es dabei, daß diese für das Wie des Lebens Mohammeds gar nichts besagt. Daß der Vertrag Mohammeds mit den Nestorianern, ob auch der eine oder andere seine Hand für dessen Authentizität ins Feuer legen sollte, aus einer Diskussion über Mohammeds Geschichtlichkeit ausscheiden muß, braucht doch wohl nicht erst gesagt zu werden. Über die nach allgemeiner Annahme mit Mohammed gleichzeitigen arabischen Gedichte auf ihn erlaube ich mir kein Urteil, und deshalb auch nicht darüber, wieweit sie von Mohammed zeugen können.

dem Faden israelitischer Überlieferung folgt, und dabei die wichtigsten Wendepunkte in Mohammeds Leben ein Gegenbild in der israelitischen Geschichts-Erzählung haben, so ist das eine klar: So, wie die Mohammedaner erzählen, so, mit dieser Entwicklung, kann sich das Leben Mohammeds nimmermehr abgespielt haben. Mag sein, daß Theophanes[1]) mit seiner kurzen Biographie ein unverfälschtes Leben Mohammeds gibt. Indes — wenn unsere Parallelen o. S. 25 ff. berechtigt sind oder wenigstens sein können, dann bleibt auch er kein Kronzeuge mehr, sondern sein Zeugnis wird ebenso wertlos wie das der moslemischen Biographen, weil es schließlich auch nur aus dem Munde der arabischen Fama stammt. Ob wir jemals imstande sein werden, aus dem Sagen-durchsetzten Aufriß des Lebens Mohammeds das wahrhaft Geschichtliche herauszuarbeiten?

Wenn durch unseren Nachweis die Geschichtlichkeit zahlloser auch belangreichster Einzelheiten im Leben Mohammeds erschüttert wird, so zieht das etwas Weiteres nach sich, das besonders bedrohlich erscheint. Wir haben im Ergänzungs-Heft S. 29 ff. festgestellt, daß in den echtesten Paulus-Briefen als geschichtlich und von dem Verfasser selbst erlebt Begebenheiten erwähnt werden, die fraglos ungeschichtlich sind, und haben darum den Schluß ziehen müssen, daß zunächst einmal diese Briefe unecht sind, d. h. nicht von dem stammen, als dessen Erzeugnisse sie sich ausgeben. Nun finden sich aber im Koran Anspielungen auf Dinge im „Leben Mohammeds“, die nach unseren Ausführungen Mohammed niemals und niemand überhaupt je erlebt hat[2]). Folglich sind zum mindesten diese Anspielungen und vermutlich oder doch möglicherweise auch die zugehörigen Suren nicht von Mohammed, es sei denn, was aber undenkbar scheint, daß Mohammed sich bereits selbst bewußt und wahrheitswidrig mit israelitischen Geschichten geschmückt hätte. Darüber zu reden würde uns hier aber zu weit führen.

1) Chronographia, rec. DE BOOR, I, S. 333 f.

2) So in Sure 9,40: Anspielung auf Mohammed mit Abubekr auf der Flucht nach Medina in der Höhle, wozu oben S. 3 f..

Ob nun das „Leben Mohammeds“ israelitische Geschichte bezw. Sage ist, in die Geschichtliches von Mohammed hineingemengt ist, oder ob es etwa eigentlich nur israelitische Sage ist, ob arabische Geschichte, die aufs stärkste mit israelitischen Sagen durchsetzt ist, das ist verhältnismässig belanglos, wenn gefragt werden muß: Wie in aller Welt erklärt sich dieser Massen-Import? Möglich, daß es dafür ebensowenig einer besonderen Erklärung bedarf, wie für die Übernahme eines großen Teils des israelitischen Sagen-Systems durch die Inder, die Griechen, die Römer, und schließlich die Germanen (wozu unten). Indes liegen die Dinge in unserem Falle doch wohl etwas anders. In Griechenland und Rom, in Germanien und Indien weisen die aus Israel entlehnten Sagen nicht auf uns bekannte schriftliche Quellen, demnach vermutlich auf mündliche Überlieferungen zurück; in Arabien indes auf unser altes und neues Testament, auf unser altes Testament, das heilige Buch der Juden, und unser neues Testament, das heilige Buch der Christen, der Juden und der Christen, deren Religionen nach wohlbegründeter, allgemeiner Annahme zu den Quellen des Islam gehören! Man wird deshalb a priori vermuten müssen, daß Entlehnungen aus der israelitischen und der christlichen Sage mit den Anleihen bei der jüdischen und christlichen Religion Hand in Hand gegangen sind. Es begreift sich deshalb alsbald, daß der Prophet und Verkünder des Islam die Moses-Sage vom Propheten und Verkünder des Judentums an sich gerissen hat. Aber warum ist der Prophet Mohammed vor allem ein König David? Doch auch darauf gibt es eine Antwort: David ist der Begründer des jüdischen Königshauses, die Verkörperung des jüdischen Königtums, und der Islam war doch einmal und soll von Anfang an in Medina eine politische Macht gewesen sein. Aber vielleicht ist damit noch nicht alles gesagt. Theophanes[1]) erzählt, daß die Juden in Mohammed ihren Messias gesehen hätten; Jesus hat als dieser Messias gegolten; die Kindheitsgeschichten von

1) Chronographia, rec. DE BOOR, I, S. 333.

ihm sind zu denen Mohammeds geworden (o. S. 31 ff.), und der erwartete Messias in Weissagungen des Buches Daniel ist in Arabien zu einem erwarteten Mohammed geworden (o. S. 47 und S. 48); aus Davids Geschlecht aber sollte der Messias hervorgehen. Das heißt doch wohl: Indem Mohammed ein König David ist, zeigt er sich als ein erwarteter Messias, er, Mohammed-*Ahmad*, ein „Gepriesener", ein *eulogumenos;* und, weil er ein Messias war, darum wären nebenbei die Daniel-Weissagungen in die Mohammed-Legende aufgenommen worden. Die Idee des Messias kennen wir aber bis jetzt nur als eine jüdische. Folglich — dürfen wir diesen Schritt wagen? — wäre Mohammed ein — jüdischer Messias auf arabischem Boden, wäre der Islam nicht: judaïsiertes Arabertum, sondern: arabisiertes Judentum, eine Religion, weiterentwickelt auf arabischem Boden aus der israelitischen Religion? Und — im Süden von Palästina wohnten auch die Midianiter, bis nicht weit von Jathrippa, d. i. Medina, hin[1]). In deren Gebiet aber soll Moses seine erste Gottesoffenbarung erlebt haben, soll ihm das Gesetz offenbart sein[2]); und der Oberpriester von Midian soll Jahves Überlegenheit über alle anderen Götter anerkannt haben[3]). Andererseits aber stehen in einem engen Verhältnis zu den Midianitern, vielleicht als ein Teil von ihnen, die Keniter[4]), und zu den Kenitern werden die Rechabiter gerechnet[5]), eine religiöse Sekte, der der Wein verboten war[6]), ebenso wie er den Mohammedanern verboten ist. Leitet sich also der Islam genauer von einer Sekte wie derjenigen der Rechabiter her?? Vgl. unten unter „Buddha" zum möglicherweise anzunehmenden ursprünglichen Verhältnis zwischen Christentum und Buddhismus.

1) *Realencyklopädie f. prot. Theol.* u. *Kirche* [1], XIII. S. 57 ff.
2) 2 Mos. 3,1 ff.; 2 Mos. 19,1 ff. und 33,6; 5 Mos. 1,6 u. s. w.
3) 2 Mos. 18,11.
4) 2 Mos. 3,1; 4 Mos. 10,29; Richter 1,16.
5) 1 Chron. 2,55.
6) Jer. 35,6 ff.

2.

Absenker neben- oder vor-biblischer süd israelitischer „*Gilgamesch*-Sagen“.

A.

Das ägyptische „Brüder-Märchen“[1]) und eine Jakob-Sage.

„*Bata*“ lebt im Hause seines älteren Bruders *Anup* (Anubis). Eines Tages sucht ihn die Frau seines Bruders zu verführen, aber er widersteht ihr und macht ihr Vorhaltungen. Als nun der Gatte am Abend vom Felde heimkehrt, bezichtigt sie den jüngeren Bruder des Ehebruchsversuches mit ihr. Nun will der ältere Bruder ihn, wenn er heimkehrt, töten, aber er wird von Kühen gewarnt und entflieht, verfolgt von seinem älteren Bruder. Da fleht er zu *Re-Harachti*, und es entsteht zwischen seinem Bruder und ihm selbst ein großes Wasser voller Krokodile, so daß jener ihn nicht erreichen kann. Am nächsten Morgen reden die beiden über das Wasser weg miteinander, und der jüngere Bruder erzählt dem anderen, was in Wirklichkeit zwischen ihm und der Frau vor sich gegangen ist. Dann schneidet *Bata* sich das Glied ab, wirft es ins Wasser, und ein Wels verschluckt es, und *Bata* sagt dem Bruder — zum zweiten Male —, daß er ins Tal der Zeder gehen und sein Herz oben auf die Blume der Zeder legen werde. Wenn es einmal geschehe, daß die Zeder umgehauen werde, und das Herz zu Boden

1) Auf einem Papyrus aus der Zeit um 1220 vor Chr. Übersetzt bei ERMAN, *Literatur der Aegypter,* S. 197 ff., und ROEDER, *Altägyptische Erzählungen und Märchen,* S. 89 ff. Dazu s. *Zeitschr. f. Äg. Spr. u. Alt.* 1912, S. 118 f.

falle, solle der Bruder es suchen, bis er es finde, und es in einen Krug mit kaltem Wasser legen, dann werde er wieder aufleben. Und daran werde jener erkennen, daß ihm etwas zugestoßen sei, daß eine Schale mit Bier, die man ihm reiche, gären werde. Der ältere Bruder geht dann nach Hause und tötet seine Frau; der jüngere, *Bata*, begibt sich ins Tal der Zeder, [tut mit seinem Herzen, was er angekündigt hat,] jagt das Wild der Wüste und baut sich ein Schloß.

„Damit er nicht so allein wohne“, schafft ihm auf Befehl *Re-Harachti*s der Gott *Chnum* ein wunderschönes Weib, schöner als irgend ein Weib im ganzen Lande, „in dem jeder Gott ist“. Die sieben Hathoren aber kommen und sagen mit einem Munde: „Die wird eines gewaltsamen Todes sterben“. Sie wohnt bei ihm und er bringt ihr das von ihm gejagte Wild; und er warnt sie davor, hinauszugehen, damit das Meer sie nicht forthole, und verrät ihr, daß sein Herz auf der Blume der Zeder liege. Eines Tages aber, als *Bata* nicht daheim ist, ergeht sich das Mädchen trotz der Warnung vor dem Wasser draußen durch *Bata* und trotz seines Verbots, das Haus zu verlassen, unter der Zeder; das Meer kommt heran, sie flüchtet ins Haus, aber das Meer ruft der Zeder zu, sie festzuhalten (?), und der Zeder gelingt es noch gerade, eine Flechte von ihrem Haare loszureißen. Diese entführt das Meer dorthin, wo die Wäscher des Pharao waschen. Nun riechen die Kleider des Pharao nach Salbe, man forscht nach und findet die Flechte, an der die duftende Salbe ist. Der Pharao fragt die Schreiber und Gelehrten und schickt eine Schar von Leuten zum Zeder-Tal, welche das Mädchen holen sollen, von dem die Flechte stammt; aber *Bata* tötet sie bis auf einen, der dem Pharao die böse Nachricht bringt. Einer zweiten Schar gelingt es aber, mit Hilfe einer mitgeschickten (klugen) Frau, das Weib nach Ägypten zu holen, und der Pharao macht sie zu einer „Herrlichen“, d. h. „Dame“, „großen Prinzessin“. Diese verlangt nun, daß man Soldaten ausschickt, um die Zeder umzuhauen und die Blume mit dem Herzen *Bata*s abzuschneiden. Das wird getan, und im Augenblick ist *Bata* tot.

Als dies geschehen, ereignet es sich, daß dem *Anup*, *Bata*s älterem Bruder, in einer Schale Bier gereicht wird, und siehe da, es ist gegoren; und eine Schale Wein, und der ist verdorben. Und nun weiß er, was mit seinem Bruder geschehen ist, und er macht sich auf ins Zeder-Tal, findet seinen Bruder tot und sucht unter der Zeder nach dessen Herz, aber drei Jahre lang vergeblich. Endlich, als das vierte Jahr begonnen hat, findet er eine Frucht, das Herz *Bata*s, und wirft sie, wie *Bata* ihm früher geraten hat, in kaltes Wasser und flößt dieses dann dem Bruder ein, und der wird nun wieder lebendig.

Jetzt verwandelt sich *Bata* in einen heiligen Apis-Stier, der Bruder bringt ihn nach Ägypten, das Land jubelt, und der Bruder wird reichlich belohnt. Der Stier aber offenbart sich der Prinzessin, seiner früheren Gattin, als das, was er ist, und nun läßt ihn der Pharao auf ihren Wunsch töten; sie hat ihm aber gesagt, daß sie seine Leber essen wolle. Zwei Tropfen Blut fallen beim Schlachten neben das große Tor des Pharao, und daraus wachsen zwei große Persea-Bäume auf, und der eine offenbart sich wieder der Prinzessin als ihr einstiger Gatte; und nun muß der Pharao auf den Wunsch der Prinzessin die zwei Bäume fällen und schöne Möbel daraus machen lassen. Ein Splitter davon fliegt aber in den Mund der Prinzessin, sie schluckt ihn herunter und wird alsbald schwanger und gebiert dann einen Sohn, der danach zum Kronprinzen für das ganze Land ernannt wird. Später, als der König stirbt, wird er, der Kronprinz und einstige *Bata*, König, läßt offenbar die Prinzessin, seine einstige Gattin, töten und macht seinen Bruder *Anup* zum Kronprinzen; und nach 30 jähriger Regierung von *Bata* wird dieser König von Ägypten.

Dieses ägyptische Märchen steht in der Märchen-Forschung schon lange im Vordergrunde des Interesses, vor allem wegen 1. der „Potiphar-Geschichte“, mit der es beginnt, und 2. der Episode mit dem Todeszeichen. Es scheint allgemeine Annahme zu sein, daß die Potiphar-Geschichte in unserem Märchen genetisch mit der im ersten Buch Mosis

zusammengehört, und dabei ebenso allgemein als selbstverständlich angesehen zu werden, daß die alttestamentliche Erzählung aus dem ägyptischen Brüder-Märchen stammt[1]). Für unsere Zwecke ist der erstgenannte Consensus wegen dieser zwei einander in alltäglichen Zügen ähnlichen Geschichten wichtig und wertvoll. Denn er müßte uns, d. h. bei gleichem Recht für alle, die Türen sperrangelweit für die nachfolgenden Erörterungen öffnen. Was aber die behauptete Herkunft der Potiphar-Geschichte aus dem ägyptischen Märchen anlangt, so gerät sie anscheinend in Konflikt mit meinem Nachweis in Band I, S. 255 ff., daß die Potiphar-Geschichte sich nämlich aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode im *Gilgamesch*-Epos entwickelt hat. Daß aber diese beiden Geschichten einander entsprechen, war bereits über jeden Zweifel erhaben und wird zudem im Laufe der neuen Untersuchungen in diesem Bande immer wieder von neuem völlig erhärtet werden[2]). Somit könnte, scheint's, das ägyptische Märchen nur vielmehr aus der alttestamentlichen Erzählung stammen.

Hinter der ägyptischen Potiphar-Geschichte wird allerlei erzählt, was wir zunächst unberücksichtigt lassen. Dann kommt die Erzählung von der Entführung der Gattin *Bata*s usw. Und die erinnert uns abermals an eine alttestamentliche Erzählung, diesmal indes an eine David-Geschichte: Während Urias im Kriege abwesend ist, sieht David seine Gattin beim Baden, oder, wie sie sich wäscht, läßt sie in seinen Palast holen, läßt dann ihren Gatten ums Leben bringen, macht die Frau zu seiner Gattin und ihr — und sein — Sohn, Salomo, wird später König von Israel[3]). Diese Verwandtschaft zwischen Urias-Geschichte und Brüder-Märchen wird noch etwas deutlicher durch offenbare Verwandte des ägyptischen Brüder-Märchens, Märchen, die noch das Wasch- oder Bade-Motiv der Urias-Geschichte erhalten haben. Dazu S. 162 des Ergänzungs-Heftes.

---

1) So denkt auch der Nicht-Theologe WOLF ALY, *Volksmärchen . . bei Herodot . .* , S. 8.

2) Vgl. schon Ergänzungs-Heft, S. 107 und 113 f.

3) 2 Sam. 11.

Die Urias-Geschichte haben wir nun aber in Band I, nämlich S. 492 ff. usw., ebenfalls, d. h. ebenso wie die Potiphar-Geschichte, als einen Absenker der *Gilgamesch*-Sage, ja, als einen gerade wieder auch der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode erwiesen! Somit finden sich in dem ägyptischen Brüder-Märchen schon zwei große Stücke, die sich stark mit alttestamentlichen Sagen berühren, mit diesen näher verwandt scheinen und deshalb gerade auf eine bestimmte Episode des *Gilgamesch*-Epos zurückzuführen wären.

Allein ganz disparat, ganz jenseits scheinbar jeder Möglichkeit einer Kombination mit der Urias-Geschichte liegt das, was sich zwischen der Tötung *Bata*s und dem Tode der Frau abspielt, die seltsamen Verwandlungen — denn das sollen sie schließlich doch zusammen sein — des *Bata* in einen Apis-Stier, in Persea-Bäume, in sich selbst zurück. Und obwohl unser altes Testament vielleicht noch letzte Spuren davon aufweist, nie ein Mensch hätte diese entdecken können, wenn nicht die Welt voller Märchen wäre, die einerseits mit dem ägyptischen Brüder-Märchen, andererseits mit der Urias-Geschichte verwandt sind. Ich lasse alle übrigen beiseite, deren Besprechung ich mir für Band III vorbehalte, und verwerte hier nur eines dieser Märchen. Ehe ich das aber tue, muß ich noch einmal daran erinnern, daß ich in Band I, 492 ff. festgestellt habe, daß die Urias-Geschichte ein Reflex der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des *Gilgamesch*-Epos innerhalb einer David-*Gilgamesch*-Sage ist. Mit der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode aber meine ich ja die Szene, in welcher *Ischtar* dem *Gilgamesch* ihre Liebe anbietet, dieser sie jedoch zurückstößt und ihr nun alle die früher von ihr Geliebten und danach durch sie unglücklich Gemachten oder Erniedrigten, und zwar zum Teil in Tiere Verwandelten, aufzählt. Und ferner muß ich vorausschicken, daß es bisher als durchaus erlaubt galt, ein einzelnes Stück aus dieser Strafrede mit einer griechischen Sage als möglicherweise oder gar bestimmt verwandt zusammenzustellen: Einen der von ihr Geliebten, einen Hirten, verwandelt *Ischtar* in einen Wolf, und nun verjagen ihn seine eigenen Hirten-Knaben und seine

Hunde beißen ihn in seinen Hintersten. Actaeon andererseits, ein Jäger, wird von Artemis in einen Hirsch verwandelt, und der wird dann von seinen eigenen Hunden aufgefressen[1]). In Nr. 37 der *Irischen Volksmärchen* von KÄTE MÜLLER-LISOWSKI heißt es nun aber, daß einer dem Helden des Märchens in Gegenwart seines, des Erzählers, verräterischen Weibes, erzählt, daß dieses Weib, mit dem er verheiratet war, einen Schweinehirten liebte und ihn, den Gatten, in einen Stier verwandelte, dann in einen weißen Kranich, dann in einen Wolf, der mit den Hunden des Vaters seiner Gattin gehetzt ward! Schließlich aber wird der Wolf entzaubert und wieder ein Mensch. Ist Actaeon, der von Artemis in einen Hirsch verwandelte Jäger, ursprünglich der von *Ischtar* geliebte und in einen Wolf verwandelte Hirte, Actaeon, der gar keine Liebes-Beziehungen zur Artemis hatte, so ist es natürlich der von dem verräterischen Weibe in einen Wolf verwandelte Gatte erst recht! Dann sind aber auch die anderen Tiere, in die das Weib ihn verwandelt hat, frühere Geliebte der *Ischtar,* gerade so, wie die Wölfe und Löwen, in welche die Circe Menschen verwandelt hat[2]). Schweinehirte, Stier, Kranich und Wolf in dem irischen Märchen dürften somit dem zuerst genannten Geliebten, dem Hirten Tammuz(s), dem bunten Vogel, dem Löwen, dem Pferde, und dem Wolfe im babylonischen Epos entsprechen. Selbstfolge ist es dann, daß die Rede des betrogenen Gatten in dem irischen Märchen, in welcher er der Gattin ihre Treulosigkeiten und Gemeinheiten vorhält, die Straf- und Tadelrede *Gilgameschs* an *Ischtar* ist, daß wir also heute in Irland den, soweit ich sehe, verhältnismäßig besterhaltenen Abklatsch von dieser Rede haben[3])! — Der Rede geht im irischen Märchen voraus,

---

1) Apollodorus, Bibliotheca III, 4,4,3. 2) U. unter „Odyssee".

3) Vgl. auch *Kaukasische Märchen* von DIRR, Nr. 13, in der wir hintereinander haben: die Gewinnung eines Mädchens durch einen Ringkampf mit ihr selbst, die Gewinnung eines von zwei Drachen bewachten anderen Mädchens wieder durch Ringkämpfe mit diesem selbst und die an den Helden des Märchens gerichtete Erzählung eines Mannes von den Treulosigkeiten seiner Frau und den durch sie erlittenen Verwandlungen.

Fortsetzung der Anmerkung auf S. 74.

daß der Held des Märchens einen Riesen tötet, der ihm sein Weib im Kampfspiel abgenommen hat, und so sein Weib von dem Riesen befreit, geht somit voraus eine „*Chumbaba*-Episode“ — ganz so, wie der entsprechenden Episode im Epos eine Episode mit *Gilgamesch* als Besieger und Töter *Chumbabas* und vermutlichem Heimführer der Göttin *I(E)rnini-Ischtar*[1]). Und dem geht im irischen Märchen vorher ein Ringen mit einem, und zwar demselben Riesen, durch das der Held des Märchens das schöne Weib gewinnt. Das bedeutet aber, daß wir in dem irischen Märchen ein deutliches Abbild des *Gilgamesch*-Epos haben von dem Ringkampf *Gilgameschs* mit *Enkidu* an bis zur *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, diese eingeschlossen[1]). Dann aber wird es mehr als völlig unbestreitbar, daß die Verwandlungen in dem irischen Märchen denen in der letztgenannten Szene des babylonischen Epos, und die einzelnen Verwandlungsformen den verschiedenen von der *Ischtar* Geliebten und Verwandelten entsprechen. Weitere Ausführungen über das irische Märchen in Band III. Dort auch über Eindringlinge in das Märchen aus der Polyphem- und der Simson-Sage.

Der Stier, in den sich der von seiner Gattin verlassene und verratene *Bata* verwandelt, die darauf folgende Verwandlung und schließliche Zurückverwandlung in ihn selbst sind nun natürlich gleichen Ursprungs wie die ähnlichen Dinge in dem irischen Märchen. Entstammen diese also dem *Gilgamesch*-Epos und genauer der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, so gilt das Gleiche von den Parallelen in unserem ägyptischen Brüder-Märchen. Gestützt mag das auch noch dadurch

---

Sie hat ihn in eine Hündin, einen Maulesel und einen Habicht verwandelt, bis er sich wieder in einen Menschen und seine Gattin in eine Hündin verwandelte. Hier also, im Kaukasus, eine nahe Verwandte unseres irischen Märchens und ein weiterer Absenker genau desselben Stückes des *Gilgamesch*-Epos, wie es jenes ist. S. nämlich zu diesem oben in der Fortsetzung des Textes. Hündin, Maulesel und Habicht in dem kaukasischen Märchen stehen somit dem Wolf, dem Stier und dem Reiher in dem irischen Märchen gegenüber und zugleich dem Wolf, dem Pferde, und dem bunten Vogel im *Gilgamesch*-Epos. Zu Stier und Pferd s. u. S. 75.

---

1) S. Ergänzungs-Heft S. 64 ff. und 92 ff.

werden, daß mit dem Stier unseres ägyptischen Brüder-Märchens, wie in der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des Epos anscheinend ein Pferd, so in damit verwandten Märchen, außer einem Fisch, auch ein Pferd, ja auch ein Pferd und ein Stier wechseln[1]). Und somit wären wir zum dritten Male bei der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode als einer Urquelle des Brüder-Märchens angelangt! Dabei haben wir zu einem Stück eine Parallele in der Jakob-Joseph-Sage, zu einem zweiten in der David-Sage gefunden, zu einem dritten innerhalb des zweiten Stückes aber keine, wenigstens keine für uns noch deutlich erkennbare Parallele innerhalb einer biblischen Sage.

In Märchen wie dem auf S. 196 ff. der *Deutschen Märchen seit Grimm* I von ZAUNERT oder Nr. 53 der *Russischen Volksmärchen* von AUG. VON LÖWIS OF MENAR (s. u. die Anm.) haben wir die Verwandlungen des ägyptischen Märchens, und davor eine Parallele zu *Bata*s Tod, dem „Todeszeichen“ und *Bata*s Wiederbelebung. In beiden ist es ein Schwert, das das Leben des *Bata* gewährleistet, an dessen Besitz sein Leben hängt, ein Gegenstück dazu, daß *Bata*s Leben mit der Blume der Zeder verknüpft ist. In der verwandten Nr. 9 der *Balkanmärchen* von LESKIEN aber — wie auch noch in anderen verwandten Märchen — ist ebenso das Leben des Helden vom Besitz einer Waffe, nämlich eines Messers abhängig, das nebenbei der Held im rechten Beine stecken hat. Auch dieses Märchen läßt ebenso noch deutlich erkennen, daß es ein *Gilgamesch*-Märchen ist. Zunächst verbindet das Märchen ferner mit dem ägyptischen Märchen, daß dem Helden ein Mädchen, das er besitzt, abgenommen werden soll, daß er von drei Schiffen, die dazu von einem Zaren ausgesandt sind, zwei versenkt, so daß nur eines entkommt, das dem Zaren Nachricht bringen kann, daß aber schließlich das Mädchen mit Hilfe einer listigen alten Frau in die Gewalt

---

1) S. *Neugriechische Märchen* von KRETSCHMER, Nr. 3 (Fisch); *Malaische Märchen* von *Hambruch*, Nr. 42 (Fisch); *Deutsche Märchen seit Grimm*, von ZAUNERT I, S. 196 ff. (Pferd); *Lettische Märchen* von BÖHM und SPECHT, Nr. 17 (Pferd); *Russische Volksmärchen* von AUG. VON LÖWIS OF MENAR, Nr. 53 (Pferd und Stier).

des Zaren gebracht wird, nachdem der Held durch Herausziehen des Messers sein Leben verloren hat. (Vgl. o. S. 75.) Das Mädchen hat der Held vorher aus der Gewalt einer Unholdin befreit. Vgl. darum die der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode vorhergehende *Chumbaba*-Episode und o. S. 74. Vorher hat der Held durch je einen kühnen Sprung für seine zwei Genossen je eine Gattin erworben, und diese Genossen hat er vorher als Brüder gewonnen, nach einem unentschiedenen Ringkampf. Vgl. den nicht durch Überlegenheit des einen von ihnen entschiedenen Ringkampf zwischen *Enkidu* und *Gilgamesch* wegen der Göttin *Ischchara* vor der *Chumbaba*-Episode, den Ringkampf, nach dem die beiden Freunde und Brüder werden. S. dazu das Ergänzungs-Heft S. 64 ff. Hier haben wir es somit einfach mit dem *Gilgamesch*-Epos zu tun, können uns wenigstens auf dessen Heranziehung beschränken.

Aber im Anfang des Balkan-Märchens wird etwas erzählt, das uns über das Epos hinausgehen heißt: Der Held wird nach langer, unfruchtbarer Ehe seiner Eltern erzeugt infolge des Genusses eines Apfels, den ihnen ein alter Mann gegeben hat. Von etwas Derartigem erzählt aber wieder die israelitische Jakob-Sage[1]), eine — *Gilgamesch*-Sage[2]). Und zu dieser Zeugungs-Geschichte bieten nun die Märchen zahlreiche Varianten, vor allem, was für uns wichtig ist, solche, in denen gleichzeitig zwei oder auch drei Brüder, sei es durch Genuß vor allem eines Apfels oder eines Fischs, dabei auch von einer Königin und ihrer Magd, empfangen und geboren wurden[3]). Und das erinnert abermals an die Jakob-Geschichte, nach der, wie noch durchschimmert, durch den Genuß der

1) 1 Mos. 30,14 ff.

2) Band I, S. 225 ff.

3) S. Dirr, *Kaukasische Märchen*, Nr. 11 (Fruchtbarkeit durch Äpfel; von Frau, Stute und Hündin); Jungbauer, *Märchen* aus *Turkestan*, Nr. 6 (durch Äpfel; drei Frauen); Kaden, *Unter den Olivenbäumen*, S. 168 ff. (durch Herz vom Meerdrachen; Königin und eine Jungfrau); Block, und Ipsen, *Zigeunermärchen*, Nr. 37 (Fisch; Kaiserin und Köchin); von Löwis of Menar, *Russische Volksmärchen*, Nr. 22 (Fisch; Königin, Magd, Kuh), und *Finnische Märchen*, Nr. 12 (Fisch; Königin, Köchin, „Ochs"); Boehm und Specht, *Lettische Märchen*, Nr. 1 (Fisch; Bäuerin, Magd, Stute).

von Ruben, dem ältesten Sohne, erhaltenen Granatäpfel sowohl Lea wie auch Rahel fruchtbar werden und nun Rahel den Joseph gebiert. Und Rahel soll sich ja ursprünglich zu Lea verhalten, wie Hagar, die Magd, zu Sara, der Herrin, als ein ursprüngliches Freudenmädchen neben *Ischtar*, deren Herrin[1])! Nun gibt es im alten Testament zwar auch sonst mehrfach in *Gilgamesch*-Sagen anfängliche Unfruchtbarkeiten — Abraham-, Isaak-, Simson-, Samuel-, Johannes-Sage[2]) —, aber nirgends ist uns sonst im alten und neuen Testament, außer in der Jakob-Sage, das mit der Unfruchtbarkeit verknüpfte Apfel-Motiv erhalten. Somit liegt wieder der Schluß nahe: das Balkan-Märchen ist ein Jakob-Märchen, in das wohl auch die Isaak-Sage mit der anfänglichen Unfruchtbarkeit der Eltern der Zwillinge Esau und Jakob hineinspielt. Als ein Motiv einer Jakob- oder vielleicht besser Isaak-Sage wird es auch durch die *Ramajana*-Sage bezeugt, in der die Unfruchtbarkeit der drei Gattinnen (vgl. o. S. 76 Anm. 3) des *Dascharatha,* des Vaters von *Rama*, einem Jakob, durch einen Trank beseitigt wird[3]). In der Vorgeschichte der Siegfried-Sage ist es eine Gattin eines Isaak, die durch einen Apfel schwanger wird[4]).

Also das in Rede stehende Stück eines Balkan-Märchens sieht nach einem Jakob- bezw. Isaak-Märchen aus. Mit dessen Kernstück (S. 75 f.) und dem von zahlreichen verwandten Märchen ist ja nun aber wieder der zweite Teil des ägyptischen Märchens, nämlich dessen „Urias-Geschichte" verwandt. Und so hätten wir als Vorgeschichte einer Urias-Geschichte eine Jakob- falls nicht Isaak-Sage, obwohl die Urias-Geschichte eine David-Sage ist.

Von den Episoden einer Jakob-Sage hat sich die Jakob-Laban-Sage, d. h. die Haran-Gilead-Geschichte, eine besonders weite Verbreitung erzwungen. Sie stellt sich in ungeheuer vielen Märchen etwa in der Form dar, daß der Held in die Ge-

1) Band I, S. 229 f. und 294 ff.
2) Band I, S. 286 ff.; S. 346 ff.; S. 385 ff.; S. 406 ff.; S. 811 ff.
3) S. u. unter „*Ramajana*".
4) S. u. unter „Vor-Siegfried".

walt eines Unholds, z. B. eines Teufels, gerät, bei ihm märchenhafte Aufgaben zu lösen hat, sie mit Hilfe einer Tochter des Unholds löst und dann mit dieser und unterstützt von deren klugen Listen entflieht und glücklich nach Hause kommt[1]). Eine solche Episode findet sich nicht in dem eben behandelten Balkan-Märchen. Aber in damit verwandten Märchen ist sie da. S. *Kaukasische Märchen* von DIRR, Nr. 11: Unfruchtbarkeit eines Ehepaares, ein Diw (ein Unhold) gibt dem Manne gegen das Versprechen, ihm einen der von ihm in Aussicht gestellten Söhne zu bringen, zwei Äpfel, einen für ihn und seine Gattin, je einen für seine Stute und seine Hündin (o. S. 76); Geburt zweier goldhaariger Knaben, zweier Füllen, zweier Panther-Jungen. Eines Tages holt der Diw den einen Knaben, Saxwatho, aber der macht sich auf und davon, und der Diw folgt hinterher. Das Pferd des Flüchtlings springt jedoch mit ihm ins Meer, schwimmt mit ihm hinüber, und er ist, weil der Diw nicht folgen kann, gerettet. Da die Jakob-Laban-Episode als ein Element auch die Sintflut enthält[2]), die sich in der Moses-Sage in der Schilfmeer-Katastrophe mit der Flucht vor dem Pharao über das Schilfmeer auswirkt[3]), so mag in jenem Meere des kaukasischen Märchens, ebenso wie in Ähnlichem in anderen Märchen, das Sintflut-Wasser erhalten sein. In unserem Märchen folgt nun ein „Grindkopf-Märchen". Der Held, der seine goldenen Haare unter einem Schweinsdarm verborgen hat, gewinnt gegen den Willen und Wunsch eines Königs die Liebe seiner Tochter, doch wohl als der arme Jakob, der gegen den Willen und Wunsch Labans die Liebe von dessen einer Tochter gewinnt[4]). Nun allerlei Heldentaten Saxwathos, die ihm die Gunst des Königs ein-

---

1) Dazu vorläufig JENSEN in der Tallqvist-Festschrift, S. 83 ff.

2) Band I, S. 241 ff.

3) Band I, S. 144 ff.

4) In Ägypten ist das Grindkopf-Märchen vielleicht durch wenigstens einen ersten Teil des Märchens vom „verwünschten Prinzen", bei ERMAN, *Literatur der Aegypter,* S. 209 ff., und ROEDER, *Altägyptische Erzählungen,* S. 102 ff., vertreten. Der verwünschte Prinz wäre also ein Jakob. Mehr dazu in Band III.

bringen. Danach kommt er zu einem alten Weibe, welches nachdem sie sein Schwert (vgl. o. S. 75) gebannt hat, ihn verschlingt; endlich Todeszeichen und Entzauberung durch seinen Bruder. Unfruchtbarkeit und deren Behebung im Anfang des Märchens, Todeszeichen usw. am Schluß! Wir sind wieder beim Brüder-Märchen und — bei einer Jakob-Sage. Und bei einer außerordentlich wichtigen. Denn in unserer biblischen Jakob-Sage sind nach Band I, S. 241 ff.[1]) der harte Pharao der Moses-Sage (= dem den Menschen feindlichen Gotte *Enlil*) und der Vater der Gattin Mosis durch eine Person, den harten Vater von Jakobs Gattinnen, vertreten. In unserem Märchen, obschon einem Jakob-Märchen, sind gleichwohl die beiden Gestalten getrennt (Diw und Schwiegervater), also — noch getrennt; wohl ein weiteres Siegel auf unsere Analyse[2]). — Und nun gleich noch eins. In zahlreichen Jakob-Märchen gerät der Held in die Gewalt des Unholds, weil dieser — so im allgemeinen — dem Vater des Helden s. Z. aus einer großen Gefahr oder Not geholfen hat, und zwar gegen das Versprechen, ihm, dem Unhold, einen Sohn zu überliefern, von dessen Existenz oder Geburt der Vater noch nichts weiß. Unser kaukasisches Märchen und verwandte Märchen zeigen vielleicht, daß das Unfruchtbarkeits-Motiv u. s. w. der Urgrund jenes Motiv-Komplexes sind.

(Ähnliche Märchen wie unser kaukasisches Märchen sind z. B. Nr. 6 der Märchen *aus Turkestan* von JUNGBAUER, Nr. 41 der *Neugriechischen Märchen* von KRETSCHMER, Nr. 8 von GRIMMS *Kinder- und Hausmärchen* I, Jena 1912, oder Nr. 39 der *Sicilianischen Märchen* von GONZENBACH. Von diesen interessiert uns besonders das erste: In diesem wird erzählt, daß der Vater der Gattin des Helden, der also einem Laban als Schwiegervater entspricht, seinen zwei älteren Schwiegersöhnen befiehlt, ihm Wildbret zu erjagen. Aber sie bringen beide nichts heim. Dagegen hat der jüngste, unser Held, also ein Jakob, reiche Beute nach Hause gebracht. Davon tritt er jenen etwas ab, damit sie es dem Vater als ihre

1) Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 86 ff.

2) Vgl. u. unter *„Ramajana“* und *„Mahabharata“*.

Jagdbeute übergeben, darf ihnen aber dafür sein Petschaft auf den Rücken drücken, wodurch er sie als seine Diener bezeichnet. Das kommt heraus, auch, daß nur er von den drei Schwiegersöhnen ein echter Königssohn ist, und er wird zum Thronfolger ernannt. Das ist natürlich eine Geschichte wie die von der Erschleichung des Erstgeburts-Segens durch Jakob — nach der Quelle „JE“ —, und da die verwandten Märchen ähnliche, aber doch stark differenzierte Geschichten aufweisen, die Wildbret-Geschichte also kaum aus unserer Bibel stammt, wohl ein neuer klarer Beweis für eine Jakob-Geschichte und damit zugleich wieder dafür, daß das Brüder-Märchen in innigster Verbindung gerade mit der Jakob-Sage steht. Daß die oben besprochene Episode des turkestanischen Märchens zwar bei einem Jakob geblieben ist, aber für einen Isaak, Vater Jakobs, einen Laban, Schwiegervater Jakobs, eingesetzt hat, ist vielleicht belanglos. In anderen Märchen hat diese Personen-Vertauschung nicht stattgefunden. Aber über diese hier zu reden, ist ganz undenkbar. Das, auch das gäbe eine unendliche Erörterung. Daß schließlich gleichfalls ein Märchen wie das vom *Lebenswasser des Ka-ne, Südseemärchen*, Nr. 68 von HAMBRUCH, oder wie Nr. 5 bei ERNST MEIER, *Deutsche Volksmärchen aus Schwaben,* Beziehungen auch zu solchen Märchen haben könnte, will ich hier aber ausgesprochen haben[1].)

Unerklärt gelassen haben wir bis jetzt das Todeszeichen mit Zusammengehörigem. Die David-Sage hat keine Spur davon: ihr *Bata*, Urias, stirbt, danach kein Todeszeichen, und er wird auch nicht wieder lebendig. Anders aber wiederum die Jakob-Sage. Ihr *Bata* ist Joseph (o. S. 70 f.). Und Joseph wird für tot gehalten, und das schließt Jakob, sein Vater, aus dem blutigen Gewande Josephs; und später zeigt es sich, daß Joseph nicht gestorben ist, sondern noch lebt; und seine Brüder und dann sein Vater sehen ihn wieder als doch noch Lebenden[2]. Sollte hier die Erklärung für das

1) S. dazu Ergänzungs-Heft, S. 146 f.

2) 1 Mos. 37; 45 und 46.

Todeszeichen und damit auch für das Wieder-leben *Bata*s zu finden sein, so wäre auch erklärt, warum das Brüder-Märchen mit dem Wiedererscheinen *Bata*s als letztem Stück einer *Gilgamesch*-Sage abschließt; denn es wäre ein Gegenstück zu Josephs Wiedererscheinen am Schluß der Jakob-Sage. Und wenn nun *Bata* König wird, so mag damit die hohe Stellung Josephs in Ägypten zusammenhängen. Daß wir wirklich wieder ein neues Element gerade der Jakob-Joseph-Sage in den Brüder-Märchen aufgedeckt haben, mögen weiter die Brüder-Märchen zeigen, in denen nicht ein Bruder, sondern der Vater des Helden auf ein Todeszeichen hin zu dem ums Leben gekommenen Helden hineilt und seine Wiederbelebung herbeiführt: *D. Märchen seit Grimm* I, S. 196 ff., von ZAUNERT; *Russische Volksmärchen,* Nr. 53, von AUG. VON LÖWIS OF MENAR. Joseph wird nun aber auf Grund eines „Todeszeichens“ für tot gehalten nicht als ein Geliebter der *Ischtar*, als der er die Potiphar-Geschichte erlebt, sondern als ein *Enkidu*, der geliebte Freund und Bruder *Gilgamesch*s[1]). Und somit würde, falls unsere neue Kombination richtig wäre, das Brüder-Märchen, speziell das ägyptische, welches ebenso wie unsere Jakob-Sage eine Verschmelzung des *Enkidu* und eines Geliebten der *Ischtar* zu einer Person erkennen lassen würde, von neuem und entscheidend gerade als eine Jakob-Joseph-Sage erwiesen sein. Und dafür gibt es nun noch einen weiteren Beweis, geliefert zwar nicht lediglich mit unserer Joseph-Sage, sondern in Verbindung mit der *Mahabharata*-Sage. Denn die hat uns ja gezeigt, daß Ruben, der älteste Bruder Josephs, der ihn retten will, ein Rest ist von einem *Gilgamesch*, der seinem „jüngeren“ gestorbenen „Bruder“ Joseph-*Enkidu* wieder zum Leben verhilft[2]). Das tut aber auch der ältere Bruder *Bata*s! Und somit ist fraglos dieser *Bata* gerade so wie Joseph 1. ein Geliebter der *Ischtar* und 2. ein *Enkidu*, und das Todeszeichen stammt aus einer Joseph-Sage, und genauer aus einer Episode mit Josephs Tod als dem eines *Enkidu*! Ein

1) Band I, S. 261 ff.

2) Ergänzungs-Heft, S. 115 f.

Südsee-Märchen dürfte für den Beweis einen Schlußstein liefern, Nr. 64 nämlich der *Südsee-Märchen* von HAMBRUCH[1]): Ein Bruder erschlägt seinen Bruder, während dieser im Wasser schwimmt. Nun Todeszeichen, vorher von dem Gemordeten mit seiner Gattin verabredet: die Brandung färbt sich blutrot. Und jetzt begibt sich, gleichfalls nach einer Verabredung mit dem Gemordeten, dessen Gattin auf eine lange Wanderung, um den Gemordeten zu suchen. Endlich kommt sie zum Todeswasser, ihr Gatte treibt darin heran, und die alte *Matamolali* macht ihn mit Lebenswasser wieder lebendig. Kein Zweifel: Hier haben wir einen *Gilgamesch*, der sich nach dem Tode seines Freundes *Enkidu* auf eine lange Wanderung begibt, einen *Gilgamesch*, der sich um ein Erscheinen seines gestorbenen Freundes bemüht und es auch erreicht, zugleich aber jedenfalls ein Gegenstück zu einem Joseph, der zwar nach unserer alttestamentlichen Sage nur sterben soll, aber doch nicht stirbt, allein nach dem *Mahabharata* wirklich stirbt und durch seinen *Gilgamesch* seine Wiederbelebung erlangt! Also gehört das Todeszeichen auch nach dem Südsee-Märchen zum Tode Joseph-*Enkidu*s. Und somit ist es zweifellos, daß das ägyptische Brüder-Märchen abermals auf die Joseph-Sage als seine Mutter-Sage hinzeigt!

Man könnte nun vielleicht daran Anstoß nehmen, daß eine *Ischtar* des Brüder-Märchens *Bata*s Tod herbeiführt und daraus schließen, daß sein Tod kein *Enkidu*-Tod sei, trotz des Todeszeichens und trotz der Wiederbelebung durch Hilfe seines älteren Bruders. Aber diese Abweichung dürfte bedeutungslos sein. Denn sie könnte sehr wohl einfach die Folge sein einer näheren Verbindung zwischen einem Joseph-*Enkidu*-Tod und einer vorhergehenden *Ischtar-Gilgamesch*-Episode mit einer bösartigen *Ischtar*, welche die von ihr Geliebten ins Verderben stürzt. Es sind deshalb auch keine weiteren Erörterungen über diesen Punkt erforderlich.

Wir haben oben durch Heranziehung verwandter Märchen für eine Reihe einzelner Stücke des Brüder-Märchens deren Zusammenhang mit gerade einer Jakob-Joseph-Sage festgestellt.

1) Vgl. u. unter „Südsee-Odyssee“.

Sollte dabei auch aus dem einen oder anderen Grunde einmal ein Fehlschluß untergelaufen sein — z. B. etwa, weil eines der verglichenen Märchen nicht ganz einheitlich ist und deshalb nicht als Ganzes verwertet werden durfte —, so würde das Hauptresultat dadurch nicht geändert werden. Auf der anderen Seite kehrt ein weiterer Teil des Märchens nicht in der Jakob-Sage, wohl aber in der David-Sage wieder, nämlich der größte Teil der „Urias-Geschichte“. Und da diese sonst eng mit den, nicht in unserer Urias-Geschichte vertretenen, Verwandlungen verknüpft ist, so werden wir diese Verwandlungen als einen integrierenden Bestandteil von ihr ansehen, also in der Hauptsache unser Märchen in zwei Teile zerlegen dürfen, in den ersten Teil, eine Joseph-Geschichte, und einen zweiten, nur in unserer David-Geschichte vertretenen Teil. Aber damit wäre nun nicht gesagt, daß dieser zweite Teil gerade eine David-Geschichte ist. Denn er könnte ja unserer Jakob-Joseph-Sage verloren gegangen und zufälligerweise nur in unserer David-Sage erhalten sein. Und die Ähnlichkeit mit unserer Urias-Geschichte würde sich einfach aus der verhältnismäßig nahen Verwandtschaft unserer Jakob- mit unserer sonstigen David-Sage erklären. Nun haben wir ja aber o. S. 76 ff. Märchen aufgezeigt, in denen Verwandte des zweiten Teiles unseres ägyptischen Märchens mit anderen Stücken einer Jakob-Sage verknüpft sind, als der Potiphar-Geschichte. Folglich wird man das ganze *Bata*-Märchen in der Hauptsache als ein Jakob-Joseph-Märchen betrachten müssen.

Indes man könnte dagegen doch schließlich einwenden: Die Potiphar- und die Urias-Geschichte stammen beide aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, wären also Dubletten, können somit nicht zu einer Sage gehören. Allein das sind sie eben nicht. Und dazu können wir jetzt einfach auf S. 103 ff. unseres Ergänzungs-Heftes hinweisen: Der Joseph der Potiphar-Geschichte entspricht dem *Ischullanu*, der die Liebe der *Ischtar* zurückwies, der Urias der Urias-Geschichte aber den bezw. einem der Geliebten der *Ischtar*, die ihre Liebe genossen haben. Die beiden Geschichten ergänzen sich also! Und daß die *Ischtar* in zwei Episoden durch zwei

verschiedene Frauen dargestellt wird, dürfte man ebensowenig als Beweis für einen nicht einheitlichen Ursprung ansehen. Denn die zuerst auftretende Frau wird ja getötet und kann somit nicht auch in einer späteren Episode auftreten, mußte demnach, falls sie das einmal in einer Vorlage tat, nunmehr durch eine zweite Frau ersetzt werden.

Vielleicht zeigt nun die Joseph-Sage wenigstens in einer Auswirkung noch eine letzte Spur von einer einstigen zweiten *Ischtar-Gilgamesch*-Geschichte in ihr. Diese hat im ägyptischen Brüder-Märchen mit ihrer schließlichen Wiederherstellung des ursprünglichen *Bata* zur Folge, daß dieser nicht nur 1., nachdem er auf Betreiben der einstigen Frau getötet ist, wieder ins Leben zurückgerufen wird, sondern auch 2. nach mehrfachen Vernichtungen am Schluß des Märchens wieder da ist. Ähnlich nun aber Joseph: In der Joseph-Brunnen-Geschichte steckt eine einstige Wiederbelebung Joseph-*Enkidu*s durch einen *Gilgamesch* (o. S. 82), und doch sehen ihn, Joseph, erst am Ende der Jakob-Joseph-Sage Jakob-*Gilgamesch* und vorher seine Brüder wieder. Ist dies mit dem Wieder-dasein *Bata*s am Ende des Brüder-Märchens identisch, dann setzt unsere Joseph-Sage voraus, daß ihr einmal eine Sage wie der zweite Teil des Brüder-Märchens angehörte.

Es bleiben noch allerlei Stücke des Brüder-Märchens, die einer Zurückführung auf eine Vorlage oder einer Kombination mit Parallelen harren. Was zwischen dem „Potiphar-Märchen“ und dem Beginn der „Urias-Geschichte“ geschieht, wo gehört das hin? *Bata*s Flucht vor seinem Bruder, das Entstehen des großen Wassers mit den Krokodilen darin, das Reden der beiden miteinander über das Wasser hin, ihre Versöhnung miteinander — was ist das? Ein Abklatsch von Mosis und der Israeliten Flucht vor dem Pharao und seinen Ägyptern, vor denen jene das Schilfmeer rettet? Davids Flucht vor Saul und 1 Sam. 24,9 ff. oder 1 Sam. 26,14 ff., mit friedlichem Auseinandergehen der beiden?? Oder ein Stück aus einer Jakob-Laban-Episode mit Verfolgung Jakobs durch Laban, wozu ja auch ursprünglich ein plötzlich entstehendes rettendes Wasser (|| dem Schilfmeer

der Moses-Sage; o. S. 78) und weiter eine Versöhnung von Laban und Jakob gehört?

Und vorher die Entmannung, die Selbstentmannung *Batas* nach der Potiphar-Geschichte, die doch scheinbar nicht mit der Selbstentmannung des Kombabos vor einer Potiphar-Geschichte[1]) zusammengestellt werden darf. Daß der Name des Kombabos auffällig und schließlich wohl auch nicht zufällig an den des *Chumbaba*, gerade wieder im *Gilgamesch*-Epos, erinnert, ist natürlich zu berücksichtigen; aber in welcher Richtung, bleibt noch dunkel. S. aber unten S. 87. Soll nun die Entmannung in unserem Märchen etwa die Treulosigkeit der Gattin erklären? Zu dieser Selbstentmannung übrigens, daß in Nr. 48 der *Südsee-Märchen* von HAMBRUCH[2]) (vgl. o. S. 71 u.) die Gattin des *Bata* als Tochter eines *Bata* erscheint, entstanden aus Blut des *Bata*, das an einem Blatte klebt. Diese Tochter bleibt aber lediglich eine Tochter des *Bata*, unberührt von ihm. Das Ponape-Märchen geht, wie das Bade-Motiv darin zeigt (o. S. 71), auf ein Märchen nicht gerade wie unser ägyptisches Brüder-Märchen zurück, d. h. auf eines, das wenigstens in einem Punkte älter als dieses ist. Ein Motiv wie das einer Entmanntheit des *Bata* kann also auch bereits älter als unser ägyptisches Märchen sein.

Batas Herz in die Blume der Zeder gelegt (gewiß, um das Herz und damit *Batas* Leben zu schützen), woher stammt dies Motiv? Die Frage ist noch nicht zu beantworten. Spielt hier der babylonische Lebensbaum mit den Pinien-Zapfen hinein? Auch diese Frage ist nicht spruchreif. Indes muß schon hier eine Analogie erwähnt werden: die Seele eines Riesen oder dgl. in einem Ei, deshalb, weil sich ja auch daran ein Verrat durch ein Weib knüpft, freilich durch eines, das sich von dem Manne befreit, in dessen Gewalt es wider ihren Willen geraten ist, und deshalb, weil die Seele im Ei einem *Chumbaba* gehört[3]), somit aber auch diese

1) Lucian, De syria dea, XX.
2) S. Ergänzungs-Heft, S. 161 f. 3) Eb., S. 95 f.

Märchen-Formel wieder zu einer *Gilgamesch*-Sage gehört, so gut wie das Herz in der Blume. Es scheinen deshalb die beiden Motive Varianten von einander zu sein, und es scheint die Möglichkeit vorzuliegen, daß solche Motive ursprünglich nur zu einer der beiden Episoden gehörten, mit denen jetzt je eines von beiden verknüpft ist, entweder also zu einer *Chumbaba*-Episode oder zu einer *Ischtar-Gilgamesch*-Episode.

Zu einer solchen möglichen Versetzung gerade unseres Motivs aus einer Episode in eine andere derselben Sage ist nun in erster Linie die Simson-Sage zu beachten. Denn Simsons Stärke liegt in seinem langen Haar. Nachdem ihm dies mit Beihilfe der treulosen Delila abgeschnitten ist, ist es auch mit seiner Riesenkraft vorbei[1]). Längst hat man damit verglichen das goldene Haar des Pterelaus[2]) und das purpurrote des Nisus[3]), an welchen deren Leben hängt. Und dieser Vergleich war umsomehr berechtigt, als sich an Pterelaus und Nisus mit ihrem Haare gleichermaßen ein Verrat durch eine Frau knüpft, ob zwar dieser nicht von treulosen Buhlerinnen ausgeht, sondern von Mädchen, die sich in den Feind verliebt haben, an den sie nun den Vater verraten. Wenigstens Pterelaus ist nun aber ein *Chumbaba*[2]), Simson indes sonst in keiner Episode seiner Sage, vielmehr als der von Delila, einer *Ischtar*[4]), Verratene jedenfalls auch eine Sagen-Figur wie unser *Bata*. Wir haben hier also anscheinend ein genaues Seitenstück zu dem oben besprochenen Wechsel zwischen dem Verrat an einem *Chumbaba* und dem an *Bata*. In der Simson-Sage kommt nun aber noch eine fraglose Personen-Identifikation hinzu: Simson ist im Kern ein *Gilgamesch*[5]). Allein schon seine Vorgeschichte, dieselbe wie die Samuel-*Enkidu*s und Johannes-*Enkidu*s, und sein Nasiräertum machen ihn zu einem *Enkidu*[6]). In der Delila-Geschichte tritt er nun also dazu noch als einer der Geliebten der *Ischtar* auf, die ihre Liebe nicht verschmähen. Und

---

1) Richter 16.
2) U. unter „Herakles“.
3) U. unter „Theseus“.
4) Band I, S. 397 ff.
5) Band I, S. 385 ff.
6) Eb., S. 385 ff.; S. 411 ff.; S. 812 ff.

demnach haben wir insofern in ihm ein Gegenstück zu Moses mit der Kuschitin zu sehen[1]). Vielleicht oder gar vermutlich ist dies alles für unsere Frage gleichgiltig, muß aber doch hervorgehoben werden. Schon deshalb, weil die Simson-Sage der Jakob-Joseph-Sage ebenso wie der David-Sage näher steht[2]), unsere *Bata*-Sage aber ein Jakob-Joseph-Märchen ist.

Der oben festgestellte Wechsel zwischen dem Verrate an einem *Chumbaba* und an einem Geliebten der *Ischtar* gibt uns nun Anlaß zu einer weiteren Erwägung. Dieser Verrat an einem Geliebten der *Ischtar* wird in der Simson-Sage ausgeübt, indem die Buhlerin dem Simson das Haar abschneidet und ihn so seiner Kraft beraubt. In unserem Ergänzungs-Heft (S. 159 ff.) wiesen wir aber eine Reihe von Parallelmärchen zu unserem ägyptischen Märchen auf, in welchem der *Bata,* ein „Geliebter der *Ischtar*", durch Verrat ein Schwert oder dgl. verliert, mit dessen Besitz sein Leben verknüpft ist. In diesen Märchen hat somit der *Bata* das, was ihm Kraft oder sein Leben gewährleistet, an sich oder bei sich. Anders der *Chumbaba,* der sein Leben zu erhalten sucht, indem er das Ei, woran es geknüpft ist, außerhalb seines Wohnsitzes versteckt. Mir scheint darin zum Ausdruck zu kommen, daß der *Chumbaba* für sein Leben zu fürchten hat und fürchtet, auch, und namentlich von seiten der Frau, die er mit Gewalt an sich gebracht hat, und daß er deshalb sein Lebens-Ei oder dgl. versteckt; während der vertrauensselige Geliebte einer *Ischtar* ursprünglich keinen Grund zur Furcht zu haben glaubt und deshalb auch nichts zum Schutze seines Lebens-Hortes tut. Wenn darum *Bata* im Brüder-Märchen sein Herz an unzugänglicher Stelle unterbringt, so darf man fragen: Gehört dieser Zug eigentlich zu einem *Chumbaba,* statt zu einem Geliebten der *Ischtar*? Und deshalb weiter: Besteht — gegen o. S. 85 — doch ein Zusammenhang zwischen unserem selbstentmannten *Bata* und dem selbstentmannten Kombabos = *Chumbaba*? Besteht zwischen ihnen ein Zusammenhang, weil *Bata* auch ein einstiger *Chumbaba* ist?

1) Ergänzungs-Heft, S. 106 ff.
2) Band I, S. 391 f. und S. 478 f.

Und nun muß ich noch weiter fragen: *Bata* wohnt bei einer Zeder, möglicherweise nur deshalb gerade bei einer Zeder, damit sein Herz so hoch wie möglich untergebracht werden kann. Indes *Bata* scheint Züge eines *Chumbaba* aufzuweisen, der *Chumbaba* des *Gilgamesch*-Epos wohnt aber bei einer hohen Zeder! Und wie die Zeder des *Bata* umgehauen wird, so wird die des *Chumbaba* umgehauen, und ihr, der hohen Zeder, gilt der Zug der zwei gegen *Chumbaba* ziehenden Freunde *Gilgamesch* und *Enkidu*! Und darum drängen sich die zwei neuen Fragen auf die Lippen: 1. Kennzeichnet den *Bata* auch die Zeder als einen *Chumbaba*? Und 2. Wird die Zeder des *Chumbaba* im *Gilgamesch*-Epos gefällt, weil — dadurch und nur dadurch sein Tod herbeigeführt wird? Leider kenne ich außer der *Bata*-Sage keine Tochter-Sage des *Gilgamesch*-Epos, die uns ein gesicherteres Urteil über diese Kombinationen gestattete. Beständen sie zu Recht, dann müßten wir in der *Bata*-Sage eine Verschmelzung einer *Chumbaba*-Sage, mit Tötung des *Chumbaba* und gewaltsamer Befreiung einer Frau, und einer, im Epos unmittelbar auf diese folgenden *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, mit freiwilligem Geliebten-Wechsel und Tötung des Geliebten, erkennen. Falls nicht das allerletzt zu Erreichende wenigstens noch etwas anders aussieht. Ob z. B. der Lebenshort allerursprünglichst nur zu einem *Chumbaba* gehört, als zu einer Sagen-Figur, die jedenfalls mit mehr Grund für ihr Leben zu fürchten hatte als ein Geliebter der *Ischtar*? Und nun erzählt ja in der Tat das *Gilgamesch*-Epos wenigstens noch nichts von der Tötung eines solchen, während ja der *Chumbaba* des Epos getötet wird!

Wir kommen schließlich zur göttlichen Erschaffung der schönen Frau für den einsamen *Bata*, damit er nicht so allein sei. Will es jemand verwehren, darin einen Anklang an die göttliche Erschaffung der Eva für den einsamen Adam im Paradiese zu vermuten, für Adam, damit er nicht allein sei? Einen Anklang, der uns vielleicht eine Seitenform der biblischen Menschenschöpfung enthüllt[1])? Man

1) Wie die *Buddha*-Sage vielleicht eine Seitenform der Sündenfall-Erzählung? S. u. unter „Buddha“.

denke auch an die Variante von Ponape (o. S. 85), an das Mädchen aus Blut des *Bata* — wie Eva aus einer Rippe Adams —, nach dessen Erschaffung er „nicht mehr allein war"! Wie schon diese Variante zeigt, ist auch diese Neuschöpfung nicht gerade erst eine Eigentümlichkeit unseres ägyptischen Märchens. Und Spuren davon zeigen auch andere verwandte Märchen: In Nr. 30 der *Balkanmärchen* von LESKIEN ist die Gattin des *Bata* ein „Mädchen von nirgend her", in den *Deutschen Märchen seit Grimm* II von ZAUNERT, S. 78 ff. ein Mädchen, „das von keiner Mutter geboren ist", und es entsteht unter den Händen des *Bata* aus einer Pomeranze. Nr. 4 der *Nordischen Volksmärchen* II von STROEBE hat dafür eine Zitrone, und Nr. 3 der *Neugriechischen Märchen* von KRETSCHMER ein Pomeranzen-Blatt, ein Blatt, das an das Blatt mit *Bata*s Blut daran in dem Märchen von Ponape erinnert.

Damit müssen wir abbrechen. Das Hauptresultat dieser Untersuchung ist, daß das ägyptische Brüder-Märchen mit seinen zahllosen Verwandten mannigfachster Art in aller Welt, von Irland (?) (o. S. 73 f.) bis Ponape (o. S. 85 usw.), im Kern eine deutliche Joseph-Sage ist, also, da diese sich auf israelitischem Boden entwickelt hat, aus Israel stammt. Dabei zeigt sich das Märchen jedoch auch aufs deutlichste in vielen Punkten als eine ältere Form unserer biblischen Jakob-Joseph-Sage. Nun stammt das Märchen aber aus der Zeit um 1220 vor Christus[1]). Folglich hat damals schon eine Jakob-Joseph-Sage bestanden. Diese ist aber eine der vielen israelitischen Sagen, zu denen sich die *Gilgamesch*-Sage in Israel differenziert hat, dazu eine, die sich auch im ägyptischen Brüder-Märchen bereits weit vom Original entfernt hat. Folglich ist die *Gilgamesch*-Sage schon lange vor 1220 nach Israel gelangt[2]). Und das ist ein besonders wichtiges Resultat. Vgl. u. unter „Battos".

---

1) ERMAN a. o. S. 66 a. O., S. 196; ROEDER a. o. S. 66 a. O., S. 333.

2) Gegen meine frühere, in *Zeitschr. f. Assyr.* XXXV, 96 vertretene Ansicht.

B.

Indische und süd-israelitische Sagen.

I.

Die indische *Ramajana*[1])-Sage und eine Jakob-, sowie eine *Sul-Schumul*-Sage.

Im *Ramajana* wird erzählt[2]), daß sich die Dämonin *Schurpanacha*, Schwester des Dämonen-Fürsten *Rawana*, in den Helden des *Ramajana*, *Rama*, verliebt, aber von ihm abgewiesen wird. Sie will nun *Sita*, die Gattin *Ramas*, verschlingen, aber dessen Bruder *Lakschmana* schneidet ihr Ohren und Nase ab. Nun flieht sie zu ihrem Bruder *Chara*, und er sagt ihr blutige Rache zu. Er schickt 14 *Rakschasas*, Dämonen bestimmter Art, gegen *Rama* und *Lakschmana* aus, welche *Schurpanacha* hinführt; allein sie werden insgesammt getötet, ebenso weitere 14000, oder wenigstens allergrößtenteils, während ein kleiner Rest in die Flucht geschlagen wird. Schließlich fällt auch *Chara*, der Bruder der *Schurpanacha*. Diese eilt zu *Rawana*, ihrem und *Charas* Bruder, dem Könige der *Rakschasas*, und bewegt ihn zu dem Entschlusse, *Sita*, die Gattin *Ramas*, zu rauben. Das geschieht: Sie ist gerade beim Blumen-Pflücken[3]), wird dann von *Rawana* angesprochen,

1) Ein indisches Epos. S. eine ausführliche Inhaltsangabe bei HERM. JACOBI, *Das Râmâyana*, S. 140 ff.

2) Eb., S. 163 ff.

3) Ebenso wie Persephone, als sie von Pluto, dem Gotte der Unterwelt, geraubt wird. S. GRUPPE, *Griechische Mythologie*, S. 1185. Die Analogie ist deshalb überraschend, weil dem *Rawana* bei diesem Raube in einem näher verwandten Märchen noch ein Dämon der Unterwelt entspricht, wenn nicht gar der Fürst der Unterwelt. S. u. S. 103.

nachdem *Rama* durch einen *Rakschasa* in der Gestalt einer Gazelle von ihr weggelockt worden und der bei ihr gebliebene *Lakschmana* von ihr weggeschickt ist, um dem vermeintlich bedrohten *Rama* zu Hilfe zu eilen; und dann wird *Sita* von *Rawana* auf seinem Wagen entführt und nach seiner Residenz auf der Insel *Lanka* gebracht. Nun begibt sich *Rama* mit *Lakschmana* zusammen auf den Weg, um seine verschwundene Gattin zu suchen und zurückzuholen. Auf dem Wege hat er zunächst Abenteuer mit zwei Ungeheuern zu bestehen, einem weiblichen, *Ajomuchi*, in einer Höhle, einer mißgestalteten Riesin, die *Lakschmana* um seine Liebe bittet, der dieser aber Nase, Ohren und Brüste abhaut, und dann mit einem kopflosen Ungeheuer *Kabandha*, der die beiden Brüder mit seinen riesigen Armen an sich zieht. Aber sie hauen ihm beide Arme ab, er bittet Rama, ihn in einer Grube zu verbrennen, und, wie er sich in herrlicher Gestalt aus dem Feuer erhebt, rät er, sich zu dem Affen und Affen-Könige *Sugriwa*, dem Sohne des Gottes *Surja*, hinzubegeben, und beschreibt ihnen den Weg dahin. Sie gelangen hierauf zu der Büßerin *Schabari*, die sie freundlich aufnimmt, und finden dann den *Sugriwa*, der sich aber ängstlich vor ihnen auf den *Malaja*-Berg zurückzieht. Dann aber schickt er den Affen *Hanumat* zu den zwei Brüdern, und dieser führt sie zu *Sugriwa* hin. In der Folge dann ein Zug mit *Sugriwa* und seinen Affen zu der Insel *Lanka* hin, zu der die Scharen auf einem in kürzester Zeit errichteten Damm hinüberziehn. Danach Kampf gegen *Rawana* und sein Heer, bis *Rama* den *Rawana* nach gewaltigem Kampfe tötet; und damit ist der Zweck des Zuges erreicht und *Sita* befreit.

Diese Folge von Abenteuern erinnert an eine im einzelnen gewiß recht sehr abweichende, aber im ganzen doch stark anklingende Folge im *Gilgamesch*-Epos:

Schurpanacha bittet *Rama* um seine Liebe, aber er weist sie zurück.	*Ischtar* bittet *Gilgamesch* um seine Liebe, aber er weist sie zurück.
Schurpanacha Rache heischend zu ihrem Bruder *Chara*, der 14 *Rakschasas* gegen *Rama* und dessen	*Ischtar* Rache heischend zu ihrem Vater, dem Himmels-Herrn *Anu*, der den Himmels-Stier (ihr als dem

Bruder *Lakschmana* sendet, welche aber alle getötet werden. Darauf *Chara* mit 14000 *Rakschasas* gegen die zwei Brüder, aber auch diese, samt *Chara* selbst, getötet.	Venus-Stern am Himmel nahestehend) gegen die Brüder *Gilgamesch* und *Enkidu* sendet; doch wird der Stier im Kampfe mit ihnen getötet.
Sita, die geliebte Gattin *Ramas*, wird von dem Dämonen-Fürsten *Rawana* geraubt, ist verschwunden und wird in sein Reich entführt, zur Strafe für *Rama*[1]).	*Enkidu,* der geliebte Freund *Gilgameschs*, stirbt, zur Strafe auch für *Gilgamesch*[2]).
Infolgedessen begibt sich *Rama* auf eine Wanderung, um *Sita* zu suchen und wiederzuerlangen.	Infolgedessen begibt sich *Gilgamesch* auf eine Reise (zu seinem Ahnherrn Xisuthros, um ihn nach Tod und Leben zu fragen). Danach bemüht er sich, von einer Gottheit zur anderen hingehend, um das Erscheinen seines gestorbenen Freundes.
Auf der Wanderung Zusammentreffen mit zwei Ungeheuern, einem weiblichen, der Riesin *Ajomuchi*, in einer Höhle, und dem männlichen *Kabandha*.	Auf der Wanderung Zusammentreffen mit den zwei furchtbaren, riesenhaften Skorpion-Menschen, einem männlichen und einem weiblichen, in einer Höhle.
Dieser weist *Rama* den Weg.	Der männliche Skorpion-Riese weist *Gilgamesch* den Weg.
Zu der Büßerin *Schabari*.	Zu der Schenkin oder Brauerin *Siduri*.
Zusammentreffen mit *Hanumat*, dem Diener des *Sugriwa*.	Zusammentreffen mit *Urschanabi*, dem Schiffer und Diener des Xisuthros[3]).
Dieser führt ihn zu seinem Herrn hin.	Dieser fährt ihn zu seinem Herrn hin[3]).
Schließlich Wiedersehn *Ramas* mit der entführten Gattin.	Schließlich Erscheinen des Geistes des verstorbenen Freundes *Enkidu* vor *Gilgamesch*.

Ein im ganzen so genau übereinstimmend paralleler Verlauf, daß man auf die Annahme einer inneren Verwandtschaft nicht wird verzichten können.

1) Zu der, auch sonst festzustellenden, Vertretung *Enkidus* durch eine geliebte Frau s. u. S. 102.

2) S. Ergänzungs-Heft, S. 57.

3) S. aber u. S. 106.

Nun sollen die Entführung nebst dem Verschwinden der *Sita* und das Wiedersehn mit ihr dem Tode *Enkidu*s und dem Erscheinen seines Geistes entsprechen; in ganz ähnlicher Gestalt kehrt dies aber beides in der Jakob-Joseph-Geschichte, einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, wieder, nämlich in der Wegführung und im Verschwinden des geliebten Sohnes Joseph und dem Wiedersehn (seiner Brüder und) seines Vaters mit ihm[1]. Und darum wird wenigstens gefragt werden dürfen, ob unsere indische Sage etwa gerade zu der Jakob-*Gilgamesch*-Sage nähere Beziehungen hat. Und da fällt uns nun sofort eine neue Parallele gerade zu dieser Sage ein: *Rama* wäre als ein *Gilgamesch* in einer Jakob-Sage ein Jakob, *Sita* aber als ein *Enkidu* ein Joseph. Nun erkennt *Rama* nach der Wiedervereinigung mit *Sita* ihre in der Fremde geborenen zwei Söhne als seine Söhne an[2], Jakob aber adoptiert nach der Wiedervereinigung mit Joseph dessen in der Fremde geborenen zwei Söhne, Ephraim und Manasse[3].

Aber, wie hinter dem eben behandelten Stück der *Rama*-Sage, so treffen wir auch davor Stücke, die in eigenartiger Weise gerade in der Jakob-Joseph-Sage Gegenbilder haben: Die *Schurpanacha*-Episode soll der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des babylonischen Epos entsprechen (o. S. 91 f.), diese aber in der Jakob-Joseph-Sage durch die Potiphar-Geschichte vertreten sein[4]. Vor der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode im Epos nun die *Chumbaba*-Episode; dieser soll in der Jakob-Joseph-Sage die Vergewaltigung und Zurückholung der Dina, der Tochter Jakobs, durch ihre (zwei) Brüder, als Ersatz für etwas wie die Entführung und Zurückführung der Gattin des *Gilgamesch*, entsprechen[5]; vor der *Schurpanacha*-Episode wird aber die Gattin *Rama*s von einem Riesen geraubt und dann durch ihren Gatten *Rama* und dessen Bruder

1) Band I, S. 261 ff. und 280 f.

2) JACOBI, *Râmâyana*, S. 203 (VII 97).

3) 1 Mos. 48,5 (Quelle P).

4) Band I, S. 255 ff. Vgl. o. S. 70 f.

5) Eb., S. 236 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 92 ff.

Lakschmana befreit[1]). Und vor diesem Raube der *Sita*: *Rama,* Sohn der *Kausalja*, soll Nachfolger seines Vaters werden, eine andere Frau seines Vaters setzt es aber, indem sie sich auf ein ihr einst von *Rama*s Vater gegebenes Versprechen beruft, bei diesem durch, daß ihr Sohn, *Rama*s Bruder *Bharata*, der Nachfolger werden soll[2]), und *Rama* auf **14** Jahre in die Verbannung gehen muß[3]). In der Jakob-Joseph-Sage aber vor der Dina-Episode Erbschafts-Streit zwischen den Brüdern Esau und Jakob, der durch deren Mutter zu Jakobs Gunsten erledigt wird: nachdem sich Jakob, obwohl der jüngere der zwei Brüder, das Erstgeburts-Recht erworben hat, erlistet er sich nach einer anderen Quelle mit Hilfe der Mutter auch noch den Erstgeburts-Segen. Danach muß Jakob fliehen und bleibt dann, zunächst **14** Jahre lang, in der Fremde[4]). Diese Parallelen in den beiden Sagen also noch in gleicher Folge. In der Fremde trifft dann Jakob bei Laban zwei Töchter, die er beide heiratet. Ähnlich, dabei jedoch auch anders, die *Rama*-Sage: *Rama* trifft vor seiner Flucht bei seinem zukünftigen Schwiegervater, einem Könige *Dschanaka*, auch zwei Töchter, doch heiratet er freilich nur die eine, die andere aber sein Bruder und Freund *Lakschmana*[5]). Zugleich mit der Hochzeit der beiden Schwestern findet indes noch die eines anderen Schwestern-Paares mit den anderen zwei Brüdern *Rama*s statt[5]). Darf man darin die zwei Kebsweiber Jakobs wiedererkennen?? Abweichend von unserer alttestamentlichen Jakob-Sage wird nun in der *Rama*-Sage ein Mädchen, das einer Jakobs-Gattin entsprechen müßte, durch (beabsichtigten) Wettstreit gewonnen[6]). Dies jedoch in Übereinstimmung mit anderen im Ergänzungsheft, S. 64 ff., genannten Jakob-Sagen und mit der ebendort besprochenen Vorlage der Jakob-Sage im *Gilgamesch*-Epos, so weit sogar in Übereinstimmung mit anderen

1) Jacobi, a. o. O., S. 162 (III, 2 ff.).

2) Vgl. u. unter „Wolfdietrich“.

3) Jacobi, a. a. O., S. 152 ff. (II, 1 ff.)

4) 1 Mos. 27 ff.

5) Jacobi, a. a. O., S. 151 (I, 73).

6) Jacobi, a. a. O., S. 150 (I, 66 f.).

Jakob-Sagen, daß in diesen, ebenso wie in der *Ramajana*-Sage, die Gattin durch einen Sieg im Bogen-Wettkampf gewonnen wird. Diese Gattin, in der Odyssee Penelope und im indischen *Mahabharata Draupadi,* soll nach der eben genannten Stelle der Göttin *Ischchara* im babylonischen Epos und der Jakobs-Gattin Lea in der Jakob-Sage entsprechen[1]).

Nun heiratet *Rama* vor seiner langen Verbannung, Jakob aber nach seiner Flucht und während seiner darauf folgenden langen Abwesenheit von der Heimat. Aber diese geringe Abweichung könnte natürlich keinerlei Gegengewicht gegen die Bedeutsamkeit unserer Parallelen bilden, um so weniger, als sie sich jedenfalls leicht erklären ließe: Auf Jakobs Heiraten folgt eine zweite Flucht, die aus Haran[2]). Diese oder eine derartige Flucht könnte allenfalls mit seiner ersten, der aus der Heimat, zusammengeworfen und so *Rama*s Flucht aus der Heimat hinter seine Heirat geraten sein. In Wirklichkeit liegen die Dinge aber doch wohl anders und sind vielleicht noch komplizierter. In einem indischen Märchen[3]) ist nämlich eine Parallele zu *Rama*s, durch Eifersucht der Stiefmutter veranlaßter Verbannung von einer Begebenheit gefolgt, die, nach einer hierzu wiederum parallelen Episode im *Mahabharata*[4]) zu schließen, der Joseph-Brunnen-Episode zu entsprechen scheint, jedenfalls an ähnlicher oder gleicher Stelle wie diese in einer Gesamtsage stand und ihr gewiß auch entspricht[5]). Und somit kommt in der Verbannung *Rama*s infolge der Eifersucht seiner Stiefmutter auf ihn als den vom Vater Bevorzugten wohl auch etwas zum Ausdruck, was der Eifersucht der Brüder Josephs auf ihn, den vom Vater Bevorzugten, entspricht, der Eifersucht, von der wir unmittelbar vor der Joseph-Brunnen-Geschichte hören[6]). Von der

1) S. u. unter „*Mahabharata*“ und „Odyssee“.

2) 1 Mos. 31.

3) *Buddhistische Märchen* von ELSE LÜDERS, Nr. 2, zu deren Beziehungen zum *Ramajana* ALFR. WEBER in den *Phil. u. hist. Abh. d. K. Ak. d. W. zu Berlin,* 1870, S. 2.

4) S. u. unter „*Mahabharata*“. 5) S. o. S. 81.

6) 1 Mos. 37. Vgl. u. unter „Apollonius“, „Battos“ und „Vor-Agamemnon“.

im *Ramajana* anscheinend entsprechenden Eifersucht wird aber hinter der Gewinnung der *Sita* berichtet[1]) Wenn somit *Rama* meist ein *Gilgamesch* ist und weiter ein Jakob, so sieht es so aus, als ob er zugleich ein Joseph wäre und als ob diese seine Doppelnatur schuld an der in Rede stehenden Verschiebung in den Parallelen wäre[2]).

Und nun ist allem Anscheine nach auch sonst im *Ramajana* ein Joseph mit einem Jakob verwechselt und identifiziert worden. *Dascharatha*, Vater *Rama*s, hat drei Frauen, die aber alle unfruchtbar sind. Infolgedessen eine Opferfeier. Die drei Frauen teilen sich in einen von dem Gotte *Wischnu* gebrachten Trank und empfangen und gebären alle drei, die eine Frau den *Rama,* eine zweite *Bharata* und die dritte *Lakschmana* und zugleich einen zweiten Sohn[3]). In der Vor-Jakob-Sage wird jedoch berichtet, daß Rebekka, Jakobs Mutter, zuerst unfruchtbar ist, dann aber durch seines Vaters Isaak Gebet fruchtbar wird und die Zwillinge Jakob und Esau gebiert[4]). Das sieht nach *Rama*-Sage aus. Allein die Unfruchtbarkeit wiederholt sich bei Rahel und Lea: Rahel ist völlig, Lea zeitweilig unfruchtbar. Ruben, der älteste Sohn Jakobs, bringt seiner Mutter Lea Granatäpfel, gibt aber der Rahel, seiner Stiefmutter, davon ab, und deshalb empfängt Lea und gebiert zwei weitere Söhne, zunächst den Issachar, aber, das ist offenbar gemeint, deshalb auch Rahel und gebiert den Joseph. Und das sieht noch mehr nach *Rama*-Sage aus. Und so müssen wir vermuten, daß in der *Rama*-Sage zwei Unfruchtbarkeits-Geschichten zusammengefallen sind, deren eine mit der Geburt Jakobs und Esaus und deren andere mit der Issachars (Isaschars) und Josephs abschließt: aus einer Gattin mit Zwillingen und je einer mit einem Sohn drei Gattinen mit einem,

1) Erwähnt sei hier nur beiläufig, daß in dem „Jakob-Märchen" bei TAWNEY, *Kathá Sarit Ságara* [1] I, S. 355 ff. eine „Haran-Gilead-Episode" mit Heirat auf die Absicht einer Verbannung des „Jakob" bezw. „Joseph" folgt! Dies hier auszuwerten, ist aber völlig ausgeschlossen, weil uns das allzuweit abführen müßte.

2) Vgl. u. unter „*Mahabharata*".

3) JACOBI a. a. O., S. 142 (I, 16 und 18).

4) 1 Mos. 25,21 ff.

einem und zwei Söhnen? Das hieße also, daß durch Zusammenfallen je zweier ähnlicher Episoden der israelitischen Sage der Jakob in der *Ramajana*-Sage auch zu einem Joseph geworden wäre, wodurch dann eine gewisse Verwirrung verursacht wäre. Wie sich das Unfruchtbarkeits-Motiv mit nachfolgender Hebung der Unfruchtbarkeit im „Brüder-Märchen", auch einer Jakob-Joseph-Sage, auswirkt, dazu o. S. 76f.

Soweit gelangt, können wir nun auch noch eine letzte, wenigstens mögliche Identifikation vorschlagen: Ist die *Rama*-Sage eine Jakob-Sage, so erwarten wir in ihr eine „Haran-Gilead-Episode". Die aber zeigt sich uns nicht alsbald, außer etwa in der Erwerbung der Frau. Eine „Haran-Gilead-Episode" nach der Jakob-Sage und dazu gehörigen Sagen und Märchen zeigt uns den Helden im Dienste eines harten Mannes oder Unholds, mit dessen Tochter er dann durchgeht[1]. Das ist aber das Resultat einer Zusammenarbeitung zweier Episoden zu einer Episode, einer mit einem harten Dienst unter einem bösen Herrn usw. — ursprünglich dem den Menschen feindlichen Gotte *Enlil* —, mit Flucht aus seinem Bereich, und einer Episode mit Gewinnung zweier Frauen, und zwar einer durch Wettkampf, deren Vater indes von dem bösen Herrn = *Enlil* verschieden ist. Nun haben wir oben S. 79 eine Form des „Brüder-Märchens", d. h. aber eines Jakob-Joseph-Märchens, festgestellt, welche diese beiden Komponenten noch getrennt zeigt, als „einen Dienst unter einem Unhold" mit nachfolgender Flucht + Gewinnung einer Frau, die nicht die Tochter des Unholds ist (durch einen urprünglichen Wettkampf), ohne nachfolgende Flucht. Die *Rama*-Sage stimmt jedoch, wie wir o. S. 94 sahen, mit dieser Märchen-Form darin überein, daß die durch Wettkampf gewonnene Frau nicht die Tochter eines Unholds ist. Auch folgt der Gewinnung keine Flucht. Von einem harten Dienste vor dem Wettkampf weiß aber die *Rama*-Sage nichts. Und möglicherweise hat sie davon keine Spur, wir dürfen doch wohl

1) JENSEN, in der TALLQVIST-Festschrift, S. 83 ff.

sagen: mehr. Indes: der Dienst unter dem Unhold usw. schließt wieder als Komponente den Kampf gegen und den Sieg über die mythische Löwen-Schlange, bezw. den mythischen Schlangen-Löwen der Vorzeit ein[1]). Und andererseits berichtet das *Ramajana* unmittelbar vor dem beabsichtigten Wettstreit wegen der Frau von einem Kampfe *Ramas* gegen und seinem Sieg über zwei *Rakschasas*, Dämonen. Da das *Mahabharata* unmittelbar vor dem entsprechenden Wettkampf ebenso einen siegreichen Kampf gegen zwei *Rakschasas* hat, von denen der eine sich als ein Gegenstück zu einem Seeungeheuer oder einem Drachen in anderen Sagen, ebenso wie in zahllosen Märchen, erweist[2]), so dürfte der Kampf gegen die beiden *Rakschasas* oder wenigstens einen von ihnen ohne Bedenken als ein Rest der vermißten Unhold-Episode angesehen werden.

Wir stehen in einer Parallele zur Haran-Gilead-Episode. Diese soll außer einer Episode mit dem Kampfe gegen die mythische Schlange auch noch die Sintflut-Geschichte, mit des Sintflut-Helden Entrückung am Schluß, in sich aufgenommen haben. Von dieser liegen in der Jakob-Sage als Reste vor die Flucht aus Haran und die ganze Gilead-Episode[3]). Aber von derartigem nichts in der *Rama*-Sage in Verbindung mit dem eben besprochenen Kampfe gegen die *Rakschasas*, nicht vorher und nicht dahinter. Indes am Schluß der *Rama*-Geschichte wird erzählt: *Rama* zieht aus seiner Residenz *Ajodhja* aus, begleitet nicht nur von allen seinen Angehörigen, sondern von der ganzen Bevölkerung und allen Tieren von *Ajodhja*, zum *Saraju*-Flusse hin. *Brahman* und die anderen Götter erscheinen, und nun nimmt *Rama* seinen göttlichen Leib an, ebenso auch andere. Diesen allen, auch denen, die in der *Saraju* ihr Leben aushauchen, werden

1) TALLQVIST-Festschrift, S. 87 ff. Zu den anderen Komponenten der Haran-Gilead-Episode — Sintflut nach diesem Kampf, und Freudenmädchen-Episode sowie *Ischchara-Ischtar*-Episode — s. Band I, S. 241 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 62 ff. und 73 ff. S. u. unter „Jason-Medea“.

2) U. unter „*Mahabharata*“.

3) Band I, S. 241 ff.

von *Brahman* Wohnungen im Himmel angewiesen[1]). Da haben wir ein so genaues Gegenstück zu einer Sintflut-Episode — mit Abtrieb einer Arche mit Menschen und Tieren darin, mit Vergöttlichung und Entrückung des Sintflut-Helden zu den Göttern —, daß wir keinen Grund haben, daran zu zweifeln, daß wir hier das an seinem Platze vermißte Abbild der babylonischen Sintflut-Geschichte innerhalb einer *Gilgamesch*-Sage wiederzuerkennen haben, wie es in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage und im besonderen auch in einer Jakob-Joseph-Sage gesucht werden muß[2]). Ein so genaues Gegenstück[2]), daß der neue bezw. ganz andere Platz, den es in der Gesamtsage gegenüber einer Jakob-Sage einnimmt, im Vergleich mit der Ähnlichkeit der Episoden selbst mit einander für eine Identifikation bedeutungslos ist. Und dazu ist ja ein Platz-Wechsel verständlich genug: In der Sintflut-Geschichte wird der Sintflut-Held zu den Göttern entrückt und bleibt bei ihnen. Dieser Sintflut-Held wurde, wie nunmehr meinen Lesern bekannt genug sein muß, in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage mit dem *Gilgamesch* identifiziert und mußte nun, so lange er das blieb und so lange die Sintflut-Geschichte mitten in der *Gilgamesch*-Sage stand, zu den Menschen zurückkehren, um die *Gilgamesch*-Sage zu Ende zu leben. Darum kehrt Moses-*Gilgamesch* auf dem Sinai als ein Xisuthros auf seinem Sintflut-Berge, nachdem er zu Gott in die Wolke hineingegangen ist, zu seinem Volke zurück[3]). Andererseits aber ist — wie das kam, bleibt noch unklar — die Entrückung in der Elias-Elisa-Sage mit Elias verknüpft, der, weil eigentlich ein *Enkidu*, mitten in der Sage aus ihr verschwinden muß; und so kann in der Elias-Elisa-Sage die Entrückung des Sintflut-Helden ohne eine Wiederkehr geschehen[4]). Die Jesus-Sage hat dies nun gar dadurch erreicht, daß ihr *Gilgamesch*, Jesus, am Schluß seiner ganzen Sage gen Himmel fährt[5]). Verlangte es nun etwa eine *Rama*-Sage, daß ihr *Gilgamesch*, *Rama,* am Ende seines

1) Jacobi, a. a. O., S. 205 (VII, 109 f.).
2) S. Band I, S. 242.
3) Band I, S. 151 f.
4) Band I, S. 601 f.
5) Eb., S. 928 ff.

Lebens zu den Göttern einging, ohne zurückzukehren, so mußte etwas wie eine Vergöttlichung und eine Entrückung die ganze Sage abschließen. Man könnte deshalb sagen, daß unabhängig von der Sintflut-Episode speziell indische Vorstellungen die Vergöttlichung *Ramas* am Ende seines irdischen Lebens verlangten, und daß nun mit dieser die des *Rama* als eines Xisuthros vereinerleit ward, und so die Sintflut-Geschichte ans Ende seiner Sage kam. Vgl. u. die *Mahabharata*-Sage.

Überschauen wir unsere bisherigen Ergebnisse, so sehen wir, daß sich 1. in den Ereignissen von dem Liebesantrage der *Schurpanacha* an *Rama* bis zur Wiedergewinnung der *Sita* und darüber hinaus eine Parallele zunächst einmal zur *Gilgamesch*-Sage von dem Liebesantrage der *Ischtar* an *Gilgamesch* bis zur Erscheinung des Geistes *Enkidus* vor *Gilgamesch* erkennen ließ, eine Parallele, die dabei auch Beziehungen gerade zur Jakob-Joseph-Sage zeigte. 2. aber wies die *Rama*-Sage von der Unfruchtbarkeit der Mutter *Ramas* an bis zu dem Liebesantrage der *Schurpanacha* hin in deutlichster Weise eine Parallele auf, ebenso wie wieder zur *Gilgamesch*-Sage, so ganz speziell zur Jakob-Joseph-Sage von der Unfruchtbarkeit der Mutter Jakobs an. Folglich scheint die *Rama*-Sage eine Jakob-Joseph-Sage zu sein. Aber ebenso nun wieder, wie das „Brüder-Märchen" (o. S. 89), kein Absenker unserer biblischen Form dieser Sage; vielmehr stellt sie, scheint's, eine Seitenform dar, die in vielen Beziehungen älter als unsere Jakob-Joseph-Sage ist. Diese *Rama*-Sage weist in ihrer Entwicklung jedenfalls bemerkenswerte Züge auf, die ihr mit dem Brüder-Märchen gemein sind und die auf einen z. T. gemeinsamen Entwicklungsweg schließen lassen. Doch sind diese Dinge für mich so wenig durchsichtig und spruchreif, erfordern dazu auch schon deshalb so ausgedehnte Erörterungen, daß ich mich hier trotz der Wichtigkeit der Sache auf diese Andeutung beschränken muß.

Indem wir einerseits das allgemeine Schema einer *Gilgamesch*-Sage, andererseits das spezielle der Jakob-Joseph-Sage vor Augen hatten, konnten wir feststellen, daß die aller-

meisten im *Ramajana* zu suchenden Episoden darin wirklich zu finden sind, und dabei zu allermeist in der zu erwartenden Reihenfolge. Aber eine längere Strecke der Jakob-Joseph-Sage stellt sich dabei als unvertreten heraus: Die Hungersnot mit allem Zugehörigen, den Träumen des Pharao, den Reisen der Brüder nach Ägypten u. s. w. Das scheint ein gewichtiges Vacuum, das indes doch nicht so umfangreich ist, wie es aussieht. Denn wir wissen bestimmt, daß die Träume etwas Sekundäres sind[1]), die Zweizahl der Reisen auch[2]), etwas also, das in unserer *Rama*-Sage aus sagenchronologischen Gründen noch fehlen könnte. Aber freilich: die Hungersnot, die aus dem *Gilgamesch*-Epos stammt und so oder so in vielen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen vertreten ist, und eine „Brot-Reise", die sich daraus entwickelt hat und sich auch in einer Reihe anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen zeigt, diese beiden Motive werden in der *Rama*-Sage fraglos vermißt. Und eine nur schlechte Entschädigung bedeutet es zunächst für uns, daß die mit der *Ramajana*-Sage näher verwandte *Mahabharata*- und *Nala*-Sage (s. dazu u.) auch nichts dgl. bieten; eine bessere schon, daß auch das, ebenso wie die beiden genannten indischen Sagen, aus einer Jakob-Sage stammende ägyptische „Brüder-Märchen" (o. S. 68 ff.) und die ebendaher stammende Odysseus-Sage nichts von einer solchen Reise haben und von der Hungersnot nur den Hunger derer um Odysseus auf der Insel Thrinacia[3]). Nur als eine interessante Analogie darf ich vorderhand hierzu nennen, daß die Apollonius-Sage (von Apollonius von Tyrus), eine Jakob-Joseph-Sage, ebenfalls ohne das im *Ramajana* Vermißte ist, aber ergänzt wird durch die Battos-Sage, welche z. T. gerade dem Vermißten entspricht[4]).

Wir haben oben angenommen und annehmen müssen, daß dieselbe *Sita*, die zunächst einer Gattin Jakobs entsprechen

1) JENSEN, in der VON BAUDISSIN-Festschrift, S. 233 ff.

2) Band I, S. 273 ff.; 444 ff.; 857 ff. Vgl. u. unter „Odyssee" und „Battos".

3) U. unter „Odyssee".

4) U. unter „Apollonius" und „Battos".

soll, dann einer Tochter Jakobs — für die wir aber z. B. in einer Odysseus-Jakob-Sage die Gattin des Odysseus finden[1]) —, daß eben diese *Sita* nachher den geliebten Sohn Joseph vertritt und damit den geliebten Freund *Enkidu*: Die Gattin *Sita* wird geraubt, verschwindet, wird wiedergefunden, als ein Joseph, der weggeführt wird, verschwindet, wiedergefunden wird, und damit als ein *Enkidu*, der stirbt und dessen Schatten zitiert wird. Hierin berührt sich nun mit der *Rama*-Sage eine andere Sage, die schon deshalb unser Interesse erwecken muß. Ähnliches findet sich freilich auch sonst oft genug[2]). Diese andere Sage aber ist im Gegensatz zu den unten genannten Sagen für uns deshalb wichtig, weil diese Berührung mit ihr offenbar auf einer Verwandtschaft beruht: *Rama* kommt zu *Sugriwa*, dem Anscheine nach als ein *Gilgamesch* zu einem Xisuthros, dem Sintflut-Helden. Ginge es nun einfach nach dem Muster des *Gilgamesch*-Epos weiter, so müßte *Rama* von *Sugriwa* nach Hause zurückkehren und danach etwas erfolgen, das der Zitierung des verstorbenen Freundes *Enkidu* entspräche. So verläuft es aber nicht im *Ramajana*, sondern derselbe *Sugriwa*, der ein Xisuthros sein soll, hilft dem *Rama*, der bei ihm bleibt, seine Gattin finden und wiedergewinnen. Die Jakob-Joseph-Sage steht dieser Ausgestaltung immerhin, äußerlich betrachtet, näher als das Original, indem Jakob als ein *Gilgamesch* zum Pharao als einem Xisuthros hinzieht, und nun in dessen Lande seinen Sohn Joseph als einen *Enkidu* wiederfindet[3]). Allein, daß dieser Pharao, = Xisuthros, ihm etwa dabei behilflich wäre, Joseph wiederzuerlangen, davon hat unsere Jakob-Joseph-Sage ja nichts. Die *Rama*-Sage erzählt aber[4]), daß *Sugriwa* nach drei Himmelsrichtungen je einen seiner Affen ausschickt, um nach dem Verbleib der

1) U. unter „Odyssee".

2) Vgl. Ergänzungsheft, S. 149 f. und u. unter „Südsee-Odyssee", ferner u. unter „Apollonius" und „Battos". Die *Schaktidewa*-Sage (s. dazu u. unter *Schaktidewa*) interessiert uns hier weniger, weil sie mit der im folgenden zu besprechenden Sage näher verwandt ist.

3) Band I, S. 270 ff. und 280 f.

4) Jacobi, a. a. O., S. 172 ff. (IV, 41 ff).

entführten *Sita* zu forschen, nach der vierten, nach Süden, den Affen *Hanumat* mit anderen Affen; daß *Hanumat* nach einem gewaltigen Sprunge über das Meer nach der Insel *Lanka* kommt, die *Sita* bei dem Dämonen-Fürsten *Rawana* findet und zurückkehrt; und daß nun *Sugriwa*, mit seinen Affen-Heeren, und von *Rama* und dessen Bruder und Freunde *Lakschmana* begleitet, gegen *Rawana* zieht, daß dieser besiegt und von *Rama* getötet und so *Sita* befreit wird. In diesem Verlaufe berührt sich nun mit unserer Episode die arabisch erzählte Sage von *Sul* und *Schumul*[1]): In dieser wird erzählt, daß dem *Sul* in der Hochzeitsnacht seine Gattin bezw. Braut *Schumul* plötzlich geraubt wird und nun verschwunden ist, unbekannt, wohin. Nachher stellt es sich heraus, daß ein Dämon sie ins Höllenreich entführt hat. *Sul* begibt sich nun auf eine lange Wanderung und Reise, die ihn endlich zusammen mit einem alten Manne in einem Geierbalg, an dem er sich festhält, durch die Luft zur Zauberer-Stadt hinführt. Deren König schickt vier Dämonen, nach jeder der vier Himmelsrichtungen einen, aus und einer von ihnen erkundet, daß seine Gattin von einer Dämonin in der Hölle festgehalten wird. Darauf fliegt *Sul* auf einem anderen Dämon mit einem Briefe vom Zauberer-König zum Höllen-Fürsten hin, und dieser läßt dem *Sul* seine *Schumul* wieder zurückgeben.

Das ist eine Parallele zur *Rama*-Sage, an der man nicht gleichgiltig vorübergehn kann. Es fragt sich dann aber, wie eine etwaige Verwandtschaft zu denken wäre. Nun fügt es ein merkwürdiges Schicksal, daß die *Sul-Schumul*-Sage auch — ebenso wie die *Rama*-Sage — eine *Gilgamesch*-Sage ist[2]), sodaß man anscheinend in Versuchung kommen müßte, das ganze mit ihr parallele Stück der *Rama*-Sage einfach als einen integrierenden Bestandteil einer *Rama*-Sage zu betrachten. Allein das wäre voreilig. Denn die *Sul-Schumul*-Geschichte ist eine *Gilgamesch*-Sage besonderer Art: Das

1) S. C. F. Seybold, *Geschichte von Sul und Schumul, aus dem Arabischen übersetzt.*

2) S. u. unter „*Sul* und *Schumul*“.

babylonische *Gilgamesch*-Epos bringt bekanntlich in seinem 11ten Gesange die Sintflut-Sage, dem Helden des Epos, *Gilgamesch,* von dem Sintflut-Helden, Xisuthros, erzählt, also nicht etwa als einen Teil der Handlung des Epos. In allen bisher erörterten, in Israel weitergebildeten *Gilgamesch*-Sagen ist — wie wir immer wieder feststellen müssen — die Sintflut-Geschichte 1. zu einem Erlebnis des *Gilgamesch* — der also jetzt zugleich ein Xisuthros ist — geworden und 2. von ihrer Stelle im Epos an eine neue Stelle versetzt worden[1]). In der *Sul-Schumul*-Sage hat nun zwar eine ähnliche Verschmelzung stattgefunden, indem darin der *Gilgamesch, Sul,* die Sintflut zusammen mit dem Sintflut-Helden, *Abu-falah* bezw. *Abu-nadschah,* erlebt, aber die Sintflut-Geschichte ist darin an ihrer alten Stelle geblieben. D. h.: Nachdem *Sul* als ein *Gilgamesch* mit einem alten Manne als einem Xisuthros zu dessen Wohnsitz gekommen ist, begibt er sich mit diesem als einem Xisuthros in der Sintflut auf eine Seereise, gelangt mit ihm als einem Xisuthros, der auf dem Sintflut-Berge landet, auf die Spitze eines Berges, und fliegt dann mit ihm als einem Xisuthros, der zu den Göttern und speziell zu seinem Gotte, dem Magier *Ea (A-u),* entrückt wird, zur Zauberer-Stadt, mit dem Könige der aus Babylon stammenden Zauberer, hin. Dieser selbe Zauberer-König läßt nun *Sul* allein zum Höllen-Fürsten bringen und erwirkt durch einen Brief die Herauslassung der Geliebten aus der Hölle, als abermals ein Gott *Ea*, der nach dem *Gilgamesch*-Epos den Unterweltsgott *Nergal* dazu veranlaßt, für *Gilgamesch* den Geist seines Freundes aus der Unterwelt emporkommen zu lassen[2]). Es ist also ersichtlich, daß die *Sul-Schumul*-Geschichte eine andere Entwicklung der *Gilgamesch*-Sage aufweist, als die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, folglich auch, als die *Rama*-Sage, soweit sie eine israelitische *Gilgamesch*-Sage und im besonderen eine Jakob-Joseph-Sage ist; und daß somit, wenn ein gewisser Teil von ihr innigere Beziehungen gerade zu der *Sul-Schumul*-Sage

1) Band I, S. 144 ff. u. s. w. und S. 835 ff.; und o. S. 98 f.

2) Seybold a. a. O., S. 75 ff.

haben sollte, dieser Teil ein Fremdkörper im *Ramajana* wäre.

Wären wir mit unserer Analyse im Recht, so wäre die Sonderart des uns beschäftigenden Teils der *Rama*-Sage erklärbar: *Sugriwa* wäre zwar vielleicht auch, etwa von der Grundsage her, ein Xisuthros, den *Gilgamesch* aufsucht, aber im weiteren Verlauf der Erzählung ein — dann mit dem Xisuthros der Grundsage identifizierter — Gott *Ea* einer zweiten Sage, zu dem ein Xisuthros entrückt wurde, und der für den *Gilgamesch* das Erscheinen des Geistes seines verstorbenen Freundes erwirkt. Wie sich dieser Verschmelzungs-Prozeß im einzelnen vollzogen hätte, müßte noch zweifelhaft bleiben. Mag sein, daß erst durch diesen Vorgang der sterbende und tote Freund *Enkidu* ebenso wie der dem *Gilgamesch* erscheinende *Enkidu* im *Ramajana* mit *Sita,* der Gattin *Rama*s, vereinerleit wäre; mag sein, daß eine *Sul-Schumul*-Sage, mit einer Geliebten und Gattin statt eines Freundes, bereits vor der Verschmelzung auf eine *Sita* auch = *Enkidu* in der *Rama*-Sage stieß, und so eine Verschmelzung noch leichter veranlaßt worden wäre. Wie weit bei einer solchen Verschmelzung die *Rama*-Sage, wie weit eine „*Sul-Schumul*-Sage" im einzelnen Einbußen erlitten hätte, wie weit der jetzige Bestand der *Rama*-Sage im einzelnen in den in Betracht kommenden Teilen *Rama*-Sage, wie weit *Sul-Schumul*-Sage wäre, das wären Fragen der Zukunft. Nicht ganz unmöglich scheint es sogar, daß die ganze *Rama*-Sage von der Entführung der *Sita* an bis zu ihrer Befreiung lediglich eine „*Sul-Schumul*-Sage" wäre.

Aber hier greift nun vielleicht ein Wunder ein. Wir mußten o. S. 102 feststellen, daß die *Hanumat-Sugriwa*-Episode, falls ein Teil einer einheitlichen *Rama-Gilgamesch*-Sage, ein Fragment wäre oder besser ein Schrumpfungs-Produkt, in dem die Gestalten einer einstigen *Gilgamesch*-Sage und deren Geschehnisse nur unvollkommen vertreten wären. Ist aber andererseits *Sugriwa* ein Gegenstück zu dem Zauberer-Könige der *Sul-Schumul*-Sage, und somit zu dem Gotte *Ea* der babylonischen Sage, zu dem Xisuthros nach der Sintflut entrückt wird, so fehlt diese Entrückung, fehlt die vorhergehende Sintflut in der Episode mit *Hanumat* und *Sugriwa.* Diese Sintflut- und

Entrückungs-Geschichte stellt sich nun ja (vgl. o. 104) in der *Sul-Schumul*-Sage dar in der Meerfahrt des alten *Abu-falah* mit *Sul*, in der Bergbesteigung mit ihm, nachdem die Begleiter am Fuße des Berges zurückgelassen worden sind, und in dem Fluge des *Abu-falah* mit *Sul* zu dem Zauberer-Könige hin. Andererseits erscheint unser *Hanumat* auch in der indischen *Mahabharata*-Sage[1]), mit einer Jakob-Sage als Kernsage, in einer Szene jedoch, die nicht aus einer Jakob-Sage stammt, dabei aber nach einer Bergbesteigung der Helden des *Mahabharata*, vor der die ganze Begleitung zurückgelassen ist. Nachdem sie in die Berg-Region hineingelangt sind, hat sich ein furchtbares Unwetter erhoben, und dann sind sie von Dämonen durch die Luft fortgetragen worden. Und danach erscheint *Hanumat* und versucht, einem von ihnen den Weg in den Himmel zu verlegen. Diese Episode, ohne einen ursprünglichen Zusammenhang mit der Kernsage des *Mahabharata*, erinnert nun aber an das oben herausgehobene Stück aus der *Sul-Schumul*-Sage, das Stück gerade, das in der *Ramajana*-Sage unvertreten ist! Und es ist daher eine Annahme unvermeidlich, daß es eigentlich zu dieser Sage gehört. Und, wie genau es hineinpaßt, wird auch sofort klar: Der Flug der Helden im *Mahabharata* müßte dem Fluge des *Abu-falah* mit *Sul* zusammen zu dem Zauberer-Könige hin entsprechen, also letztlich der Entrückung des Xisuthros zu *Ea* hin. Nach dem Fluge treffen die Helden des *Mahabharata* den *Hanumat*; der müßte also zum Bereiche eines *Ea* gehören. Nun aber ist nach dem *Ramajana Hanumat* ein Diener des *Sugriwa*, und der sollte dem *Ea* entsprechen (o. S. 104 f.)! Überflüssig, zu erwähnen, daß nun das Unwetter im *Mahabharata* zum Sintflut-Unwetter gehören könnte. — U. unter *Mahabharata* über die Veranlassung zu dem Einschub der *Hanumat*-Episode in das *Mahabharata*. Warum dieses Stück nun aber im *Ramajana* fehlt, entgeht mir völlig. Denn die Annahme wäre doch fast unmöglich, daß es im *Ramajana* fehlt, weil es ins *Mahabharata* überpflanzt ist. Mit dem oben Ausgeführten halte ich es jedoch für erwiesen, daß

1) S. dazu unter „*Mahabharata*".

die *Mahabharata*-Episode eigentlich zur *Ramajana*-Sage gehört und diese ergänzt, und dabei so, daß die *Hanumat-Sugriwa*-Episode jetzt noch deutlicher als eine Verwandte der *Sul-Schumul*-Sage erscheint, und somit als ein Fremdkörper in einer *Rama*-Jakob-Sage.

Die Tatsache einer Verschmelzung dürfte nun nicht etwa aus geographischen Gründen bezweifelt werden, weil nämlich etwa die *Rama*-Sage eine indische Sage, unsere *Sul-Schumul*-Sage aber im vorderen Orient zu Hause sei und zwar wohl in Syrien[1]). Denn was ist nicht alles an Sagen-Wanderungen möglich? In unserem Falle liegt es aber noch einfacher: Eine der *Sul-Schumul*-Sage näher verwandte Sage ist fraglos bis nach Indien gedrungen, und dort u. a. zu der bekannten *Schaktidewa-Schaktiwega*-Sage geworden[2]). Das müßte völlig genügen, um allzu bedenkliche Gemüter zu entwaffnen. Zudem läßt sich vielleicht sogar ein Grund für die Aufnahme eines Stückes der *Sul-Schumul*-Sage in die *Rama*-Sage anführen. In jenem Stück fährt der alte *Abufalah* mit *Sul* nach *Sind* und *Hind,* d. i. Indien, und dabei doch wohl ostwärts auf das westliche Indien zu, um zur Zauberer-Stadt mit dem Zauberer-König zu gelangen. Und schließlich fliegt *Sul* zum Berge des Höllentals im fernen Osten[1]). Die *Rama*-Sage ist aber eine indische, von Anfang an in Indien spielende Sage. Wie leicht konnte es da geschehen, daß sich diese um ein Stück gerade einer Sage wie der *Sul-Schumul*-Sage bereicherte! Übrigens verdient es Beachtung, daß *Sugriwa* gerade in einem südwestlichen, auf einer Reise von Westen her zuerst erreichten Teile von Indien (*Malaja*-Berg, an der Malabar-Küste) haust. Denn er soll ja dem Zauberer-König der *Sul-Schumul*-Sage entsprechen, welcher durch eine ostwärts — auf Indien zu — gerichtete Reise erreicht wird.

Unsere oben vorgetragene Herleitung der *Rawana*-Episode trifft nun in merkwürdiger Weise mit einer Ansicht von Indologen zusammen, welche die *Rawana*-Episode für einen

1) S. u. unter „*Sul-Schumul*“.
2) S. u. unter „*Schaktidewa*“.

nicht zur ursprünglichen *Rama*-Sage gehörigen Bestandteil erklären. Beweis dafür ist ihnen das sogen. *Dasaratha-Dschataka*, dessen Hauptinhalt man in den *Phil. u. hist. Abh. d. Kgl. Ak. d. W. zu Berlin* 1870 (1871), S. 60 ff. wiedergegeben findet, als eine *Rama*-Sage, welcher die *Rawana*-Episode völlig fehlt. Sollte dieses Fehlen einen ursprünglicheren Zustand als unsere *Ramajana*-Sage verraten — und das ist durchaus möglich, ja vielleicht wahrscheinlich —, so dürften sich jene Indologen und ich gleichmäßig beglückt fühlen. Nur wäre es ja schließlich auch möglich, daß das Dschataka eine capitis deminutio um die *Rawana*-Sage erlitten hätte. Und das wäre schon deshalb recht wohl möglich, weil es jedenfalls auch sonst starke Einbußen erlitten hat. Denn es geht nicht an, auch diese wegzuleugnen und in dem Dschataka mit seinen paar Episoden die Urquelle der ganzen Sage zu sehen. Im Mittelpunkt des Dschataka steht nämlich die Flucht *Rama*s und seiner Geschwister aus dem Palaste des Vaters infolge des Ehrgeizes ihrer Stiefmutter, die den Thron für ihren leiblichen Sohn erstrebt. Und diese Flucht ist nach o. S. 94 f. und unten unter „*Mahabharata*" ein Bestandteil der *Rama*-Sage, der zu deren Jakob-Sage gehört, folglich diese mit allem, was davon im *Ramajana* erhalten ist, auch für eine ältere Gestalt des Dschataka voraussetzt. In einer älteren Form ist ferner, als in einer Jakob-Sage, für *Sita* als Schwester *Rama*s, die nach dem Dschataka mit ihm und ihrem anderen Bruder den Königshof verläßt, und die er nach seiner Rückkehr an den Königshof heiratet(!), kein Platz. Und wenn somit das Dschataka die *Sita* in dieser Rolle bietet, so ist auch das sekundär und kann demnach, wenn für etwas, jedenfalls nicht für eine höhere Ursprünglichkeit des Dschataka zeugen. Zur *Nala*-Sage als einer Zeugin für eine *Rama*-ohne *Rawana*-Sage s. u. unter *Nala*.

Bedeutsam ist der Anfang der *Rama*-Sage, ein als solches jedenfalls vielfach anerkanntes ganz eindeutiges Gegenstück zu *Enkidu*s erstem Zusammentreffen mit dem Freudenmädchen in der Steppe: König *Romapada* von *Anga* hat sich vergangen; infolgedessen regnet es nicht in seinem

Lande. Damit es regne, soll *Rschjaschr(i)nga,* ein weiberunkundiger heiliger Einsiedler, zu der Stadt des Königs von *Anga* gebracht werden. Zu diesem Zweck werden Buhlerinnen zu ihm hinausgesandt; er bewirtet sie, sie umarmen ihn und geben ihm Süßigkeiten. Andern Tags sucht er sie dort auf, wo er sie zuerst gesehn hat, wird von ihnen weggeführt, und nun fällt reichlicher Regen. Der König aber gibt ihm seine Tochter *Schanta* zur Gattin. Dieser selbe *Rschjaschr(i)nga* wird später geholt, um durch sein Opfer die drei Gattinen des Vaters *Rama*s fruchtbar zu machen[1]). *Rschjaschr(i)nga* ist (s. o.) im ersten Teil dieses Stückes anerkanntermaßen ein *Enkidu*[2]). Dazu, daß die Buhlerinnen ihn mit Süßigkeiten regalieren, dürfte jetzt als Parallele anzuführen sein, daß das Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos dem *Enkidu*, nachdem er ihre Liebe genossen, eine Mahlzeit vorsetzt[3]). Nun ist die *Rama*-Sage wenigstens in einem ersten Teile eine Jakob-, also eine *Gilgamesch*-Sage. Ist somit die *Rschjaschr(i)nga*-Sage ein bodenständiges Stück einer *Rama*-Jakob-Sage? Wäre das der Fall, dann wäre sie aus dem ursprünglichen Verbande dieser Sage herausgesprengt und wäre eine einfache Dublette zu etwas nachher Erzähltem. Denn in der Jakob-Sage wird die Freudenmädchen-Episode dargestellt durch Jakobs Begegnung mit

---

1) JACOBI a. a. o., S. 141 (I, 9 ff.). So eine Version. Eine andere, etwas abweichende z. B. im *Mahabharata*, wozu JACOBI, *Mahabharata*, S. 39 f. (III, 110 ff.). Über alle Versionen der *Rschjaschr(i)nga*-Episode s. LÜDERS in *Nachr. von d. Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen*, Phil.-hist. Kl., 1897, S. 87 ff. Ich berücksichtige nur die Version im *Ramajana* und muß mich an eine Version halten, weil mir völlig die Zeit dazu fehlt, unter Führung von LÜDERS vom Standpunkt des Indologen aus den Versuch zu machen, das jeweilig in den verschiedenen Versionen Ursprünglichere festzustellen. Sollte übrigens LÜDERS mit seiner Ansicht Recht haben, daß es ursprünglich die Königstochter *Schanta* war, die den *Rschjaschr(i)nga* verführt und zur Königsstadt bringt (s. das o. Folgende), so hätte ich vom Standpunkt der Sagen- und Märchen-Forschung aus vorderhand nichts Entscheidendes dagegen einzuwenden.

2) Zur Identifikation von *Rschjaschr(i)nga* mit *Enkidu* s. EDV. LEHMANN bei UNGNAD uud GRESSMANN, *Gilgamesch-Epos*, S. 95, Anm. 2.

3) S. Ergänzungs-Heft, S. 55.

der Rahel am Brunnen in Haran[1]), mit der Rahel, die er dann heiratet, und zwar ebenso in Haran, wie vorher die Schwester der Rahel, Lea. Diese zwei Heiraten kehren aber in der *Rama*-Sage wenigstens auch als die von *Sita* und ihrer Schwester wieder, aber weiter drinnen in der Sage (o. S. 94f.). Und die Königstochter *Sita* an dieser Stelle, die *Rama* heiratet, müßte dann in der von *Rschjaschr(i)nga* geheirateten Königstochter *Schanta* ebenso eine Doppelgängerin haben wie ihre Schwester in den Buhlerinnen, wie *Rama* einen Doppelgänger in *Rschjaschr(i)nga*. Das scheint aber eine etwas kühne Annahme zu sein. Und somit schwebt vorderhand die *Rschjaschr(i)nga*-Episode in der Luft. Und doch: eine weitere Freudenmädchen-Episode in der Patriarchen-Sage finden wir vor der Jakob-Sage, mit Isaak, dem Vater Jakobs, verknüpft: Der Knecht Abrahams führt dem Isaak bei einem Brunnen die Rebekka zu und Isaak nimmt sie dann in sein Zelt hinein und heiratet sie[2]). Möglich somit, daß unsere *Rschjaschr(i)nga*-Episode als Gegenstück zu dieser Freudenmädchen-Episode zu gelten hat[3]), anscheinend um so mehr möglich, als ja derselbe *Rschjaschr(i)nga* nach dieser Episode gerade für *Rama*-Jakobs Vater zur Herbeiführung auch von *Ramas* Erzeugung tätig ist, und diese Betätigung wiederum nach o. S. 96 f. jedenfalls auch ihr Gegenstück in der Jakob-Sage hat.

Ganz unbabylonisch und ohne Zusammenhang mit dem *Gilgamesch*-Epos ist es nun aber, daß *Rschjaschr(i)nga* geholt wird, um Regen herbeizuführen, und daß reichlicher Regen fällt, nachdem er sich gezeigt hat. Allein nicht ohne Analogie in der israelitischen Sage[4]): Der Prophet Elias, zufälligerweise der *Enkidu* der Elias-Elisa-*Gilgamesch*-Sage[4]), verbirgt sich auf Befehl seines Gottes als ein Einsamer am Bache Krith. Denn es soll Jahre hindurch nicht regnen, offenbar, weil der König Ahab — durch Sündhaftigkeit — Gottes Zorn erregt hat. Nach unserer jetzigen Elias-Sage begibt er sich dann, um bei ihr seinen Lebensunterhalt zu finden, zu der Witwe von Sarepta, einem

1) Band I, S. 225 ff.
2) Band I, S. 346 ff.
3) Vgl. u. unter „*Mahabharata*".
4) Eb., S. 579 ff.

Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos[1]), und nun soll er sich dem Könige Ahab zeigen, damit es Regen gäbe; und er erscheint vor Ahab und es regnet! Es kann nicht zweifelhaft sein: Hier haben wir abermals auf biblischem Boden ein Gegenstück zur *Rama*-Sage, ein Stück, das sich in der Elias-Sage aus den zwei Komponenten: Freudenmädchen-Episode des *Gilgamesch*-Epos und Hungersnot der Plagen-Sage[2]), entwickelt hat und somit in der israelitischen Sage bodenständig ist, während dessen Gegenstück in Indien, jedenfalls als Ganzes, nicht zu der eigentlichen *Rama*-Sage gehört. Sollte daher auch eine Freudenmädchen-Episode als ein Stück einer Isaak-Sage von Anfang an organisch mit der *Rama*-Jakob-Sage verknüpft gewesen sein, so scheint es nunmehr zum mindesten sicher, daß sie aus der Elias-Elisa-Sage bereichert ist. Möglicherweise bereits auf israelitischem Volksboden, möglicherweise aber erst auf indischem; denn daß die oder eine Elias-Elisa-Sage bis nach Indien gedrungen ist, zeigt uns klar die Buddha-Sage[3]). Ja, jetzt wird alsbald etwas ganz Seltsames offenkundig: Die Fortsetzung des mit dem Regenfall endigenden Stückes der Elias-Sage ist Elias' Horeb-Episode[4]). Diese ist aber in der Buddha-Sage vertreten durch Buddhas Flucht in die Einsamkeit und das Nachfolgende[5]). Folglich bildet dieses Stück — auch verwandt mit der Versuchungs-Geschichte Jesu[6]) — die Fortsetzung vom Anfang der *Rama*-Sage, womit übrigens erwiesen zu sein scheint, daß das Stück aus der Elias-Elisa-Sage erst auf indischem Boden mit der *Rama*-Sage vereinigt ist. Zu dessen Gegenstück im *Mahabharata* s. unten unter „*Mahabharata*". Es scheint fast überflüssig, hinzuzufügen, daß das in Rede stehende Stück nicht aus unserer Elias-Sage stammt, sondern aus einer älteren Gestalt davon: Die Buhlerinnen für die dem

1) Band I, S. 579 ff. Es darf hervorgehoben werden, daß, wie sich aus dem alsbald Folgenden ergibt, durch die *Ramajana*-Sage nunmehr unsere derzeitige Identifizierung der Witwe von Sarepta mit dem Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos vollauf bestätigt wird!

2) Band I, S. 613 ff. 3) S. u. unter „Buddha".

4) 1 Kön. 19. 5) S. u. unter „Buddha". 6) S. eb.

Freudenmädchen des Epos entsprechende nicht verdächtigte Witwe in unserer Elias-Sage sind dafür schon allein Zeugnis genug. Vgl. Ergänzungs-Heft S. 62 ff.

Damit sind die Beziehungen zwischen der *Rama*-Sage und der israelitischen Sage in der Hauptsache enthüllt. Eine wohl denkwürdige, schon a. e. a. O., S. 66 f. erwähnte Analogie besteht zwischen ersterer und der Odysseus-Sage. *Sita* wird von *Rama* erworben im beabsichtigten Wettstreit durch Lösung einer Aufgabe: Er soll einen Bogen spannen, den herbeizuschaffen 150 Männer nötig sind, spannt ihn als erster und zerbricht ihn gar dabei. Etwas Ähnliches wird aber in der Odyssee erzählt: Wer Odysseus' Bogen spannen kann und damit in die Ziele schießt, soll die Penelope freien, und Odysseus gelingt es[1]). Daß er nun nicht alsbald, ohne weiteren Kampf, die Frau gewinnt, hat einen guten Grund: Was jetzt folgt, gehört ursprünglich einer ganz anderen Episode an, als der mit dem Bogenspannen. Letztere gehört zu einer ersten Werbung, jenes zu einem Kampf um die geraubte Frau[2]). Längst durfte — so großzügig war man, wenn's nichts kostete — jenes Bogenspannen *Rama*s mit dem des Odysseus als möglicherweise damit verwandt verglichen und die Frage diskutiert werden, ob etwa *Rama* als Bogenspanner ein Odysseus oder dieser als solcher ein *Rama* sei[3]). Jetzt scheint es sicher, daß beides falsch ist: Odysseus als Gatte der Penelope ist ein *Gilgamesch* und Jakob[4]), ebenso wie *Rama* (o. S. 94 f.), und Penelope beim Bogen-Wettstreit um sie eine *Ischchara-Ischtar* und Lea[4]), ebenso wie *Sita* (o. S. 94 f.). Also stammen das Bogenspannen in der indischen und das in der griechischen Sage, statt etwa von einander, anscheinend aus einer dritten Sage, der Muttersage auch unserer Jakob-Sage. Jakob hätte somit in einer älteren Gestalt seiner Sage um die Lea mit dem Bogen gefreit! Vgl. indes unten unter *Mahabharata* zu einem entsprechenden Bogen-Wettstreit.

---

1) Odyssee XXI, 404 ff. 2) U. unter „Odyssee".

3) S. ALFR. WEBER in den *Phil. u. hist. Abh. d. Kgl. Ak. d. Wiss. zu Berlin* 1870 (1871), S. 16 ff.

4) U. unter „Odyssee".

Anhang I.

Die arabische *Sul-Schumul*-Sage[1]) und die *Gilgamesch*-Sage.

Dem Königssohne *Sul* in Jemen wird in der Hochzeitsnacht, niemand hat gesehen, von wem und wohin, seine Braut, die Königstochter *Schumul*, entführt. Es erweist sich nachher, daß ein Dämon sie auf Geheiß einer Höllen-Dämonin *Nahhada* zum Höllenreich entführt hat, weil *Nahhada* in *Sul* verliebt ist und ihn der *Schumul* nicht gönnt[2]). Im

1) S. die Übersetzung aus dem Arabischen von C. F. SEYBOLD: *Geschichte von Sul und Schumul* usw. 1902. Dazu muß bemerkt werden, daß die Geschichte nur unvollständig erhalten ist. Dem von SEYBOLD zugrunde gelegten Manuskript (herausgegeben ebenfalls von SEYBOLD, als gesonderte Veröffentlichung, ebenfalls unter dem Titel *Geschichte von Sul und Schumul* usw. 1902) fehlen im Anfang 34 Blätter, dazu hat es mittendrin eine Reihe von Lücken. SEYBOLDs Text (Tübinger Handschrift) stammt vermutlich aus Syrien. S. S. VIII in SEYBOLDs Textausgabe. Der Verfasser kennt dementsprechend auch syrische Wörter (S. 24, Z. 9 und S. 79, Z. 15 der Textausgabe), aber freilich nicht die zugehörige Grammatik. Neuerdings hat Kollege RITTER in Konstantinopel eine vollständig erhaltene *Sul-Schumul*-Handschrift (A S 3397, fol. 141 a —159 a) entdeckt, die eine andere Version als die Tübinger Handschrift aufweist. Diese Version, von der ich der großen Liebenswürdigkeit RITTERS eine ausführliche Inhaltsangabe verdanke, beginnt mit der Vorgeschichte von *Sul*s und *Schumul*s Verlobung und Hochzeit, zeigt, wie sich aus der babylonischen Vorlage der Sage (u. S. 115 ff.) entnehmen läßt, die ganze Sage in kürzerer Gestalt als die Tübinger Handschrift, dabei in weiter umgebildeter Form, und enthält andererseits, soweit ich aus der Inhaltsangabe ersehen kann, u. a. auch noch nichts von den unten S. 121 ff. zu besprechenden Anreicherungen aus dem AT und NT. Nach OLZ 1903, Sp. 214 (HOROVITZ) im Ind. Office eine weitere Hs., ohne die Beduinen-Episode. In meinen Ausführungen berücksichtige ich nur die Tübinger Hs.

2) S. SEYBOLDs o. gen. Übersetzung, S. 82, 86 und 88.

Traum erscheint dem *Sul* seine Braut bei Mönchen und in Trauerkleidern[1]). Nun begibt er sich auf eine lange, gefahren- und beschwerdenreiche Reise, über Babylonien, dann durch Syrien hindurch, spricht bei zahlreichen Einsiedlern und Klöstern vor, erzählt dabei Klausnern und Mönchen immer wieder seine traurige Geschichte, fragt sie nach dem Verbleib seiner Geliebten, erfährt aber nirgends etwas über sie und wird öfters ermahnt, zurückzukehren. Schließlich gelangt er aber zu einem alten, aus Damaskus stammenden Mönch in einem herrlichen Kloster am Abessinier-Teich in Ägypten, zu einem Mönch, der als junger Mann aus seiner Heimat verschleppt wurde, ins Meer geworfen werden sollte und dann nach Ägypten kam. Gewiß durch diesen Mönch — denn allem Anscheine nach ist der Mönch auf Blatt 117, hinter einer Lücke im Text, noch derselbe Mönch, wie der unmittelbar vor der Lücke — wird ein für *Sul* günstiger Erfolg der Reise angebahnt. Bei diesem Mönch kehrt nämlich ein gerade von einer weiten Reise zurückkommender, weitbekannter und wohl auch weitgereister alter Mann namens *Abu-falah,* vor, ein guter Bekannter von dem Mönch; dem wird *Sul* empfohlen, und er nimmt sich seiner Sache an. *Sul* reist mit dem Alten zu dessen Stadt hin und ist drei Monate lang sein Gast. Dann tritt der Alte mit *Sul* und seinen Dienern zusammen eine lange Reise an. Sie gelangen ans Meer und fahren hierauf auf einem Schiff nach *Sind* und *Hind*, d. i. Indien, bis sie zu einem sehr hohen Berge kommen. Die beiden steigen, die Diener unten zurücklassend, allein hinauf. Der Alte entzündet dann oben auf dem Berge mit Brennholz, das *Sul* auf seinen Befehl gesammelt hat, ein mächtiges Feuer, wirft Weihrauch hinein und fliegt jetzt, *Sul* auf seinen Schultern, mit Hilfe eines Geier-Balgs, den er sich angelegt hat, zur Zauberer-Stadt, der Residenz des Zauberer-Königs *Ssalssal*, in der Nähe des Meeres, hin, dessen Zauberer aus Babylonien stammen. Auf einer wunderbaren Wiese gehen sie nieder. Der Zauberer-König, dem der Alte offenbar schon vorher bekannt war, bei dem dieser aber

1) S. eb., S. 28; 85; 87.

jedenfalls nachher eine bevorzugte Stellung genießt, nimmt die Ankömmlinge auf das gastlichste auf und verspricht *Sul* seine Hilfe zur Auffindung der Geliebten. Er schickt nach etlicher Zeit vier Dämonen nach den vier Himmelsrichtungen aus, und einer kehrt mit der Erkundung zurück, daß *Schumul* sich auf dem Berge des Höllen-Tals im Reiche des Höllen-Fürsten und Teufels, im Osten der Erde, befinde. Dorthin fliegt dann der Dämon *Sahab*, *Sul* auf den Schultern, mit einem Empfehlungsschreiben des Königs *Ssalssal* für den Teufel, worin er ihn bittet, *Sul* Gehör zu schenken. Dem Teufel gefällt *Sul*, und auf seinen Befehl wird *Schumul*, die in eine Zelle eingesperrt ist, herausgebracht und dem *Sul* übergeben. Es wird abgemacht, daß die in *Sul* verliebte *Nahhada Sul* einmal in jedem Monate in maßvoller Weise[1]) genießen soll[2]); und dann kehrt er mit seiner *Schumul* über die Zauberer-Stadt, die Stadt des alten *Abu-falah*, in Ägypten oder doch wohl nicht weit davon, und über Babylonien, wo er durch eine merkwürdige Fügung seine Eltern trifft, in seine Heimat Jemen zurück.

Eine Wanderung und Fahrt von Babylonien wohl nach dem fernen Westen, dabei wohl durch die syrische Wüste und über Phönizien, und zurück nach Babylonien bildet einen Hauptteil des babylonischen *Gilgamesch-*Epos. Diese Tatsache bedeutet schon an sich eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit der *Sul-Schumul-*Sage, auch deshalb sehr bemerkenswert, weil eine Rückreise aus dem Osten der Erde nach Jemen über Ägypten, oder doch nicht allzu weit davon, und über Babylonien, wie in unserer Sage, durch sie selbst in ihrer jetzigen Gestalt völlig unmotiviert und unnatürlich ist, aber im *Gilgamesch-*Epos die Rückkehr nach Babylonien ja die Rückkehr in die Heimat ist. *Suls* Reise hat nun aber als Ursache das Verschwinden seiner Geliebten und ihre Entführung durch einen Höllen-Dämon und hat ihr Ziel erreicht, als *Sul* sie auf Geheiß des Höllen-Fürsten wiedererlangt hat. *Gilgameschs* Reise ist andererseits ver-

1) So nach fr. Mitteilung BROCKELMANNS.

2) Hierzu s. Ergänzungs-Heft, S. 164 f.

anlaßt durch den Tod seines geliebten Freundes *Enkidu*, und das *Gilgamesch*-Epos schließt damit, daß ihm, *Gilgamesch*, nach der Rückkehr von seiner Reise auf Geheiß des Höllen-Fürsten der Schatten seines Freundes aus der Unterwelt aufsteigt. Es scheint somit, daß *Sul*s Reise, um seine verschwundene Freundin wiederzuerlangen, wobei er überall nach ihr fragt, sich entwickelt hat aus *Gilgamesch*s Reise nach dem Tode seines Freundes zu seinem Ahnherrn Xisuthros, auf der er mehrfach nach dem Wege zu ihm hin fragt, + *Gilgamesch*s danach unternommenem, wiederholtem, schließlich erfolgreichem Versuch bei verschiedenen Göttern, die Zitierung seines toten Freundes zu erlangen. Vgl. unten S. 120.

Der Höllen-Fürst in der *Sul-Schumul*-Sage hat sich nun bestimmen lassen durch ein Befürwortungs-Schreiben des Zauberer-Königs, der Höllen-Fürst in der *Gilgamesch*-Sage aber durch den Befehl oder die Bitte des Gottes *Ea* (*A-u*), des Gottes der Magie, des Gottes aller weisen und geheimen Künste. *Sul* ist vorher ein Gast gewesen des von fernher gekommenen alten Mannes *Abu-falah*, *Gilgamesch* aber vorher ein Gast des von fernher gekommenen uralten Xisuthros. Und zu den langen und beweglichen Klage-Litaneien, die *Sul* allüberall auf seiner Reise vorbringt, bildet dabei ein bemerkenswertes Gegenstück die stereotype Klage-Litanei, mit der *Gilgamesch* auf seiner Reise solche, denen er auf seinem Wege begegnet, apostrophiert. Und auch die Abmahnungen an *Sul* haben ja ihr Gegenstück im *Gilgamesch*-Epos in den an *Gilgamesch* auf seiner Reise zu Xisuthros gerichteten Abmahnungen. Es kann, scheint es, schon jetzt kein Zweifel sein: Die *Sul-Schumul*-Geschichte ist eine *Gilgamesch-Enkidu*-Geschichte, *Sul* aus Jemen ist ein *Gilgamesch* aus Babylonien[1]), seine Geliebte *Schumul*, obwohl ein Mädchen, ein *Enkidu*, der geliebte Freund *Gilgamesch*s, und der alte Mann, den *Gilgamesch* in Ägypten trifft, ein uralter Xisuthros, und der Zauberer-König *Ssalssal*,

---

1) Zu Jemen für Babylonien s. o. S. 39 f., S. 42, S. 48 ff., S. 62 f.

der den Höllen-Fürsten bittet, dem *Sul* seine Geliebte wiederzugeben, der allweise Gott *Ea* (*A-u*), und der Höllen-Fürst, der Teufel, ist der Höllen-Fürst *Nergal*. Und daß *Ssalssal* der babylonische Gott *Ea* ist, bestätigt anscheinend kategorisch die Einzelheit: die Zauberer in *Ssalssal*s Zauberer-Stadt stammen aus Babylonien[1]).

Allein von einer Reise *Gilgamesch*s zu einem Zauberer-Könige, beziehungsweise zu dem Gotte *Ea*, dem der Zauberer-König entsprechen soll, einer Reise zuerst zu Schiff, dann auf einen sehr hohen Berg, wo ein mächtiges Feuer angezündet und Weihrauch hineingeworfen wird, und zuletzt auf den Schultern eines geflügelten Mannes, wovon wir nun nach der *Sul-Schumul*-Sage in der *Gilgamesch*-Sage etwas zu finden hoffen würden, davon erzählt die *Gilgamesch*-Sage nichts. Weder an irgend einer sonstigen Stelle, noch auch dort, wo wir sie nach der *Sul-Schumul*-Sage zunächst vermuten müßten, nämlich unmittelbar vor der Zitierung *Enkidu*s = der Zurückgewinnung der *Schumul* aus der Hölle. Dafür bietet aber das Epos gerade an dieser Stelle ein Gegenstück zu dieser Reise in einer Geschichte, die dem *Gilgamesch* erzählt wird. Denn Xisuthros, der Sintflut-Held, zu dem *Gilgamesch* hingereist ist, Xisuthros, dem der alte Mann *Abu-falah* entsprechen soll, erzählt ja seinem Gaste die Geschichte von der Sintflut und von dem, was auf sie folgte: Er, Xisuthros, bestieg das Sintflut-Schiff, ward darin über das Wasser hingetrieben, landete auf einem Berge, brachte ein Weihrauch-Opfer dar, und ward dann zu den Göttern, insbesondere zu seinem Gönner und Freunde, dem allweisen Gotte *Ea*, entrückt. Damit ist festgestellt: die Reise zu *Ssalsal* vervollständigt die Parallele, statt sie

---

1) Dem Wohnsitze *Ea*s — und der übrigen Götter — entspricht also der des Zauberer-Königs. Bei dessen Stadt befindet sich eine herrliche Wiese, auf der zu *Sul*s Erstaunen Gazellen und wilde Tiere (Raubtiere) zusammenleben (SEYBOLD, a. a. O., S. 77). Das sieht nach einem Paradies aus und ist vielleicht für die Paradies-Frage zu berücksichtigen. Vgl. u. den entsprechenden schönen Garten der *Schaktidewa*-Sage unter „*Schaktidewa*".

etwa zu stören, und die dem *Gilgamesch* von Xisuthros erzählte Sintflut-Geschichte ist in der *Sul-Schumul-*Geschichte genau so ein Bestandteil der Geschichte *Gilgameschs* geworden, wie — vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit der in der *Sul-Schumul-*Sage beobachteten Entwicklung — in den biblischen *Gilgamesch-*Sagen, wie dann weiter in den davon abgeleiteten Sagen und Märchen[1]). Dabei ist der Xisuthros wohl in zwei Personen auseinandergerissen worden, nämlich in den von *Gilgamesch* aufgesuchten und in den der Sintflut (vgl. u. S. 122). Denn so fraglos jetzt der alte Mann, der *Sul* mit sich in seine Stadt nimmt und mit dem *Sul* von dieser Stadt aus zu dem Zauberer-Könige reist, ein Xisuthros der Sintflut ist, so scheint es doch schon jetzt sehr erwägenswert, ob nicht der aus Damaskus stammende alte Mönch am Abessinier-Teich in Ägypten, bei dem *Sul* vorher einkehrt und zu dem der andere alte Mann hinkommt, ein Xisuthros ist, der, einst von fern her zu seinem jetzigen Wohnsitz entrückt, von *Gilgamesch* aufgesucht wird. Darauf mag trotz des fraglosen Abbildes der Sintflut-Geschichte in der nachfolgenden Handlung auch noch hindeuten, daß der alte Mönch dem *Sul* erzählt, wie er im Meer ersäuft werden sollte [,aber nichts daraus wurde]. Man wird das um so eher auf die Absicht zurückführen, die Menschheit, bezw. die Bewohner der Stadt des Xisuthros, diesen eingeschlossen, durch eine Flut zu vernichten, als in dem von uns in der *Sul-Schumul-*Sage nachgewiesenen Abbild der Sintflut von einer Gefahr für den Sintflut-Helden nichts gesagt wird. Die Erzählung des Mönches könnte somit der Beratung der Götter vor der Sintflut entsprechen, mit der Xisuthros vor *Gilgamesch* seine Sintflut-Erzählung beginnt. Die von uns vermutete Duplizität des Xisuthros wird übrigens u. unter „*Schaktidewa*" durch die der *Sul-Schumul-*Sage nahestehende *Schaktidewa-*Sage bestätigt werden, ebenso u. unter „Sindbad".

Ausdrücklich hervorgehoben werden muß hier noch ein charakteristisches entscheidendes Merkmal, das einen bedeut-

1) Band I, S. 144 ff. u. s. w., S. 835 ff. und o. S. 97 ff.

samen Unterschied zwischen der *Sul-Schumul*-Sage und den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen sowie den davon abgeleiteten Sagen darstellt, daß nämlich in jener die Sintflut-Geschichte an ihrem alten Platze geblieben, in diesen an einen neuen Platz versetzt worden ist, also daß die *Sul-Schumul*-Sage den biblischen *Gilgamesch*-Sagen gegenüber auf einer älteren Entwicklungs-Stufe steht. Denn damit geht Hand in Hand, daß in unserer Sage der *Gilgamesch* zwar, ebenso wie in den biblischen *Gilgamesch*-Sagen, die Sintflut erlebt, aber nicht allein, sondern mit ihm zusammen und zugleich ein richtiger Xisuthros. Wie sich dazu verhält, daß in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen noch neben einem *Gilgamesch*, der zugleich ein Xisuthros der Flut ist, ein richtiger Nichts-wie-Xisuthros erscheint[1]), ist vorderhand nicht festzustellen. Denselben Tatbestand wie in der *Sul-Schumul*-Sage werden wir übrigens u. in der *Schaktidewa*-Sage aufdecken[2]).

Diese Eingliederung der Sintflut-Geschichte in die Abenteuer des *Gilgamesch* hat dann noch eine weitere neue Verknüpfung zur Folge gehabt. Der Xisuthros des *Gilgamesch*-Epos wird zu *Ea* hin entrückt, derselbe *Ea* veranlaßt aber die Zitierung des Geistes *Enkidus*. Und zwar erfolgt die Zitierung für *Gilgamesch* durch den Höllen-Fürsten,

---

1) Band I, S. 161 f.; 306 f.; Ergänzungs-Heft, S. 82.

2) Vgl. übrigens zur *Sul-Schumul*- und zur *Schaktidewa-Sage* ELSE LÜDERS, *Buddhistische Märchen,* Nr. 6: Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode + Sintflut-Geschichte. Darin ist gleichfalls der Xisuthros der Flut (ein weiser Zimmermann, der mit anderen Zimmerleuten zusammen ein Schiff gebaut hat) verschieden von dem entrückten Xisuthros auf der seligen Insel (einem Manne, mit langem Haar und Bart, der nach einem Schiffbruch zu seiner Insel hin verschlagen ist und auf ihr ein behagliches, sorgloses Leben führt). Und dabei ereignet sich die Sintflut auf seiner Insel. Folglich haben wir wohl auch hier eine Einverleibung der Sintflut in die *Gilgamesch*-Sage und zwar an der ursprünglichen Stelle. Der Sintflut-Held, der Zimmermann, kommt nun aber vor der Katastrophe auf seinem und seiner Leute Schiff zu dieser Insel hin, ist also wohl zugleich ein *Gilgamesch*, der Xisuthros auf seiner seligen Insel aufsucht. Zusammenhang mit den o. besprochenen Sagen? S. hierzu Ergänzungsheft S. 90 und 79.

nachdem *Gilgamesch* von Xisuthros in seine Heimat zurückgekehrt ist und nachdem *Gilgamesch* sich dann zu *Ea* hinbegeben hat. So kam es, daß in der *Sul-Schumul*-Sage die neu mit der *Gilgamesch*-Sage verkettete Sintflut-Sage nun im besonderen enger mit der „Nekyia" des Epos verbunden ward: Von dem Könige *Ssalssal*, = *Ea*, zu dem *Sul* zusammen mit dem alten Manne, = Xisuthros, gelangt ist, fliegt *Sul* geradeswegs in das Reich des Höllen-Fürsten, kehrt dann zu *Ssalssal*, = *Ea*, zurück, dann an den Wohnsitz *Abu-falah*s, = dem Xisuthros der Flut, und nun von da aus in die Heimat, als ein von Xisuthros zurückkehrender *Gilgamesch*. Das heißt aber, daß sich nicht etwa nur die Sintflut an die Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode anschließt und an die Sintflut die Zitierung *Enkidu*s, sondern daß beide, Sintflut und Zitierung, in die Xisuthros-Episode hineingefügt sind.

Wenn somit ein Zusammenhang der *Sul-Schumul*-Sage mit dem *Gilgamesch*-Epos unbestreitbar ist, dann folgt weiter, daß sie daraus abzuleiten ist. Denn: Das *Gilgamesch*-Epos ist bereits mindestens 2000 Jahre vor Chr. in Babylonien vorhanden gewesen, die *Sul-Schumul*-Sage aber erst mehr als 3000 Jahre später bezeugt. Ferner ist Babylonien als Ziel der Rückreise *Gilgamesch*s für eine babylonische Sage selbstverständlich, als Station auf dem Wege *Sul*s von Indien und doch wohl Ägypten, oder nahe dabei, nach Jemen aber schon an sich höchst sonderbar und noch sonderbarer, weil *Sul* dort seine Eltern trifft. Eine babylonische Vorlage würde sie aber erklären. Endlich erscheint die als solche unbestrittene babylonische Sage von der Sintflut, die im *Gilgamesch*-Epos ihrer Sonderstellung entsprechend und in Übereinstimmung mit der Sagen-Chronologie dem *Gilgamesch* als Erlebnis des Ahnherrn von diesem erzählt wird, auch in der *Sul-Schumul*-Sage. Aber ja nicht nur das, sondern in Verbindung mit der *Gilgamesch*-Xisuthros-Episode, d. h. also in einer Verbindung, die gerade das *Gilgamesch*-Epos als Vorlage vorauszusetzen verlangt! Denn es wäre die

Annahme doch einfach grotesk, daß eine solche Verknüpfung der zwei Sagen, dazu mit völlig gleichartiger Einordnung der einen Sage in die andere, zweimal und an zwei verschiedenen Orten stattgefunden hätte. Dies ist natürlich genügend, um unsere Schlußfolgerung bezüglich des Verhältnisses der beiden Sagen zueinander völlig zu rechtfertigen und subtilere Untersuchungen darüber überflüssig zu machen.

Es ist für unsere vorläufigen Zwecke belanglos, wie weit die *Sul-Schumul*-Sage etwa noch andere, oben nicht gestreifte Episoden des *Gilgamesch*-Epos erkennen läßt, und wir können deshalb auf eine Erörterung darüber verzichten. Nur eines muß hervorgehoben werden, daß die *Sul-Schumul*-Sage dem Anscheine nach erst mit dem Tode *Enkidu*s beginnt. Indes, da sie mit dem Liebesverhältnisse *Sul*s zu *Schumul* anfängt, *Schumul* aber dem *Enkidu* entspricht, und das *Gilgamesch*-Epos gleich im Anfang die Erschaffung *Enkidu*s berichtet und auf das Freundschafts-Verhältnis zwischen *Gilgamesch* und *Enkidu* hinzielt, so läßt sich behaupten, daß die *Sul-Schumul*-Sage zwar eine unvollständige *Gilgamesch*-Sage, aber nicht lediglich ein zweiter Teil von ihr ist. In der Tat ist ja die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, vor dem Tode *Enkidu*s, möglicherweise, wenn auch hinter dem entsprechenden Verschwinden der *Schumul*, in der *Sul-Schumul*-Sage vertreten: eine uralte geile Priorin, die schon mit ungezählten Mönchen ihres Klosters gebuhlt hat, wendet sich lüstern an *Sul*, wird aber von ihm niedergemacht[1]). Zu einer möglicherweise in der, der *Sul-Schumul*-Sage näher verwandten *Schaktidewa*-Sage erhaltenen *Chumbaba*-Episode, im Original auch vor dem Tode *Enkidu*s, s. u. unter *Schaktidewa*. Und zu dieser Sage überhaupt, zu einer weiteren auch dieser Sage näher stehenden Sage und zu einer der *Sul-Schumul*-Sage nahe stehenden Sindbad-Sage s. u. unter *„Schaktidewa“, „Garuda“* und „Sindbad“.

Für eine richtige Würdigung unserer Sage ist es schließlich wichtig, festzustellen, daß darin eine ganze Reihe

[1]) SEYBOLD, a. a. O., S. 4.

biblischer Stoffe, zumeist aus dem alten, aber auch aus dem neuen Testament, Eingang gefunden hat. Ich rede zunächst nur von den kleineren Stücken: Wenn der alte *Abu-falah* beim Besteigen des hohen Berges seine Diener zurückläßt, mit *Sul* allein hinaufgeht, dieser für ihn Brennholz sammelt, und der alte Mann dann ein Feuer anzündet (und Weihrauch hineinwirft und allerlei dazu hersagt)[1], wer wird da nicht an die Geschichte von Isaaks Opferung[2]) erinnert? Hier hätte die biblische Geschichte nicht den ganzen Stoff geliefert, sondern die Erzählung nur durch einen Einzelzug bereichert. Denn, daß der Xisuthros der Sintflut mit nur einem oder wenigen Begleitern seinen „Sintflut-Berg" besteigt — und ein solcher Xisuthros auf dem Sintflut-Berge ist ja unser alter *Abu-falah* —, das finden wir ja nicht nur in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, so der Elias- und der Jesus-Sage[3]), sondern auch in einer Verwandten der *Sul-Schumul*-Sage im *Mahabharata*[4]). Aber den einen jüngeren Begleiter, der Brennholz sammelt, treffen wir gerade in einer Abraham-Sage, ganz anderen Ursprungs wie unsere nicht-israelitische *Sul-Schumul*-Sage. — Mehr als die Abraham-Geschichte hat die Joseph-Geschichte beigesteuert. In Nord-Syrien wird der schlafende *Sul* von 10 langen, starken Männern gefangen genommen, seiner Kleider beraubt und muss nach Ansicht auch des Hauptmanns getötet werden; aber einer schlägt vor, ihn laufen zu lassen, schließlich, ihn in eine tiefe, finstere Zisterne zu werfen, und das geschieht. Nachher kommen jedoch zwei Dschinnen-Mädchen (etwas wie weibliche Genien), und eine zieht ihn wieder heraus[5]). Hier haben wir deutlich die Joseph-Brunnen-Geschichte[6]). Die 10 Männer dürften dabei die 10 Halbbrüder Josephs repräsentieren. Andererseits lassen aber die zwei nicht aus der Joseph-Sage stammenden Dschinnen-

1) Seybold, S. 76 f.
2) 1 Mos. 22.
3) Band I, S. 601 f.; S. 880 f.; S. 898 ff.
4) O. S. 106 und u. unter *„Mahabharata"*.
5) Seybold, S. 12 ff.
6) 1 Mos. 37.

Mädchen daran denken, daß hier außer der Joseph-Sage auch noch die eigentliche *Sul-Schumul*-Sage vorliegt, in welche die Joseph-Geschichte eingebaut wäre. Und man denkt deshalb vielleicht nicht ohne Grund daran, daß die 10, die den *Sul* in den finsteren Brunnen werfen, der finstere Brunnen selbst und die Dschinnen-Mädchen unter dem Einfluß der Joseph-Sage geworden sind aus den Skorpion-Riesen, die das finstere Berg-Tor bewachen, dem Berg-Tor, durch das *Gilgamesch* hindurchzieht, und der Göttin *Siduri*, zu der er nach dem Heraustritt aus dem Berg-Tor gelangt. Die Stelle der Episode innerhalb der ganzen Sage — auf der „Xisuthros-Reise", vor dem Zusammentreffen mit Xisuthros — könnte eine solche Vermutung nur begünstigen. — Ferner: Der alte Mönch, bei dem *Sul* eingekehrt ist, soll die Tochter des Metropoliten von Damaskus heiraten, wird aber von dem Vater ins Gefängnis geworfen, soll dann im Meere ersäuft werden und kommt später nach Ägypten[1]). Das sieht wieder nach Joseph aus, der zunächst in den Brunnen geworfen und getötet werden soll, dann aber nicht umkommt, nach Ägypten gebracht wird, dort ins Gefängnis geworfen wird, nämlich von Potiphar, dem Manne der Frau, die ihn zu verführen suchte, und schließlich die Tochter des (Ober)priesters von On, Potiphera, heiratet[2]). — Ferner: Ein Mann namens *Salim* erzählt die Lügenmär, daß er als Mönch in einer Nacht in seiner Klosterzelle dreimal durch eine göttliche Stimme angerufen und zum Übertritt zum Islam aufgefordert worden sei, das dritte Mal mit dem Zusatz, daß das Gottes Wille und Fügung sei, die er ihm selbst kundtun wolle[3]). Das mag einem weiter verbreiteten allgemeiner gehaltenen Sagen- oder Märchen-Motiv nachgebildet sein, das auch mehrfach in der Vita Mohammeds Verwendung findet, ist aber doch vielleicht mehr als eine bloße, unverwandte Parallele zu der [4])nächtlichen viermaligen sogenannten

1) Seybold, S. 71 ff.
2) 1 Mos 39 f.; 41,45.
3) Seybold, S. 31.
4) 1 Sam. 3.

Berufung Samuels durch Jahve im Tempel von Silo. Und übrigens steht das Motiv im Leben Mohammeds sehr wohl möglicherweise gerade mit der Samuel-Geschichte in Verbindung. — Weiter gehört zu solchen nicht notwendigerweise zufälligen Anklängen an Biblisches das Zusammentreffen *Sul*s mit dem alten *Abu-falah*, der ihm zur Auffindung seiner *Schumul* verhelfen soll; denn es klingt an das Sauls mit Samuel an, der ihm zur Auffindung seiner verlorenen Eselinnen verhelfen soll, eine Parallele, die ja schon der Herausgeber und Übersetzer unserer Sage gesehen hat[1]). — Die oben besprochene dreimalige Berufung *Salim*s soll diesen nun zu dem Entschluß veranlaßt haben, nach Damaskus zu reisen und dort seine Bekehrung zum Islam zu erneuern[2]). Das löst mit Notwendigkeit den Gedanken an einen Zusammenhang mit des anderen, bekannteren Saul, des Saulus-Paulus Bekehrung vor Damaskus und Taufe in Damaskus nach vorhergehender Offenbarung an ihn aus[3]). Und übrigens läßt hieran auch die Taufe des alten Mönches (o. S. 123) gerade in Damaskus[4]) denken.

Wir haben im obigen drei Geschichten auf besondere biblische Vorbilder zurückgeführt, eine auf eine Samuel (= *Schemu'el*)-, eine auf eine Saul-Samuel- u. eine auf eine Saulus-Paulus-Geschichte. Die beiden Hauptpersonen unserer Sage heißen aber *Sul* und *Schumul*. Also haben offenbar z. T. Namens-Ähnlichkeiten das Eindringen fremder Sagen-Stücke in die *Sul-Schumul*-Sage zum mindesten begünstigt, wenn nicht gar allein und für sich bewirkt. Daß die beiden Namen der *Sul-Schumul*-Sage auf die beiden anderen zurückgehen (u. S. 126 f.) und mit ihnen ursprünglich identisch sind, ist dabei aber irrelevant.

Durch größere Stücke scheint die Saul-David-Sage in der *Sul-Schumul*-Sage vertreten zu sein: *Sul*, von Leuten des Stammes der Sinsibiten gefangen, kommt an den Zelt-

1) Seybold, a. a. O., S. 73.

2) Eb., S. 31.

3) Apostelgesch. 9.

4) Seybold, a. a. O., S. 72.

Hof des Sinsibiten-Scheichs *Malik*. Es entspinnt sich eine Fehde zwischen diesen und ihren Feinden, den Taijiten, und *Malik* zieht gegen sie zu Felde. In seiner Abwesenheit wird sein Lager, worin alle Frauen zurückgeblieben sind, von Taijiten überfallen, und die Zurückgebliebenen werden hart bedrängt. Da erscheint plötzlich *Malik* und rettet die Lage. Nachher steigt die Gefahr noch einmal aufs höchste, *Malik* mit den Seinen wird gefangen usw., als *Sul* eingreift, die Taijiten niedermäht und dem Taijiten-Scheich *Muhalhil* im Zweikampf den Kopf abschlägt. Die Taijiten fliehen danach, und dem siegreichen *Sul* kommen die Weiber mit Tamburinen entgegen[1]). Vgl. dazu: David am Hofe Sauls, Zweikampf Davids gegen den Philister Goliath, dem er den Kopf abschlägt, Flucht der Philister, Empfang des siegreichen David durch die Weiber, die ihm mit Pauken entgegengehen[2]). Und ferner: David ist mit seiner streitbaren Mannschaft abwesend; er hatte mit dem Philister-König Achis gegen seinen Feind Saul ziehen wollen. Da überfallen die Amalekiter seine Stadt Ziklag und führen die Weiber und Kinder fort. Aber David kehrt nun heim, eilt den Amalekitern nach und nimmt ihnen ihre Beute wieder ab[3]). Ich würde meine zuletzt vorgebrachten Vergleichungen mit noch größerer Zurückhaltung, vielleicht auch gar nicht vorgetragen haben, wenn nicht die Schauplätze der Saul-David-Sagen und der anklingenden Episoden in der *Sul-Schumul*-Sage in derselben Gegend der Welt lägen: die der Kämpfe Davids gegen die Philister und gegen die Amalekiter im südlichen und südlichsten Palästina, der des Kampfes gegen die Taijiten aber im südlichen Palästina, oder südwestlich davon[4]). Daß aber alle die oben von mir angeführten Motive und Geschichten nicht zur eigentlichen *Sul-Gilgamesch*-Sage gehören und

1) SEYBOLD, S. 27 ff.

2) 1 Sam. 17 f.

3) 1 Sam. 30.

4) SEYBOLD, S. 25 und 63. Ein Zufall, doch wohl ein bloßer Zufall, fügt es, daß den Amalekitern unserer alttestamentlichen Sage in der *Sul-Schumul*-Sage ebenso Taijiten entsprechen, wie in einer Episode aus der Vita Mohammeds, wozu o. S. 13 f.

Eindringlinge darin sind, dürfte noch bestätigt werden dadurch, daß davon 1., soweit ich aus der Inhaltsangabe von RITTER (o. S. 113) ersehen kann, nichts vorhanden ist in der Konstantinopeler Rezension, 2. und 3. sicher nichts vorhanden ist in dem von einer *Sul-Schumul*-Sage abhängigen Stück des *Ramajana* und der Sindbad-Sage[1]), und 4. und 5. nichts in den mit ihr verwandten Sagen von *Schaktidewa* und von dem Vogel *Garuda*[2])! Eine wunderbare Probe aufs Exempel! Vgl. o. S. 113 Anm. 1 am Ende.

Die Beziehungen der *Sul-Schumul*-Sage zu Saul und Samuel gehen nun aber wohl noch über das o. Besprochene hinaus. Denn es ist recht wahrscheinlich, daß die Namen *Sul* und *Schumul* aus der Saul-Samuel-Sage stammen. Die beiden Hauptpersonen der Sage werden genannt *Sul (Al-sul)* und *Schumul (Schamul)* und *Al-schu(a)mul* — *al* ist lediglich Artikel —, und diese Namen klingen doch merkwürdig an das Namen-Paar Saul und Samuel, *Scha'ul* und *Sche(a)mu'el*, an und doch wohl nicht gut nur zufälligerweise[3]), obwohl Samuel ein Mann, *Schumul* aber ein Mädchen ist. In dem von uns oben S. 115 ff. auf das *Gilgamesch*-Epos zurückgeführten Teile der *Sul-Schumul*-Sage fällt auf, daß in ihnen aus *Enkidu*, einem gestorbenen Freunde *Gilgamesch*s, der dann für ihn zitiert wird, eine ins Höllen-Reich entführte Geliebte eines *Gilgamesch* geworden ist, die dann für ihn wieder aus dem Höllen-Reich herausgeholt wird. Gerade die Saul-Samuel-Sage bietet uns nun aber in ihrem Samuel — zufälligerweise auch einem *Enkidu*[4]) — einen, wenigstens anfänglichen, Freund und Gönner ihres Haupthelden Saul — zufälligerweise auch eines *Gilgamesch*[5]) —, der vor diesem stirbt

---

1) O. S. 90 ff. und u. unter „Sindbad".

2) U. unter „*Schaktidewa*" und „Vogel *Garuda*".

3) Die Wortspiele, die *Sul* in seinen Gedichten mit seinem und seiner Geliebten Namen macht, beweisen natürlich nichts für deren wirkliche Etymologie. Zu diesen Wortspielen S. 97, Z. 2, 4, 8 und S. 23, Z. 5 und 13 und S. IX des Text-Heftes von SEYBOLD. S. dazu S. 87,9 und 5 v. u., S. 88, Z. 2 sowie S. 22, Z. 2 und Mitte des Übersetzungs-Heftes.

4) Band I, S. 406 ff. usw. und S. 452 ff.

5) Eb., S. 406 ff.

und dessen Geist dann für ihn zitiert wird[1]). Da wird man die Vermutung nicht abweisen dürfen, daß *Sul* und *Schumul* ihre Namen von Saul und Samuel haben und sie bekommen haben, als in ihrer Sage *Schumul* noch, wie Samuel in der Saul-Samuel-Sage, ein Mann war, der innerhalb der *Sul-Schumul*-Sage starb und dessen Geist für den Helden der Sage zitiert oder gar — auch das wäre wohl denkbar — für ihn aus dem Totenreiche herausgelassen wurde. Ob bei dieser Namengebung auch noch die Eselinnen-Suche Sauls von Einfluß gewesen wäre oder doch hätte sein können, da ja Samuel von Saul wegen der verschwundenen und dann wiedergefundenen Eselinnen angegangen wird, der alte *Abu-falah* aber dem *Sul* seine Geliebte wiederverschaffen soll und auch wirklich verschafft (o. S. 114 und S. 115), ist eine Frage, die nicht entschieden werden könnte; denn, wie wir hier nicht auseinanderzusetzen vermögen, ist sie schwieriger, als sie aussieht. Daß nun aber eine Sage wie unsere *Sul-Schumul*-Sage einmal wirklich vorhanden gewesen ist, die noch statt einer aus der Hölle zu befreienden Geliebten einen Mann gehabt hat, zeigt höchst wahrscheinlich die Sindbad-Sage mit einer „*Sul-Schumul*-Sage“ in der 7ten Reise. Denn der von Sindbad aus der Schlange gerettete Mann, der nun sein Gefährte wird, ist, wie dessen Stelle in seiner Sage zeigt, so gut wie zweifellos ein Gegenstück zu der von *Sul* aus der Hölle befreiten *Schumul*[2])!

---

1) 1 Sam. 25,1 und 28,3 ff.

2) S. u. unter „Sindbad“.

Anhang II.

Die indische *Schaktidewa*-Sage[1]) und die *Gilgamesch*-Sage.

Die Königstochter *Kanakarecha* hat ihre Hand demjenigen versprochen, der die goldene Stadt gesehen hat. Der Brahmane *Schaktidewa* behauptet vor der Königstochter fälschlicherweise, daß er darin gewesen sei; allein ihm wird nicht geglaubt, er wird aus dem Palaste herausgewiesen, und nun entschließt er sich, die goldene Stadt wirklich aufzusuchen. Nach langer Wanderung kommt er zu einem uralten Einsiedler, fragt ihn nach der goldenen Stadt und wird von diesem zu dessen älterem, weit von ihm entfernt wohnenden Bruder, auch einem Einsiedler, geschickt. Der rät ihm, zu der Insel des Fischer-Königs zu fahren, worauf er nach weiterer langer Wanderung ans Meer gelangt und sich mit einem Kaufmann auf dessen Schiff nach dieser Insel einschifft. Unterwegs geht das Schiff unter, den *Schaktidewa* aber verschlingt ein großer Fisch, der wird von einem Fischer der Fischer-Insel gefangen und dem Fischer-König gebracht. Beim Aufschneiden kommt *Schaktidewa* lebendig heraus, begrüßt den Fischer-König und findet, von dem Könige hingeführt, in einem Brahmanen-Kloster gastliche Aufnahme bei einem Brahmanen, der vor langen Jahren als Knabe aus der Heimat *Schaktidewa*s auf die Fischer-Insel gekommen ist und in ihm seinen Vetter erkennt. Am nächsten Tage fährt *Schaktidewa* mit dem Fischer-Könige nach einer Insel im Meere hin. Allein wieder geht das Schiff unter, mit dem

---

[1]) S. Herm. Brockhaus, *Katha sarit sagara*, S. 131 ff. und C. H. Tawney, *Kathá Sarit Ságara*[1] I, S. 194 ff.

Schiffe zusammen der Fischer-König, und zwar in einem Strudel; nur *Schaktidewa* rettet sich auf einen Baum, indem er auf den selbstlosen Rat des Fischer-Königs den Zweig eines Feigenbaumes am Ufer erfaßt, wird danach von einem Riesenadler, der sich auf dem Baume niedergelassen hat und eben von der goldenen Stadt herkommt, zu dieser Stadt hingebracht[1]), und gelangt dann mit dem Vogel in einem schönen Garten zur Erde. Dort findet er eine Königstochter, die sich ihm verspricht, dann, als er trotz eines Verbotes auf eine Terrasse hinaufgestiegen ist, die in seiner Heimat lebende und von ihm begehrte Königstochter, in einem Gemache tot auf diamantenem Lager liegend. Wie er danach trotz des Verbotes weiter auch in anderen Gemächern gewesen ist, wird er vom Hufschlag eines Pferdes, das er hat besteigen wollen, in einen See hineingeschleudert und ist nun plötzlich in einem Teich im Garten seines heimatlichen Hauses. Die von ihm begehrte Königstochter erkennt nun an, daß er wirklich die goldene Stadt gesehen hat, und sie deshalb zu seiner Gemahlin bestimmt ist, verschwindet aber plötzlich zur goldenen Stadt hin; und nun macht er sich von neuem auf, diesmal, um sie in der goldenen Stadt wiederzufinden. Er erreicht die Fischer-Insel, wird dort als Gefangener in einen Tempel gebracht, aber durch die Tochter des jetzigen Königs, die er dann heiratet, daraus befreit[2]). Danach tötet er einen Dämon, der ein Mädchen geraubt hat, und heiratet auch dieses Mädchen; und später eilt er auf dem Wolken-Pfade zur goldenen Stadt hin, wo er außer den drei bereits von ihm erworbenen Gattinnen auch die zuerst von ihm umworbene und plötzlich verschwundene Königstochter wiederfindet, sich zu deren aller Vater, dem Könige der göttlichen *Widjadharas*, hinbegibt und von ihm seine vier Töchter zu Gattinnen erhält.

Es ist klar, daß in dieser Erzählung *Schaktidewa* ein zweiter *Sul-Gilgamesch* ist, die zuerst auftretende Königstochter,

1) In dieser Episode haben wir eine Zwischenstufe auf dem Wege zu der im Ergänzung-Heft, S. 165 erwähnten Märchen-Formel. S. dazu Band III.

2) Zu dieser Episode s. Ergänzungs-Heft, S. 124 ff.

zunächst ganz allgemein gesprochen, eine zweite *Schumul-Enkidu, Enkidu* also auch in dieser Sage durch ein Weib vertreten ist (o. S. 102 u. 115 f.); daß die zwei Einsiedler, die *Schaktidewa* fragt, den vielen Mönchen und Klausnern entsprechen, die *Sul* auf seinem langen Wege fragt (o. S. 116). Es ist weiter klar, daß der Brahmane im Kloster, in dem *Schaktidewa* einkehrt, der als Knabe aus *Schaktidewa*s Heimat auf die Fischer-Insel gekommen und der ein Verwandter von *Schaktidewa* ist, ein Gegenstück zu dem alten Mönch im Kloster ist, in dem *Sul* einkehrt, dem alten Mönch, der als junger Mann auf Befehl des Metropoliten aus seiner Heimat verschleppt wurde und von zwei Knechten ins Meer geworfen werden sollte, aber offenbar von ihnen geschont ward und dann nach Ägypten an seinen jetzigen Wohnsitz kam (o. S. 118). Und damit ist dann zugleich gesagt, daß der Mönch im Brahmanen-Kloster, bei dem *Schaktidewa* zu Gaste ist, ein Xisuthros ist, der von *Gilgamesch* besucht wird (o. S. 118). Es ist weiter klar, daß der Fischer-König, der mit *Schaktidewa* zu der Insel im Meere hinfährt, ein Gegenstück ist zu dem alten *Abu-falah* und daher zu dem alten Xisuthros als dem Sintflut-Helden (o. S. 118), daß somit in der *Schaktidewa*-Sage Xisuthros durch zwei Personen vertreten ist, durch eine, die ihn als den von *Gilgamesch* Aufgesuchten, und eine zweite, die ihn als Helden der Sintflut darstellt. So bestätigt die *Schaktidewa*-Sage den analogen Schluß für die *Sul-Schumul*-Sage (o. S. 118)! Und weiter ergibt sich als selbstredend, daß der König der Zauberkundigen *Widjadhara*s, der göttlichen „Wissens-Träger", zu dem *Schaktidewa* auf dem Adler hinfliegt, ein Gegenstück ist zu dem Zauberer-König in der Zauberer-Stadt, zu dem *Sul* mit dem alten *Abu-falah* im Geier-Balg fliegt, also auch zu *Ea (A-u)*, dem allweisen Gotte der magischen Künste, zu dem Xisuthros entrückt ward (o. S. 116 f). Und so stellt sich als gesichert heraus, daß die Königstochter, die *Schaktidewa* zuerst in seiner Heimat, dann als eine Tote in der goldenen Stadt sieht, dann wieder als Lebende in seiner Heimat, welche danach verschwindet, und die er schließlich in der

goldenen Stadt wiederfindet, um sich nun mit ihr zu vereinigen, eine zweite *Schumul* ist, die dem *Sul-Gilgamesch* entführt wird, und die er dann in dem Höllen-Reiche wiederfindet, und damit ein *Enkidu* ,Freund *Gilgamesch*s, ist, welcher stirbt und dessen Geist später dem *Gilgamesch* erscheint. Dem sterbenden und gestorbenen *Enkidu* entspricht also, ebenso wie in der *Sul-Schumul*-Sage, in der *Schaktidewa*-Sage ein verschwindendes und verschwundenes Weib, genauer eine Braut.

Und was den Verlauf der Handlung der Sage anlangt, so steht in der *Schaktidewa*-Erzählung die lange Wanderung bis zum Meere, mit Fragen nach der goldenen Stadt (|| einer langen Wanderung *Sul*s, mit Fragen nach seiner *Schumul*), der langen Wanderung *Gilgamesch*s bis zum Meere, mit Fragen nach dem Wohnsitze des Xisuthros, gegenüber; dann *Schaktidewa*s erste Meerfahrt der Meerfahrt *Gilgamesch*s (zu der der *Sul-Schumul*-Sage offenbar ein Gegenstück abhanden gekommen ist). Weiter entspricht *Schaktidewa*s zweite Meerfahrt, die mit dem Fischer-König, der Meerfahrt *Sul*s mit dem alten *Abu-falah* (|| der Sintflut-Fahrt des Xisuthros); *Schaktidewa*s Flug aber auf dem großen Adler zur goldenen Stadt, mit dem schönen Garten, dem *Sul*s mit dem alten *Abu-falah* im Geier-Balg zur Zauberer-Stadt, mit der schönen Wiese und dem Zauberer-König (|| Xisuthros' Entrückung zu den Göttern und speziell zum Gotte *Ea* — in einem Paradiese—). Und wenn dann nach *Schaktidewa*s Rückkehr in die Heimat die, von ihm in der goldenen Stadt als tot gefundene Königstochter erklärt, *Schaktidewa* sei der ihr bestimmte Gemahl, sie dann verschwindet und *Schaktidewa* sich nun — von neuem — aufmacht, um sie aufzufinden und zu gewinnen, so entspricht das dem, daß *Sul*s geliebte Braut in der Hochzeitsnacht zum Höllen-Reiche hin verschwindet, und er sich nun aufmacht, um sie zu finden und wiederzugewinnen, also weiter dem, daß *Gilgamesch*s Freund *Enkidu* gestorben ist, und jener sich nach seiner Rückkehr von Xisuthros zu *Ea* hinbegibt, um die Zitierung seines Freundes *Enkidu* zu erreichen.

Als fundamental wichtige Übereinstimmung zwischen den beiden nicht-babylonischen Sagen zeigt sich also, daß in beiden die Sintflut-Geschichte, an ihrer alten Stelle im Epos geblieben, mit der *Gilgamesch*-Sage zu einer Geschichte zusammengeschweißt ist, etwas, was die beiden Sagen gegenüber den israelitischen und den von diesen abgeleiteten *Gilgamesch*-Sagen nunmehr zu einer neuen Klasse von *Gilgamesch*-Sagen zusammenschließt. Vgl. o. S. 119, Anm. 2.

Indem sich so die engere Verwandtschaft der *Schaktidewa*-Sage mit der *Sul-Schumul*-Sage deutlich herausstellt, zeigt sich zugleich, daß die *Schaktidewa*-Sage hierbei verschiedenes Ursprünglicheres als die andere Sage erhalten hat und so unsere Analyse der *Sul-Schumul*-Sage auch bezüglich verschiedener Stücke, die an sich als Ausläufer der *Gilgamesch*-Sage ganz oder z. T. etwas unkenntlich geworden waren, völlig bestätigt: *Gilgamesch* strebt auf seiner Reise zum Wohnsitze des Xisuthros hin und fragt unterwegs danach; *Sul* sucht auf der entsprechenden Reise seine entschwundene Geliebte und fragt nach ihr; *Schaktidewa* aber strebt auf seiner entsprechenden ersten Reise nach der goldenen Stadt und fragt nach dieser. *Gilgamesch* fährt in zuletzt gefährlicher Fahrt übers Meer zu Xisuthros hin; die *Sul*-Sage kennt diese Meerfahrt nicht mehr; die *Schaktidewa*-Sage hat dafür indes noch eine katastrophale Meerfahrt. *Gilgamesch* fährt zu Xisuthros hin, kehrt in die Heimat zurück, und danach erscheint ihm der Schatten seines Freundes; *Suls* entsprechende Reise ist mit einem Suchen und dem Wiedererlangen seiner Geliebten zu einer Einheit zusammengewachsen, und zwar so, daß er erst nach deren Wiedererlangung von der Reise zu Xisuthros und zu *Ea* hin heimkehrt; *Schaktidewa* jedoch reist zuerst zur Fischer-Insel, = dem Wohnsitze des Xisuthros, dann zur goldenen Stadt, = dem Wohnsitze *Eas*, kehrt in seine Heimat zurück, und begibt sich jetzt auf eine neue Reise, um seine entschwundene Geliebte zu erlangen. U. a. m. Wie sich im einzelnen das Verhältnis zwischen den genannten zwei Absenkern des *Gilgamesch*-

Epos herausgebildet hat, kann hier nicht erörtert werden. Das muß in einem späteren Bande im Zusammenhang mit zahlreichen nächstverwandten Märchen geschehen, die wieder besondere Entwicklungen zeigen[1]).

Ein der Sage von *Schaktidewa* im Unterschiede von den anderen zwei mit ihr verglichenen Sagen eigentümliches Motiv bedarf besonderer Hervorhebung, nämlich das der Fisch-Verschlingung. Diese ereignet sich auf seiner katastrophalen Reise zu seinem Xisuthros hin. Das *Gilgamesch*-Epos hat hier eine Lücke; es ereignet sich auf der Reise etwas Bedrohliches; was das genauer ist, wissen wir aber vorderhand nicht. Im Erg.-Heft, S. 31, haben wir ein paar Abbilder von *Gilgamesch*s See-Not in anderen u. zw. israelitischen oder doch ursprünglich israelitischen *Gilgamesch*-Sagen aufgezählt, und zu diesen gehört die See-Not auf Jonas' Meerfahrt, mit der Rettung des Jonas durch einen großen Fisch[2]), genau so, an derselben Stelle einer *Gilgamesch*-Sage, wie in unserer *Schaktidewa*-Sage. Das ist sehr merkwürdig und sieht, da *Schaktidewa*-Sage und Jonas-Sage ganz von einander getrennte Entwicklungen durchgemacht haben (o. S. 132), nach einem in beiden Sagen noch erhaltenen

1) S. z. B. KLARA STROEBE, *Nordische Volksmärchen* II, Nr. 24 und 55 = ASBJÖRNSEN und MOE, *Norwegische Volksmärchen* I, Nr. 9 und 27; ZAUNERT, *Deutsche Märchen seit Grimm* I, S. 133 ff. und S. 376 ff. usw. usw.; oder die Geschichte von *Dschanschah* in 1001 Nacht, 499te Nacht usw. (s. LITTMANN, *Erzählungen aus den Tausend und ein Nächten*, Bd. III und IV).

S. zu solchen Märchen vorläufig JENSEN in der MEISSNER-Festschrift: über die *Schaktidewa*-Sage und ein deutsches Märchen von einer Reise zum Himmelreich.

Ein noch nicht sicher zu lösendes Problem bietet das Motiv der badenden Schwanenmädchen in solchen Märchen. Es scheint hier durch das am Brunnen in der Steppe von *Enkidu* getroffene Freudenmädchen (o. S. 108 ff. und u. S. 143) bedingt zu sein. Vgl. u. unter „Vor-Hamlet" z. Gram-Gro-Sage. Vgl. darum Märchen wie AICHELE-IPSEN, *Zigeunermärchen*, Nr. 59: „Haran-Episode" (Erg.-Heft, S. 62 ff.) hinter Schwanenmädchen-Episode? Und zum Wegfliegen des Schwanenmädchens als Vogel = dem Tode *Enkidus* auch die babylonische Vorstellung von geflügelten Totengeistern??

2) Eb., S. 801 ff.

Motiv der Ursage aus[1]). Dabei wäre das Fangen und Aufschneiden des Fisches in der *Schaktidewa*-Sage besonders zu betrachten. Denn es findet sich ja in einer anderen *Gilgamesch*-Sage wieder, nämlich gerade in der Polykrates-Sage, welche der der Jonas-Sage nahestehenden Jesus-Sage nächstverwandt ist[2]), hier aber in einem anderen Stück der Ursage, nämlich in einer „Wunderkraut-Episode", der vom Ring des Polykrates im gefangenen Fisch; und in der entsprechenden Jesus-Geschichte hat der Fisch den Stater im Maul (aus dem dieser dann herausgenommen wird); hier hat also die Jesus-Sage ein Gegenstück zu einer Ausspeiung wie in der Jonas-Sage. Danach scheinen Jesus- und Polykrates-Sage in ihre Wunderkraut-Episode ein Motiv aus dem Anfang der Xisuthros-Episode aufgenommen zu haben: Mit dem Rettungs-Motiv aus dem Anfang der Episode hätte sich die in verwandter und in entgegengesetzter Sphäre liegende zugehörige Geschichte mit der Gewinnung und dem Verluste des Lebenskrautes verquickt. Über Fisch-Verschlingungen in anderen als *Gilgamesch*-Sagen zu sprechen, ist hier nicht der Ort. Was HANS SCHMIDT darüber in s. *Jona* sagt, ist für uns unbrauchbar, trotzdem oder weil es den Vorzug hat, den Tagesgöttern zu dienen.

Als *Schaktidewa* in die goldene Stadt gekommen ist, wird ihm verboten, auf eine der Terrassen hinaufzugehen. Er ist aber ungehorsam, und eine Folge davon ist, daß er, als er zu einem See hinabsteigt, von einem Pferde einen Schlag erhält, in den See hineinfliegt, untertaucht und nun plötzlich im Garten seines Vaters ist. Danach dann die Reise, die zur Vereinigung mit der Königstochter führt und die der Zitierung *Enkidus* entspricht. Die plötzliche Rückkehr *Schaktidewas* in die Heimat müßte also aus derjenigen *Gilgameschs* von Xisuthros geworden sein. Es darf daher wohl gefragt werden, ob das Untertauchen im Wasser am Schluß von *Schaktidewas* Aufenthalt in der goldenen Stadt wenigstens in gewisser Weise zurückgeht auf *Gilgameschs* Untertauchen im Süßwasser am Schluß seines

1) Vgl. JENSEN in der SACHAU-Festschrift, S. 82 ff.
2) S. u. unter „Polykrates".

Aufenthaltes bei Xisuthros und vor seiner Rückreise. Und das scheinen allerlei Parallelen zu bestätigen. Die *Schaktidewa*-Episode erinnert ein wenig an etwas, was *Sul* beim Zauberer-König erlebt[1]), der ja dem Könige der goldenen Stadt entpricht (o. S. 130): Er fällt, an einem Wasser-Bassin sitzend, plötzlich in Ohnmacht, schläft ein, wird vom Zauberer-König aufgeweckt und sieht nun — durch die Zauberei des Königs — seine Heimat und klagt dann darüber, daß es nur für einen Augenblick gewesen sei[2]). Aber ob diese Analogie mehr als zufällig ist, kann doch sehr zweifelhaft sein. Anders aber steht es mit Parallelen in zwei indischen Märchen oder Sagen bei BROCKHAUS, *Katha sarit Sagara*, S. 37 f., und C. H. TAWNEY, *Kathá Sarit Ságara*[1] I, S. 59 sowie eb. II, S. 270, auf die wir indes nicht näher eingehen dürfen, da dies uns allzu sehr in neue Einzelheiten verstricken würde. Vielleicht bietet sich in einem späteren Bande Gelegenheit dazu. Indes sei hier doch erwähnt, daß in den beiden genannten Erzählungen ein dem Untertauchen in der *Schaktidewa*-Sage entsprechendes Untertauchen mit etwas verknüpft ist, worin man sehr wohl Gegenstücke zu dem Lebenskraut erkennen dürfte, das sich *Gilgamesch* bei seinem Untertauchen holt: einem Ring[3]) mit Heilkraft gegen Gift und einer Frucht gegen Alter und Tod, die den Untertauchenden geschenkt werden, nebenbei außer einem Schwert in beiden Geschichten. In diesen geht nun aber einem Untertauchen, das den Helden wieder nach oben und zu den Menschen zurückbringt, ein anderes Untertauchen vorher, dem die Gewinnung der Zaubermittel folgt. Und so wird man vielleicht genauer vermuten dürfen, daß zwar das erste Untertauchen dem *Gilgamesch*s entspricht, das zweite aber der Rückkehr *Gilgamesch*s über das Meer, und daß somit das Untertauchen *Schaktidewa*s wohl aus demjenigen *Gilgamesch*s entstanden ist, die Heimkehr aber durch das Untertauchen aus der Heimkehr *Gilgamesch*s über das

1) SEYBOLD, a. o. a. O., S. 81.

2) Zu *Gilgamesch*-Epos XI, 209—247 ??

3) Interessanter Weise ist auch in der Polykrates-Sage das „Lebenskraut“ durch einen Ring ersetzt. S. u. unter „Polykrates“.

Meer. Ja, man kann erwägen: *Ea,* zu dem Xisuthros entrückt ward, wohnt doch wohl fraglos unten im *apsu*, im Süßmeer (*Gilgamesch*-Epos XI, 42), und zu Xisuthros wiederum begibt sich *Gilgamesch* hin. Muß demnach auch er, um zu Xisuthros zu gelangen, in das Süßmeer hinein, und kommt er somit bei seiner Rückkehr daraus heraus? Ist das die „See-Not" *Gilgameschs*, daß er — in den Wassern des Todes angelangt — unter Wasser weiterfahren muß? Und kommt das zum Ausdruck, wenn z. B. *Schaktidewa* auf der Fahrt zum Fischer-Könige, = Xisuthros, Schiffbruch erleidet und ins Meer fällt und danach in einen See hineinplumpst und wiederauftauchend in der Heimat ist? Und sind danach die beiden anderen indischen Märchen (o. S. 135) zu verstehen?

Soweit von den Gegenstücken in der *Schaktidewa*-Sage zu der *Gilgamesch*-Sage vom Tode *Enkidus* an bis zur Zitierung des toten *Enkidu*. Wir mußten es o. S. 121 für möglich erklären, daß die verwandte *Sul-Schumul*-Sage nicht erst mit dem Tode *Enkidus* beginnt, sondern daß das Liebesverhältnis zwischen *Sul* und *Schumul* schon den Anfang der *Gilgamesch*-Sage widerspiegelt. Dasselbe läßt sich von der *Schaktidewa*-Sage sagen: die Erst-Gewinnung der Königstochter *Kanakarecha* kann ebenso gut wie die der *Schumul* auf die zwischen *Enkidu* und *Gilgamesch* geschlossene Freundschaft zurückgehn. Ebenso wie bei der *Sul-Schumul*-Sage erhebt sich darum nun die Frage, ob die *Schaktidewa*-Sage auch noch andere Stücke der *Gilgamesch*-Sage vor dem Tode *Enkidus* enthält. Und das könnte der Fall sein: Nach S. 92 ff. des Ergänzungs-Hefts ist es gesichert, daß die *Chumbaba*-Episode in Israel und sonst fortlebt in einem Kampf gegen den Räuber oder dgl. einer Frau, durch den diese befreit wird. Nun wird aber in der *Schaktidewa*-Sage erzählt: Ein Dämon hat eine Königstochter geraubt und in seinen Palast, in einer Höhle, geschleppt. Während sich *Schaktidewa* auf seiner zweiten Reise zur goldenen Stadt zum zweiten Male auf der Fischer-Insel aufhält, verwandelt sich der Dämon, um Fleisch zu seiner Nahrung zu erbeuten, in einen

gewaltigen Eber und tötet viele Menschen. Da greift ihn *Schaktidewa* an, verwundet ihn, folgt dem Fliehenden in die Höhle, wo dieser stirbt, findet die Königstochter und heiratet sie[1]. Die zahllosen Märchen, die davon erzählen, daß ein Held (nachdem er ein Ungeheuer verwundet, das sich in die Erde flüchtet) sich durch ein Loch oder ähnliches in eine Welt unter der Erde hinabläßt und dort Ungeheuer tötet und Mädchen aus deren Gewalt befreit und dann eines von ihnen heiratet[2], dürften es sehr nahe legen, daß wir es in der Eber-Episode mit einer *Chumbaba*-Episode zu tun haben. Denn diese Märchen sind wohl unzweifelhaft *Chumbaba*-Episoden, wie sich aus deren Vorgeschichte und Fortsetzung ergibt. *Schaktidewa* greift nun den Dämon an, wie er auf Nahrungs-Suche ausgezogen ist. Das würde aber eine Parallele dazu sein, daß der Bekämpfung des unterirdischen Dämons in den genannten Märchen oft genug ein Feldraub, Raub der Mahlzeit oder dgl. vorausgeht. Da aber diese Märchen speziell „Jakob-Joseph-Sagen" zu sein scheinen — Verrat der Brüder des Helden, die diesen unter der Erde im „Brunnen" seinem Schicksal überlassen, usw.[3] — so ist das letzte Wort über unsere anscheinende *Chumbaba*-Geschichte — die dazu nicht an einer ursprünglichen Stelle stehn würde — noch keineswegs gesprochen. Mehr darüber in einem späteren Band.

Zur Strudel-Episode als einem Fremdkörper in unserer Sage vgl. außer dem im Anhang III behandelten Märchen u. unter „Südsee-Odyssee", und zum Fluge auf dem großen Adler ebenso das folgende Märchen.

Was ich auf S. 125 und 126 des Ergänzungs-Heftes über *Schaktidewa* als Gefangenen im Tempel der Göttin (o. S. 129) als ein Abbild von *Gilgamesch* im finsteren Berg-Tore zu vermuten gewagt habe, möchte ich bis auf weiteres nicht zur Diskussion stellen.

1) BROCKHAUS, a. a. O., S. 153 f.; TAWNEY a. a. O.[1], I, S. 228.

2) Ich meine Märchen wie KRETSCHMER, *Neugriechische Märchen*, Nr. 59 oder TSCHALIG, *Märcheninsel*, Nr. 21, usw.

3) Vgl. 1 Mos. 34 und 37: Sichem-Episode, eine *Chumbaba*-Episode (Erg.-Heft, S. 92 ff.), u. Joseph-Brunnen-Episode m. Verrat-Geschichte, die eigentlich zu einer *Chumbaba*-Episode gehört. S. Ergänzungs-Heft, S. 97 ff.

Anhang III.

Das malaiische Märchen vom Vogel *Garuda*[1]).

Einige Männer verfolgen auf einer Treibjagd einen Hirsch. Der Hirsch springt in einen Fluß. Sie verfolgen ihn auf einem umgefallenen Baume, geraten aber in einen Strudel. Alle ertrinken, nur einer von ihnen schlägt seinen Speer in eine Baumwurzel hinein, zieht sich daran in die Höhe und klettert auf den Baum hinauf. Darauf sitzt ein riesengroßer Vogel und brütet. Der nimmt ihn, um ihn vor dem bald mit den Jungen heimkehrenden männlichen Vogel zu schützen, unter seine Flügel. Der männliche Vogel kommt mit viel Fleisch von getöteten Menschen heim und will nun auch noch den Schützling des Weibchens töten und fressen, läßt sich aber dann dazu bewegen, ihn zu schonen. Als dem Weibchen in sieben Tagen die ausgefallenen Federn wieder gewachsen sind, bringt es ihn dann in seine Heimat zurück[2]). Dort hat der große Vogel alle Menschen weggeholt, um sie aufzufressen, bis auf e i n Mädchen, das sich versteckt hat. Mit dem tut der Mann sich zusammen. Die beiden haben je ein Hühnerei. Aus dem des Mannes schlüpft ein Hühnchen, aus dem des Mädchens ein Hähnchen heraus. Wenn die sich in die Federn picken, fällt ab und an eine Feder heraus, und diese tut der Mann in eine Kiste. Und als das Hähnchen zum ersten Mal kräht, sprossen alle Pflanzen aus der Erde heraus, und als es zum zweiten Mal kräht, werden aus allen Federn Menschen. Daraus wird ein großes Volk, und der Mann und seine Frau werden König und Königin darüber.

---

1) HAMBRUCH, *Malaiische Märchen*, Nr. 27.

2) Ein ähnliches Motiv in der babylonischen *Etana*-Sage, wozu UNGNAD, *Religion der Babylonier und Assyrer,* S. 135 ff.

Ein malaiisches Märchen, ohne Frage nahe verwandt mit der indischen *Schaktidewa*-Sage, und unsere Analyse dieser Sage o. S. 129 ff. hilft alsbald einen Teil des malaiischen Märchens verstehen: Die Fahrt auf dem Wasser ist eine Sintflut-Fahrt und der Baumstamm das Sintflut-Schiff[1]). Der Strudel und der Untergang der Leute auf dem Baumstamm bis auf den einen Geretteten sind anderswoher in die Erzählung eingedrungen (o. S. 137), der Gerettete ist aber ein geretteter Xisuthros. Und der Flug mit dem Vogel ist — jedenfalls auch — eine Entrückung des Xisuthros nach der Sintflut. Aber was soll das Übrige? Nun, stehen wir einmal bei der Sintflut, dann ist der Heimgebrachte ein Repräsentant der nach der Sintflut zu ihrer Heimat zurückgekehrten Menschen, also ein Sintflut-Held, der nach seiner Entrückung nicht bei den Göttern bleibt. Und die Vernichtung der Menschen ist natürlich die durch die Sintflut. Und — der große Vogel, der sie vernichtet hat, ist — denn Götter können fliegen und haben Flügel — der Gott *Enlil*, der die Sintflut herbeigeführt hat. Und, wenn dieser große Vogel auch den geretteten Mann töten und fressen will, so erkennen wir nunmehr darin die Absicht *Enlil*s wieder, den aus der Sintflut geretteten Xisuthros auch noch zu verderben. In dem

1) Zu einem Baumstamm für das Sintflut-Schiff s. Nr. 51 der *Buddhistischen Märchen* von ELSE LÜDERS. Aus einem Märchen wie diesem entstanden sind Märchen wie Nr. 31 der *Indischen Märchen* von JOH. HERTEL, Nr. 18 der *Finnischen Märchen* von AUG. VON LÖWIS OF MENAR. Zu Nr. 51 der *Buddhistischen Märchen* aber als einer Sintflut-Sage vgl. die klare Sintflut-Sage Nr. 10 der *Chinesischen Volksmärchen* von WILHELM, die auch bereits das Motiv der dankbaren Tiere gegenüber dem undankbaren Menschen zeigt. Wie dieses Motiv des undankbaren Menschen in die Sintflut-Sage hineingekommen ist, läßt sich noch nicht bestimmt sagen; vielleicht wurde ein undankbarer geretteter Mensch sekundär und als Gegensatz zu dankbaren geretteten Archen-Tieren geschaffen. Andererseits scheint es aber sicher, daß in diesen Märchen die Bedrängnis des geretteten Xisuthros im Anschluß an die überstandene Flut desselben Ursprungs ist, wie die dem geretteten Xisuthros unserer malaiischen Sage von dem großen Vogel drohende Gefahr, entstanden nämlich aus der Absicht *Enlil*s, den geretteten Xisuthros zu verderben! Und die Erhöhung des „Xisuthros“ am Schluß unserer Märchen bedeutet wohl ebenso sicher eine Vergöttlichung des babylonischen Xisuthros!

Weibchen aber, welches den aus dem Wasser geretteten Mann vor ihrem Gatten retten will und den Gatten zur Schonung mahnt und bewegt, ist der Gott *Ea*, der Freund des Xisuthros, wiederzuerkennen, der den Gott *Enlil* dazu bewegt, Xisuthros zu verschonen.

So ergänzt das malaiische Märchen — vielleicht aus Indien stammend — die Sintflut-Geschichte innerhalb der indischen *Schaktidewa*-Sage in ganz bemerkenswerter Weise und zeigt, daß es einmal eine der *Schaktidewa*-Geschichte näher verwandte Geschichte gegeben hat, in der die Sintflut-Sage vollständiger als in unserer *Schaktidewa*-Sage erhalten war.

Es sieht so aus, als ob das malaiische Märchen ganz genau nur die Sintflut-Geschichte umfaßte, während doch die *Schaktidewa*-Sage eine *Gilgamesch*-Sage mit hineingearbeiteter Sintflut-Geschichte ist. Allein, das ist nur scheinbar der Fall: In der indischen Geschichte ist der eigentliche Xisuthros der Flut ein Fischer-König, der mit dem Brahmanen *Schaktidewa*, einem *Gilgamesch*, zusammen die Sintflut-Fahrt antritt (o. S. 131). Der Fischer-König, also der Xisuthros, geht im Strudel unter, der Brahmane, also der *Gilgamesch*, wird aber gerettet. Folglich ist der in der malaiischen Sage Gerettete ursprünglich ein *Gilgamesch* und somit ein Beweis dafür, daß in ihr auch noch die *Gilgamesch*-Sage vertreten ist.

Die eben besprochene Parallelsage zu der indischen *Schaktidewa*- und damit zu der *Sul-Schumul*-Sage veranlaßt uns noch zu einer kurzen Erörterung über das Vogel-Paar. Ohne Frage repräsentiert der männliche große Vogel den Gott *Enlil* und der weibliche den Gott *Ea* in der Sintflut-Geschichte (o. S. 139 f.). Nun fliegt *Schaktidewa* auf einem großen Vogel zur goldenen Stadt als ein Xisuthros, der zum Seligen-Lande entführt wird (o. S. 131), fliegt in der *Sul-Schumul*-Sage *Sul* mit dem alten *Abu-falah* im Geier-Balg zur Zauberer-Stadt hin als ein ebensolcher Xisuthros (o. S. 117 f.). Wenn dann in unserem malaiischen Märchen der Held mit dem weiblichen großen Vogel davonfliegt, und dieser der

Gott *Ea* ist, so scheint es, als ob die Vorlage der drei Erzählungen einen Gott *Ea* als den Gott voraussetzte, der den Xisuthros zum Seligen-Gestade gebracht hätte. Aber zwingend wäre dieser Schluß nicht. Denn der weibliche Vogel, = *Ea*, bringt den Helden des malaiischen Märchens ja nicht zu einem fremden Lande hin, das dem Seligen-Gestade entspräche, sondern in des Helden Heimat. Indes, geht dieser Flug in die Heimat auf einen zum Seligen-Lande zurück oder hat der Held, was naheliegt, falls er ursprünglich zwei Flüge erlebte, einen zum Seligen-Lande und einen in die Heimat zurück, beide auf einem und demselben Vogel zurückgelegt, dann ist er auch zum Seligen-Lande hin auf einem Vogel geflogen, der dem Gotte *Ea* entspricht.

II.

Die indische *Mahabharata*[1])-Sage und eine Jakob-, eine Saul-David- sowie eine Moses-Sage.

Den nachfolgenden Ausführungen muß ich die Bitte an den kritischen Prüfer vorausschicken, sich mit ein wenig Geduld zu wappnen. Der uns überlieferte, entwicklungsgeschichtlich freilich völlig verständliche, Zustand der *Mahabharata*-Sage erlaubt es nicht, alsbald mit überwältigenden Schlußfolgerungen jeden etwaigen Widerstand niederzuzwingen. Vielmehr müssen wir, um zu solchen zu gelangen, mit vorsichtigen Abtastungen den Anfang machen.

Bei einer Analyse der *Mahabharata*-Sage gehen wir passend von einer Episode darin aus, deren Gegenstück in der *Ramajana*-Sage — Gewinnung der Königstochter *Sita* durch Bogen-Spannen — wir oben S. 94 f. u. 112 auf das Original zurückführen zu können glaubten, nämlich von der Gewinnung der Königstochter *Draupadi* durch Bogen-Spannen und Bogenschuß, diesmal für fünf Brüder zugleich[2]). Auf die Gewinnung der *Sita* durch Bogen-Spannen folgt später im *Ramajana* eine Verbannung des Gatten auf 14 Jahre (o. S. 94), im *Mahabharata* auf die der *Draupadi* eine der fünf Gatten auf 13 Jahre[3]). Den genannten zwei Ereignissen im *Ramajana* sollen nach unseren Ausführungen o. S. 94 f. und S. 95 Ereignisse der Jakob-Sage entsprechen, nämlich dem letzteren — wenn freilich nicht so ohne weiteres — die Flucht

1) Ein indisches Epos. Eine ausführliche Inhaltsangabe bei HERM. JACOBI, *Mahabharata*, S. 1 ff.

2) JACOBI, a. a. O., S. 20 (I, 184 ff.). Vgl. dazu u. S. 161 f.

3) JACOBI, a. a. O., S. 30 (II, 74 ff.).

Jakobs nach Haran ebenso wie die aus Haran, und dem ersteren eine seiner dortigen Heiraten; dasselbe dürften wir demnach auch für die gleichartigen Geschehnisse im *Mahabharata* vermuten.

Die Gewinnung der *Sita* soll nun derjenigen gerade der Lea durch Jakob und einer der Göttin *Ischchara-Ischtar* durch *Gilgamesch* nach einem Ringkampf entsprechen (o. S. 94 f.), und andererseits soll eine Schwester der *Sita*, die gleichzeitig mit dieser Hochzeit feiert, ein Gegenstück zur Rahel, der Schwester der Lea, sein (o. S. 94), und damit zum Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos. Diese Rahel wird am Brunnen getroffen und sie wird gewonnen vor der Lea, als das Freudenmädchen des Epos, dessen Liebe *Enkidu* vor dem Kampfe wegen der *Ischchara-Ischtar* genießt[1]). Vor der Gewinnung der *Draupadi* stößt aber auf einen der oben genannten fünf Brüder, *Bhima*, der vorher Wasser geholt hat, die Dämonin *Hidimbâ*, die sich in ein liebliches Mädchen verwandelt hat, und er läßt sich für einige Zeit mit ihr ein[2]). Somit sieht diese *Hidimbâ* nach einer Rahel aus. Nun kommt, als sich *Bhima* bei seiner Begegnung mit *Hidimbâ* mit ihr unterhält, ihr Bruder *Hidimba*, ein *Rakschasa*, d. i. ein Dämon und Menschenfresser, herzu und will *Bhima* töten, aber *Bhima* tötet ihn. Als aber andererseits Jakob die Rahel am Brunnen getroffen hat, eilt Laban, der Vater der Rahel, zu Jakob zu dem Brunnen hinaus[3]), und in der entsprechenden Isaak-Geschichte eilt derselbe Laban, als Bruder der der Rahel entsprechenden Rebekka, zu dem entsprechenden oder gar demselben Brunnen hinaus[3]). Und dieser Laban wird der Feind Jakobs, ja in ungezählten Märchen tritt er, als ein Gegenstück zu dem den Menschen feindlichen Gotte *Enlil* der Sintflut-Geschichte, von vornherein als ein Feind des Jakob und dabei als ein Unhold auf[4]). Ich darf deshalb wenigstens als möglich vermuten, daß *Hidimba* als ein Gegenstück zu Laban zu betrachten ist.

1) Band 1, S. 225 ff.

2) JACOBI, a. a. O., S. 17 (I, 151 ff.).

3) 1 Mos. 29,13 und 24,29.

4) JENSEN in der TALLQVIST-Festschrift S. 83 ff.

Die *Hidimbâ-Hidimba*-Episode ereignet sich auf einer Flucht der fünf Brüder vor ihren Vettern aus ihrer Heimat, die Szene am Brunnen bei Haran aber auf der Flucht Jakobs vor seinem Bruder Esau aus der Heimat[1]). Somit könnte, scheint's, in der Flucht der fünf Brüder diejenige Jakobs wiederkehren. Vgl. aber sofort zur Verbannung der fünf Brüder.

Die fünf Brüder müssen nämlich in die Verbannung, nachdem der älteste von ihnen im Spiel gegen seine Vettern, Söhne des *Dhrtaraschtra*, seine Schätze, sein Reich, seine Brüder und *Draupadi*, die Gattin der fünf Brüder, verloren hat, und danach die Brüder in nochmaligem Spiel für 13 Jahre ihre Heimat verloren haben[2]). In der Jakob-Sage muß andererseits Jakob in die Verbannung, nachdem sein Bruder Esau (nach zwei verschiedenen Quellen) einmal durch Leichtsinn und dann durch Überlistung um sein Erstgeburts-Recht und seinen Erstgeburts-Segen gekommen ist[3]). Daß diese beiden Dinge aber wenigstens freibleibend verglichen werden dürfen, zeigt 1. die verwandte *Nala*-Sage, in der als Parallele zum Würfelspiel der Vettern mit einander ein Würfelspiel zweier Brüder mit einander erscheint[4]), und weiter Nr. 66 der *Zigeuner-Märchen* von AICHELE und IPSEN, worin auf ein Spiel um ein Schloß, das der Held zuerst gewinnt, dann aber wieder verliert, eine „Haran-Episode" (badende Schwanenmädchen usw., Erledigung von schweren Aufgaben durch Zauberei der Haustochter, usw.[5]) — nach einem nicht zugehörigen Zwischenstück — folgt. Übrigens werden in unserer indischen Sage in die Verbannung gejagt Brüder, die das ihnen Gehörige verloren haben, dabei wenigstens ähnlich wie im *Ramajana* (o. S. 95), während ja in der Jakob-Sage der um das Seine gebrachte Bruder daheim bleibt und der andere Bruder aus der Heimat flieht. Dieser

1) 1 Mos. 29.

2) JACOBI, a. a. O., S. 29 f. (II, 60 ff.).

3) 1 Mos. 25,29 ff. und 27 ff.

4) S. u. unter „*Nala*".

5) JENSEN in der TALLQVIST-Festschrift, S. 83 ff.; o. S. 97 f.

Tatbestand im *Mahabharata* steht aber in Übereinstimmung mit anderen Jakob-Sagen[1]).

Nun aber soll ja die Flucht Jakobs vor Esau bereits durch die Flucht der fünf Brüder vor der Heirat der *Draupadi* vertreten sein (o. S. 144). Es bleibt also aufzuhellen, wie es zu den zwei Fluchten gekommen ist. Wir werden dafür als Erklärung jedenfalls anführen dürfen, daß ja Jakob nach der Flucht vor Esau eine zweite, die vor Laban, nach den zwei Heiraten, erlebt. Dazu kommt noch, daß, wie wir unten zeigen werden, in der *Mahabharata*-Sage auch die Saul-David-Sage, mit einer Flucht des Helden vor Saul, verarbeitet ist, allein schon genug, um die uns beschäftigende Inkongruenz zwischen *Mahabharata*- und Jakob-Sage verständlich zu machen. Vgl. o. S. 95 f. unter „*Ramajana*", aber auch u. unter „*Nala*".

O. S. 98 sprachen wir von der Tötung zweier Unholde unmittelbar vor *Rama*s Heirat mit der *Draupadi* und glaubten, darin noch eine undeutliche Spur von einem Schlangen-Löwen- bezw. Löwen-Schlangen-Kampf erkennen zu dürfen, der nach unserer Analyse einst innerhalb der Haran-Episode vertreten gewesen wäre. Daß nun der erfolgreiche Kampf gegen die zwei Dämonen vor der Gewinnung der *Sita* in der *Rama*-Sage zu der Grundsage, somit zu der Jakob-Sage gehört, scheint das *Mahabharata* zunächst dadurch zu bestätigen, daß der entsprechenden Gewinnung der *Draupadi* (o. S. 142) ebenso ein erfolgreicher Kampf mit zwei Dämonen vorausgeht[2]). Daß der erste der Dämonen möglicherweise ein „Laban" ist, war aus o. S. 97 f. zu schließen. Daß aber gerade der zweite Kampf, der mit einem Dämon *Baka*, zwischen dem ersten Kampf und dem Bogen-Wettstreit wegen der *Draupadi*, ein starkes Anrecht darauf hat, wirklich mit dem Schlangen-Löwen-Kampf in einer einstmaligen Haran-Episode identifiziert zu werden, dürfte ein besonderer Umstand zeigen: Die Hesione-Geschichte in der Herakles-Sage ist verdächtig, ein Abbild dieses Kampfes zu sein, ebenso aber die

1) Ergänzungs-Heft, S. 69.

2) Jacobi, a. a. O., S. 17 (I, 153 f.) und S. 18 (I, 157 ff.).

Andromeda-Geschichte in der Perseus-Sage, und beide Sagen stammen im ganzen von israelitischen Sagen ab[1]). In beiden soll jedoch einem Meerungeheuer eine Königstochter ausgeliefert werden, aber ein Held verhindert es, indem er das Ungeheuer tötet. Zahllose „Andromeda-Märchen" übergehe ich, weil ich hier sonst erst vorher festgestellt haben müßte, daß diese nicht etwa Abkömmlinge unserer Andromeda-Sage sind und deshalb neben dieser keine Zeugniskraft haben. Nun aber soll dem Dämon *Baka* täglich ein Mann zum Fraße überliefert werden, und diesmal der Brahmane, bei dem die fünf Brüder ihr Quartier haben; für ihn will jedoch zuerst seine Gattin sterben, dann seine Tochter, schließlich sein Sohn, ein kleines Kind; aber *Bhima*, einer der Brüder, verhindert es, indem er den Unhold tötet. Die Ähnlichkeit mit den zwei griechischen Sagen israelitischen Ursprungs und die Stelle der indischen Sage innerhalb der Gesamtsage machen es sehr wahrscheinlich, daß wir nunmehr in der *Mahabharata-* und damit dann auch in der *Ramajana*-Sage wirklich die Schlangen-Löwen-Sage, und zwar innerhalb einer Jakob-Sage, festgestellt haben. Ein kleines Bedenken darf aber nicht verschwiegen werden: Die *Rama*-Sage soll genau eine Jakob-Sage sein. Dasselbe läßt sich aber nicht mit Sicherheit von den beiden griechischen Sagen behaupten. Möglich ist es aber bei beiden, wenn auch wenigstens für die eine eher eine Verwandtschaft mit der Moses-Sage in Frage kommt[2]). Indes die Haran-Gilead-Episode in der Jakob-Sage, zu der einmal die Schlangen-Löwen-Episode gehört haben soll (o. S. 97 f.), zeigt ja nahe Berührungen gerade mit der Moses-Sage[3]), und somit dürfte der Kampf mit dem Dämon *Baka* auch dann als ein einstiger Teil einer Jakob-Sage gelten können, falls die zwei griechischen Sagen nicht gerade Jakob-Sagen, sondern genauer Moses-Sagen entstammen sollten. Und die David-Sage enthebt uns nun wohl aller Bedenken:

1) S. u. unter „Herakles" und dazu unter „Theseus".

2) S. u. unter „Herakles". Vgl. aber unter „Theseus".

3) Band I, S. 225 ff. und S. 241 ff.

Der Haran-Episode in der Jakob-Sage entspricht als nächste Verwandte die Gibea-Episode (Aufenthalt Davids an Sauls Hof) in der David-Sage[1]). Innerhalb dieser aber, vor Davids Verheiratung mit der Michal — entsprechend der Jakobs mit der Lea, und also auch derjenigen *Rama*s mit der *Sita* und derjenigen der fünf *Pandawa*s mit der *Draupadi* (o. S. 94 f. und S. 142) —, innerhalb dieser Episode ereignet sich der siegreiche Kampf mit dem Riesen Goliath[2]), der uns noch in Band I, als wir für ihn nur noch eine andere Erklärung finden konnten, genieren mußte[3]). Hat auch die David-*Gilgamesch*-Sage somit offenbar den Schlangen-Löwen-Kampf innerhalb einer „Haran-Episode" erhalten und zwar als einen Kampf gegen einen Riesen, so spricht jetzt nichts dagegen und alles dafür, in dem Kampf gegen den Riesen *Baka* den Kampf gegen den Schlangen-Löwen wiederzuerkennen.

Nach den Heiraten in Haran und Jakobs Flucht in der Jakob-Sage die Gilead-Episode als Teil einer Sintflut-Episode[4]). Wir dürften somit nach derartigem auch im *Mahabharata* hinter dem Aufbruch der fünf Brüder in die Verbannung ausschauen. Derartiges ist in der Tat da; indes darüber erst nachher.

In der Jakob-Sage nach der Gilead-Episode als eine *Chumbaba*-Episode die Vergewaltigung der Dina, der Tochter Jakobs[5]); im *Ramajana* dafür Raub und Wiedergewinnung der *Sita*, der Gattin des Helden[6]); im *Mahabharata* aber an entsprechender Stelle Raub und Wiedergewinnung der *Draupadi*, der Gattin der fünf Haupthelden des Epos[7]).

1) Band I, S. 477.

2) 1 Sam. 17.

3) Band I, S. 438 und 507 ff. Der Goliath-Kampf wäre somit an seiner Stelle nicht etwa ein Eindringling. Und andererseits wären die Skorpion-Riesen des *Gilgamesch*-Epos innerhalb der David-Sage nicht durch den Goliath-Kampf in der Gibea-Episode, sondern nur durch die Riesen-Kämpfe in 2 Sam. 21,15 ff vertreten.

4) Band I, S. 241 ff.

5) 1 Mos. 34. 6) O. S. .93 f.

7) JACOBI, a. a. O., S. 44 (III, 157). Vgl. aber eb., S. 53 (III, 264 ff).

Nach der Dina-Episode in der Jakob-Sage die Abforderung und Ablieferung der fremden Götter und der Ohrringe im Besitze der Familie durch und an Jakob[1]); hinter dem Raube und der Wiedergewinnung der *Draupadi* aber wird erzählt, daß der Gott Indra den *Karna*, den Halbbruder der fünf Brüder, um seinen Panzer und seine Ohrringe bittet und sie erhält[2]).

Dann in der Jakob-Sage die Geschichte von Joseph, dem zweitjüngsten unter den Söhnen Jakobs, der auf Anraten des ältesten der Brüder in einen Brunnen geworfen, und allerdings wiederherausgeholt wird, aber doch von seinem Vater für tot gehalten wird. Im *Mahabharata* jedoch hinter der Ablieferung des Panzers und der Ohrringe durch *Karna*, daß der älteste der fünf Brüder den zweitjüngsten, *Nakula*, fortschickt, um Wasser zu holen, dann nach der Reihe die anderen vier, und daß diese alle, weil sie, trotz der Warnung eines Dämons, aus einem Teiche trinken, ehe sie ihnen gestellte Fragen beantwortet haben, wie tot niederstürzen, und liegen bleiben. Bis der älteste Bruder kommt, sich, weil er die Rätselfragen des Dämons richtig beantwortet, die Herausgabe eines Bruders wünschen darf und er nun um den zweitjüngsten bittet, und dann alle wieder lebendig zurückerhält[3]). Nach o. S. 95 f. findet sich dieselbe Geschichte in einem buddhistischen Märchen, hier mit einer vorhergehenden Episode, die wiederum ohne unsere Geschichte im *Ramajana* erzählt wird. Und die beiden Episoden, von denen in jedem der beiden indischen Epen nur je eine erhalten ist, gehören somit offenbar zusammen und zeigen durch ihre Zusammengehörigkeit deutlichst, daß sie zu einer Joseph-Sage gehören: Joseph wird in den Brunnen geworfen, gilt als tot, wird wieder herausgeholt (dazu das *Mahabharata*). Vorher Eifersucht der Brüder auf Joseph

1) 1 Mos. 35.

2) JACOBI, a. a. O., S. 57 (III, 310). *Karna* bedeutet übrigens „Ohr".

3) JACOBI, a. a. O., S. 57 (III, 312 ff.). Vgl. o. S. 80 ff. zu entsprechenden Episoden in „Brüder-Märchen", nach o. S. 68 ff. auch aus einer Jakob-Joseph-Sage.

wegen dessen Bevorzugung durch den Vater (dazu das *Ramajana*).

Ramajana, *Mahabharata* und das indische Märchen zusammen lassen nunmehr klar erkennen, daß die Verbannung *Ramas* in erster Linie die eines Joseph ist, die der fünf Brüder im *Mahabharata* aber — wenigstens auch — auch die eines Jakob nach seinem Konflikt mit Esau[1]) (und die aus Haran).

Nach der Brunnen-Episode kommt Joseph als Sklave nach Ägypten und dient dort beim Obersten der Leibwächter am Hofe[2]), und nach der dazu gestellten Episode im *Mahabharata* wird andererseits erzählt, daß die fünf Brüder mit ihrer Gattin *Draupadi* an den Hof des Königs *Wirata* kommen und dort ein Jahr lang dienen[3]). Und wie Joseph in Ägypten für seine Heimat verschwunden ist — indem er als tot gilt —, so die fünf Brüder für ihre Heimat[4])

In der Jakob-Joseph-Geschichte dann in Ägypten die Joseph-Potiphar-Geschichte (Liebesantrag der Gattin des Obersten der Leibwächter an Joseph, den dieser zurückweist[5]), im *Mahabharata* aber, daß der Heerführer *Kitschaka* der *Draupadi* nachstellt, aber keine Gegenliebe findet. Vielmehr — darin mag noch ein Rest eines ursprünglicheren Liebesantrages einer Frau stecken — bestellt sie ihn hinterlistigerweise zu einem nächtlichen

1) Da nun der Rahel, der Mutter Josephs, in der Abraham-Sage Hagar entspricht (Band I, S. 294 f.; vgl. Ergänzungs-Heft, S. 65), so bildet zu der für die israelitische Sage anzunehmenden einstigen Verbannung eines Joseph wohl eine Parallele die Austreibung der Hagar mit ihrem Sohne Ismael auf Betreiben der Sara, der anderen Gattin Abrahams (1 Mos. 21). Damit würde vermutlich alles in Band I, S. 313 hinfällig werden. Merkwürdig, daß auch mit dieser Austreibung eine Brunnen-Begebenheit verbunden ist (Ismael droht zu verdursten usw.), die dazu noch ein Motiv mit der in der indischen Sage gemein hat, das der Joseph-Geschichte fehlt: der Brunnen dient seiner eigentlichen Bestimmung.

2) 1 Mos. 37,36 und 39,1.

3) JACOBI, a. a. O., S. 58 (IV, 1 ff.).

4) Eb., S. 59 (IV, 25).

5) 1. Mos. 39.

Stelldichein, und einer der Brüder tötet ihn[1]). Zu der umgekehrten Potiphar-Geschichte s. Ergänzungs-Heft, S. 104 und u. unter „Apollonius", „Battos", „Siegfried" und „Wolfdietrich".

Mit dem oben nachgewiesenen Gleichlauf ähnlicher Episoden in wesentlich gleicher Folge im *Mahabharata* und in der Jakob-Joseph-Sage ist schon einwandfrei erwiesen: auch im *Mahabharata* steckt die Jakob-Joseph-Sage. Die nachfolgende Tabelle wird das alsbald erkennen lassen. Dabei mag ruhig angenommen werden, daß die eine oder andere der darin zusammengestellten Parallelen zufällig ist.

Flucht der fünf Brüder.	Flucht Jakobs vor Esau.
Bhima, einer der Brüder, der eben Wasser geholt hat, trifft mit der *Hidimbâ* zusammen, mit der er dann eine Zeitlang zusammen ist.	Jakob trifft Rahel am Brunnen von Haran, die er danach heiraten soll und später auch heiratet.
Die fünf Brüder heiraten die *Draupadi*.	Jakob heiratet die Lea.
Flucht der fünf Brüder mit der Gattin *Draupadi*.	Flucht Jakobs aus Haran mit Frauen und Kindern.
Draupadi wird von einem Unhold geraubt, aber von zweien von ihren Gatten befreit, indem der eine den Unhold tötet.	Dina, Tochter Jakobs, wird von Sichem vergewaltigt, dann dieser von den oder zwei Söhnen Jakobs getötet, und Dina wieder heimgeführt.
Karna, ein Stiefbruder der fünf Brüder, liefert Indra seine Ohrringe aus.	Die Angehörigen Jakobs liefern Jakob ihre Ohrringe aus.
Judhischthira, der älteste der Brüder, schickt *Nakula*, den zweitjüngsten, aus, um Wasser zu holen. An einem Teiche sinkt *Nakula* wie tot hin, wird aber nachher ins Leben zurückgebracht.	Ruben, der älteste der Jakob-Söhne, schlägt vor, Joseph, den zweitjüngsten der Jakob-Söhne, in den Brunnen zu werfen, um ihn zu retten. Joseph wird dann in den Brunnen geworfen und wird auch gerettet.
Die fünf Brüder gelangen mit der *Draupadi* an den Hof des Königs *Wirata* und nehmen dort Dienste.	Joseph gelangt nach Ägypten an den Hof des Pharao und tut dort Dienste. +: Die Brüder Josephs nach Ägypten.

---

1) Jacobi, a. a. O., S. 59 (IV, 14 ff.).

Der Heerführer *Kitschaka* macht der *Draupadi* einen Liebesantrag, findet aber kein Gehör.	Die Gattin Potiphars, des Obersten der Leibwächter, macht dem Joseph einen Liebesantrag, findet aber kein Gehör.

So gewiß es ist, daß schon jetzt ein Zusammenhang zwischen *Mahabharata*-Sage und Jakob-Sage, also weiter auch der *Gilgamesch*-Sage, nachgewiesen ist, so gewiß geht aus den obigen Erörterungen zugleich eine nähere Verwandtschaft zwischen *Ramajana*- und *Mahabharata*-Sage hervor. Dabei ist aber festzustellen, daß die *Mahabharata*-Sage schon in dem bisher von ihr Besprochenen eine nähere Verwandtschaft mit der Jakob-Joseph-Sage zeigt, als die *Ramajana*-Sage, die ja z. T. auch gerade eine Jakob-Joseph-Sage sein soll. Man beachte namentlich die *Draupadi-Kitschaka*-Episode, als ein Gegenstück zur Potiphar-Geschichte. Denn als ein solches stellt sie ja ein Stück der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des Epos dar. Und diese Episode, die sich zwischen der Göttin *Ischtar* und *Gilgamesch* abspielt, ist ja im *Ramajana* noch vertreten durch eine Szene zwischen der Dämonin *Schurpanacha* und *Rama*, einem *Gilgamesch* (o. S. 91), steht somit dem Original viel näher, als nicht etwa nur die entsprechende Szene im *Mahabharata*, sondern ebenso die Potiphar-Geschichte. Auch hieraus ergibt sich anscheinend, daß ein zweiter Teil der *Rama*-Sage weit hinein in diese Sage statt aus einer Jakob-*Gilgamesch*-, aus einer anderen *Gilgamesch*-Sage, nämlich der *Sul-Schumul*-Sage stammt (o. S. 103 ff.). Der Raum-Mangel verbietet es uns, die von uns angeschnittene Frage weiter zu verfolgen.

Gegen das Ende hin finden wir im *Mahabharata* eine Toten-Zitierung: *Wjasa*, der vermeintlliche Dichter des *Mahabharata*, beschwört die gestorbenen Helden; sie kommen aus dem Ganges heraus, und die fünf Brüder und der alte *Dhrtaraschtra* (o. S. 144) usw. verkehren mit den Toten[1]. Da haben wir eine Toten-Beschwörung, die auch an diejenige *Enkidu*s am Schluß gerade wieder des *Gilgamesch*-Epos erinnert und wenigstens letztlich irgendwie mit dieser

1) Jacobi, a. a. O., S. 187 (XV, 32 f.).

zusammenhängen mag. Die israelitische Sage hat diese Beschwörung in der Saul-Samuel-Sage erhalten[1]), und auch anderswo noch in undeutlich gewordener Gestalt, in der Jesus-Sage aber gar in einer Toten-Erweckung (der des Lazarus)[2]). Aber, da wir augenblicklich bei der Jakob-Sage im *Mahabharata* stehen, so müssen wir hier danach fragen, ob auch die Jakob-Sage diese Totenbeschwörung erhalten hat, und ob dann in einer solchen Form, daß wir in ihr das Vorbild der Beschwörung im *Mahabharata* sehen dürften. Nun liegt in der Jakob-Sage allerdings ein Gegenstück zu jener Toten-Erscheinung im *Mahabharata* vor: Jakob sieht seinen totgeglaubten, geliebten Sohn Joseph wieder[3]). Ob aber zu der Zeit, als die Jakob-Joseph-Sage zu einer *Mahabharata*-Sage wurde, jene Sage dieses Wiedersehen noch als eine Toten-Beschwörung erhalten hatte, muß sehr zweifelhaft erscheinen und ist jedenfalls nicht einfach zu bejahen. Und all die anderen mit der Jakob-Joseph-Sage verwandten Sagen und Märchen zeigen eine solche Beschwörung jedenfalls nicht mit Sicherheit[4]). Und darum muß es ebenso unsicher bleiben, ob auch die Toten-Beschwörung in der *Mahabharata*-Sage den Zusammenhang dieser Sage mit der Jakob-Joseph-Sage befürworten kann.

Zwischen bestimmten Ereignissen des *Mahabharata* durfte eine „Gilead-Episode“ mit Zubehör, ein Aufbruch vom Wohnsitze mit Familie usw., als ein Abbild einer Sintflut-Episode, gesucht werden (o. S. 147). Im *Ramajana* fehlt etwas Derartiges an der entsprechenden Stelle völlig, zeigt sich aber am Schluß der Sage (o. S. 98 ff.). Und nun bietet eben dieses die *Mahabharata*-Sage in ihrem Schlußteil: *Ardschuna*, einer der fünf Brüder, befiehlt den Bürgern von seiner Residenz *Dwaraka*, den Auszug aus der Stadt vorzubereiten. Am 7ten Tage danach Auszug mit Weibern und Kindern; hierauf verschlingt das Meer die Stadt. Nach einem verlustreichen Kampfe der Flüchtlinge gelangt *Ardschuna*

---

1) Band I, S. 452 ff. 2) Eb., S. 971 ff.

3) Band I, S. 280 ff.

4) Vgl. u. unter „Südsee-Odyssee“.

mit einem Rest nach *Kurukschetra* und siedelt ihn dort an und *Ardschuna* selbst kehrt nach *Hastinapura* zurück. Es scheint hier unleugbar die im Inneren der Sage zunächst vermißte Sintflut-Sage vorzuliegen. Aber auch dort, an einer dafür zu erwartenden Stelle, zwischen Heirat sowie Verbannung und dem Raube der *Draupadi* (o. S. 147) ist die Sintflut-Episode vertreten: Zu ihr gehört eine Entrückung zu den Göttern. Im Schlußteil des *Mahabharata* zeigt sich *Ardschuna* als der Sintflut-Held. Gerade dieser *Ardschuna* aber, gerade von ihm wird erzählt, daß er zwischen den eben genannten Ereignissen gen Himmel fährt[1])! Wenn er dann wieder zu seinen Brüdern zurückkehrt[2]), während der Sintflut-Held bei den Göttern bleibt, so geschieht das, weil in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage — und der *Mahabharata*-Sage soll ja eine solche, und zwar eine Jakob-Sage, zugrunde liegen — der Sintflut-Held mit dem *Gilgamesch* zusammengefallen ist und darum normalerweise nach der Sintflut, die sich mitten in einer *Gilgamesch*-Sage abspielt, als ein *Gilgamesch* auf der Erde weiterleben muß (o. S. 99 f.). Die eben nachgewiesenen Stücke der Sintflut-Sage innerhalb des *Mahabharata* als einer Jakob-Sage zeigen besonders deutlich, daß in ihr eine ältere Jakob-Sage als die biblische verwertet ist. Denn diese weiß ja, im Gegensatz zum *Mahabharata*, — in ihrer Gilead-Episode und vorher — nichts mehr von einer Wasser-Katastrophe, nichts mehr von einer Entrückung zu den Göttern, wovon ja aber z. B. die Moses-Sage noch so eindeutige Abbilder hat[3]).

Wir haben oben die Jakob-Joseph-Sage in ihrem gradlinigen Verlauf von ihrem Anfang bis zunächst zur Potiphar-Geschichte innerhalb des *Mahabharata* zu verfolgen versucht, haben dabei aber eine ihr angegliederte Episode noch unbeachtet lassen müssen. Wir holen das Versäumte nunmehr nach. Juda verläßt seine Brüder, heiratet die Tochter des Sua. Die gebiert ihm drei Söhne, Ger, Onan und Sela.

1) JACOBI, a. a. O., S. 34 (III, 42 ff.).
2) Eb., S. 45 (III, 165).
3) Band I, S. 144 ff.

Ger heiratet die Thamar, stirbt aber ohne Nachkommen. Onan weigert sich, mit der Thamar eine Levirats-Ehe einzugehn. Sela ist noch zu jung dazu; auf ihn soll Thamar warten, um von ihm Nachkommen zu erzielen, die ihres Mannes Geschlecht fortsetzen. Allein auch Sela heiratet sie nicht; Judas Gattin aber stirbt. Da erreicht es die Witwe Thamar durch eine List, indem sie sich wie eine Buhldirne verhüllt, daß Juda sich einmal mit ihr einläßt, ohne sie zu erkennen, und sie gebiert 2 Söhne, die nun Judas, aber zugleich seines Sohnes Ger Geschlecht weiterführen[1]). Im *Mahabharata* aber wird erzählt: *Ardschuna* muß sich von seinen Brüdern trennen. Er wird in der Verbannung beim Baden von der verwitweten Schlangen-Königin *Ulupi* entführt und weilt auf ihre Bitte eine Nacht bei ihr, erhält dann von ihr einen Sohn. Danach bekommt er von dem Könige *Tschitrawahana* dessen Tochter *Tschitrangadâ*, unter der Bedingung, daß ein Sohn von ihr des Königs Geschlecht fortsetzen solle, und erzeugt dann auch mit ihr einen Sohn[2]). Es ist recht wahrscheinlich, daß wir in dieser Bedingung einen Wiederschein haben von der Fortsetzung von Gers Geschlecht durch die 2 Nachkommen der Thamar[3]). Und somit entsprechen sich Judas Gattin und die Thamar einer- und *Ardschuna*s Gattin *Tschitrangadâ* und *Ulupi* andererseits, freilich nur zusammen, nicht aber einzeln, genau. Diese Juda-Geschichte hätte im *Mahabharata* einen neuen Platz bekommen. Denn in der Jakob-Sage steht sie unmittelbar vor der Potiphar-Geschichte, und ihr Original soll nach Band I, S. 264 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 125 f. u. 144 die *Siduri*-Episode mit Nachfolgendem sein, etwas, was hinter der der Potiphar-Geschichte entsprechenden *Ischtar-Gilgamesch*-Episode erzählt wird. Die *Ardschuna*-Episode findet sich aber noch vor der Verbannung aller Brüder. Allein für eine somit

1) 1 Mos. 38.

2) Jacobi, a. a. O., S. 22 f. (I, 213 ff.) und S. 84 (VI, 90).

3) Viel näher, als diese *Mahabharata*-Sage, steht der Juda-Thamar-Sage die gewiß oder doch höchst wahrscheinlich auch von ihr abzuleitende indische *Schakuntala*-Sage (Jabobi, a. a. O., S. 10 (I, 68 ff.)). S. dazu u. S. 174 f.

anzunehmende Dislozierung der *Ardschuna*-Geschichte ließe sich ein sehr guter Grund nennen: Die Erzählung von der Verbannung und der Heirat des *Ardschuna* wäre zwischen die Heirat aller fünf Brüder, speziell auch *Ardschuna*s, mit der *Draupadi* und die Verbannung aller Brüder geschoben worden. Jedenfalls wäre eine Ideen-Assoziation, die dazu geführt hätte, durchaus begreiflich.

Nun hat die Juda-Sage, eine Vorgeschichte der David-Sage, eine Parallele in einer weiteren Vorgeschichte gerade auch dieser Sage: Naemi kommt mit ihren beiden zu Witwen gewordenen kinderlosen Schwiegertöchtern Orpa und Ruth nach Bethlehem. Dort trifft sie Boas, einen „Löser", d. h. einen, welchem die Pflicht obliegt, für ihre und ihres verstorbenen Gatten Nachkommenschaft zu sorgen. Derjenige, der zunächst verpflichtet ist, die Ruth zu heiraten, verzichtet darauf, und nun heiratet der nächste „Löser", Boas, sie. Von Boas stammt dann David ab, ein Nachkomme Jakobs und seines Sohnes Juda[1]). Und auch dazu bietet die *Mahabharata*-Sage eine Parallele, und zwar vor dem bisher von ihr besprochenen, einer Jakob-Joseph-Sage entsprechenden Teil: Ein König *Schantanu* heiratet die *Satjawati* und muß dabei die Bedingung eingehen, daß ihr Sohn König werde. Sie erzeugen zwei Söhne. *Schantanu* stirbt, ebenso sein einer Sohn *Tschitrangada* — vgl. dazu o. S. 154 *Tschitrangadâ* —, und zwar unvermählt, und dessen Bruder *Witschitrawirja* stirbt danach auch, unter Hinterlassung zweier kinderloser Frauen. Jetzt bittet *Satjawati* den *Bhischma*, für Nachkommenschaft der beiden Frauen zu sorgen, aber *Bhischma* hat versprochen, nicht zu heiraten, und weigert sich; und nun erzeugt *Wjasa*, ein vorehelicher Sohn der *Satjawati,* mit einer der Frauen, *Ambalika*, den Vater unserer fünf Brüder[2]), deren Sage auch eine Jakob-Sage ist und die auch Jakob und seine Söhne vertreten. Diese beiden Parallel-Geschichten im *Mahabharata*, Parallel-Geschichten zu Parallel-Geschichten in der israeli-

1) Buch Ruth.

2) JACOBI, a. a. O., S. 13 (I, 100 ff.).

tischen Sage, dürften allein schon eine Verbindung zwischen der indischen und der israelitischen Überlieferung gewährleisten.

Da wir bei der Vorgeschichte der fünf Brüder sind, so wollen wir hier eine Episode erwähnen, die eine eigenartige Verbindung zwischen *Mahabharata* und *Ramajana* herstellt, und damit auch wieder eine zwischen jenem und der israelitischen Sage. Wir sprachen oben S. 108 ff. von der *Rschjaschr(i)nga*-Geschichte, vor der eigentlichen *Rama*-Sage, als einer Elias-Geschichte. Eine derartige Geschichte hat aber auch die *Mahabharata*-Sage vor der entsprechenden Sage von den fünf Brüdern[1]): Der *Kuru*-König *Samwarana* heiratet die *Tapati*, die er auf der Jagd, also außerhalb der Stadt, getroffen hat, und lebt mit ihr 12 Jahre im Walde. Während dessen regnet es nicht im Lande, bis schließlich der König mit seiner Gattin zur Stadt zurückkehrt. Von diesem Könige *Samwarana* stammen die fünf Brüder ab. Diese Geschichte, welche die Elias-Geschichte weniger deutlich als die *Rschjaschr(i)nga*-Geschichte erkennen ließe, zeigt aber vielleicht die Verbindung mit einer anderen alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sage noch deutlicher als die *Rschjaschr(i)nga*-Sage. Denn diese Königstochter[2]) *Tapati* müßte, da der König, um Regen herbeizuführen, mit ihr zur Stadt ziehen muß, den Hetären entsprechen, die *Rschjaschr(i)nga* in die Stadt führen, also weiter dem Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos, mit dem *Enkidu* aus der Steppe in die Stadt zieht, und daher auch der Rahel, die Jakob am Brunnen bei Haran trifft und mit der er dann in das Haus ihres Vaters geht (o. S. 109 f.). Diese Rahel ist aber die jüngere von zwei Schwestern, ebenso jedoch *Tapati.* Nun soll aber die *Rschjaschr(i)nga*-Geschichte, soweit nicht eine Elias-Geschichte, vielleicht auch eine Isaak-Sage sein (o. S. 110). Und darum mag die Werbung um die Rebekka durch den Haus-Ältesten Abrahams innerhalb der *Samwarana-Tapati*-Episode als die Werbung des Haus-Ministers *Vasischtha* um die *Tapati* für

1) Eb., S. 19 (I, 171 ff.).

2) Vgl. o. S. 109 Anm. 1.

seinen König wiederkehren. Übrigens stände die *Samwarana*-Geschichte auch darin der israelitischen Überlieferung näher, als die *Rschjaschr(i)nga*-Geschichte, als sie im Unterschiede von dieser auch zur genealogischen Vorgeschichte einer Jakob-Sage gehören würde.

In eindruckvollster Weise wird die Abhängigkeit der *Mahabharata*-Sage von der Jakob-Joseph-Sage schließlich noch dargetan durch Parallelitäten zwischen den Beziehungen der in beiden Sagen handelnden Personen zu einander: Die fünf Brüder der *Mahabharata*-Sage haben nach unseren vorstehenden Darlegungen klärlich einerseits Rollen der Söhne Jakobs, andererseits von diesem selbst übernommen. Sie sind ihrer 5, aber die Söhne Jakobs 12 an Zahl. Dieser Unterschied macht an sich nichts aus. Um so besser aber, wenn er etwa eine Erklärung fände. Und die läßt sich geben, und zwar eine sehr gute, indem nämlich ein Unterschied praktisch genommen eigentlich garnicht besteht. Denn individuell handelnd treten in der Jakob-Sage nur 6 von den 12 Brüdern auf: Ruben, Simeon, Levi, Juda, die vier ältesten Söhne der Lea, und Joseph und Benjamin, die zwei Söhne der Rahel! Ich weiß nicht, ob auf diesen Tatbestand schon aufmerksam gemacht wurde. Also den 5 im *Mahabharata* handelnd auftretenden Brüdern stehn in der Jakob-Sage 6 gegenüber, mit einem Plus von 1. Indes auch diese Differenz hebt sich: Die Mutter von dreien der 5 Brüder, *Kunti*, hat vor den dreien schon einen Sohn geboren, nämlich *Karna* (der nebenbei eine große Rolle im *Mahabharata* spielt), sodaß es im ganzen auch im *Mahabharata* — **6** Brüder sind, von denen also 4 und zwar die ältesten, von der einen Mutter *Kunti* stammen. Und die beiden anderen von den 6 Brüdern, die 2 jüngeren, stammen ebenso von einer, einer zweiten Frau, *Madri*[1]). Somit wieder in Übereinstimmung mit der Jakob-Sage: **4** älteste Söhne, von der ersten Frau, Lea, **2** jüngste Söhne, von der zweiten Frau, Rahel[2])!

---

1) JACOBI, a. a. O., S. 14 (I, 111 ff.) und S. 15 (I, 120 ff.).

2) 1 Moses 29,32 ff.; 30,1 ff. und 35,16 ff.

Auch der Rollen-Charakter der Brüder in der einen Sage ist mit der anderen wenigstens zum Teil sehr wohl vergleichbar. Die drei ältesten von den fünf sind *Yudhischthira*, *Bhima* und *Ardschuna*, die 2 jüngsten *Nakula* und *Sahadeva*. *Judhischthira*, der älteste, ist es nun aber, der — zunächst — *Nakula*, den zweitjüngsten, zum Teich hinschickt (o. S. 148), und Ruben, der älteste, andererseits, der in der entsprechenden Episode veranlaßt, daß Joseph, der zweitjüngste, in den Brunnen geworfen wird; und *Judhischthira* erreicht es, daß vor allem *Nakula* wiederbelebt wird, während Ruben ja dafür eintritt, daß Joseph nicht getötet wird[1]). Und derselbe *Nakula* hält sich für den Schönsten[2]), während gerade Joseph allein von seinen Brüdern schön genannt wird[3]). — *Ardschuna* soll in einer bestimmten Episode dem Juda der Thamar-Geschichte entsprechen (o. S. 153 ff). Und dieser *Ardschuna* ist der letzte, 4te, von 4 Söhnen einer Mutter[4]) ebenso wie Juda. Nun aber hinterlassen außer *Ardschuna* alle 5 Brüder keinen Erben[5]). Ist das ein weiterer Beweis für *Ardschuna* = Juda, insofern sich darin äußern könnte, daß das südisraelitische Königs-Geschlecht auf Juda zurückgeführt wurde, deshalb ein weiterer Beweis, weil von diesem also jedenfalls ein Nachkomme übrig bleiben mußte? Mit einem Übrigbleiben des Reiches Juda nach Einverleibung von Nord-Israel in Assyrien 722 würde man es aber wohl nur mit Bedenken kombinieren dürfen, oder gar mit einem Übrigbleiben des Stammes Juda — neben den Stämmen Benjamin und Levi — nach der Zerstörung von Jerusalem und der Rückkehr aus dem Exil. Denn ob diese Tatsachen aus spät-israelitischer Zeit noch in den aus Israel entlehnten indischen Sagen Berücksichtigung finden konnten? Merkwürdig übrigens, daß die griechischen und germanischen Sagen etwas Vergleichbares bieten: Nach diesen gehn innerhalb

1) 1 Moses 37,21 f. (nach 2 Quellen).
2) Jacobi, a. a. O., S. 190 (XVII, 2).
3) 1 Moses 39,6.
4) Jacobi, a. a. O., S. 14 f. (I, 111 und 123).
5) Eb., S. 122 (X, 8); S. 23 (I, 221); S. 122 (X, 16); S. 190 (XVII, 1).

einer Jakob-Sage die allermeisten oder alle Söhne des Jakob zugrunde, und jedenfalls ist es nach der Herakles-, der Siegfried- und der Gram-Hading-Sage der Juda, der allein übrig bleibt. S. dazu unten unter „Vor Odysseus“, „Vor-Jason“, „Oedipus“, „Herakles“, „Vor-Siegfried“ und „Vor-Hamlet“.

Wenn *Judhischthira* = Ruben, *Ardschuna* = Juda ist, wäre *Karna*, einer der 2 anderen von den 4 Söhnen von einer Mutter, entweder mit Simeon oder mit Levi zu identifizieren. Da ist es nun immerhin merkwürdig, daß sich an *Karna* die Kasten-Sage angehängt hat: er wird von dem Sonnengotte *Surja* erzeugt, von der *Kunti* geboren, auf einen Fluß ausgesetzt, von einem Wagenlenker gefunden und an Sohnes Statt angenommen[1]), ähnlich wie Moses[2]), und — Moses ist ein Levit. Somit hat *Karna* Anspruch darauf, wie ein Moses so ein Levi zu sein. Wenn *Karna* dann aber allen übrigen 5 Brüdern als Feind gegenübersteht[3]), so mag das, statt etwa vorderhand nicht aufzudeckende indische Überlieferungen, uns bisher unbekannte unfreundliche Beziehungen zwischen dem Stamme Levi bezw. der Priesterschaft und dem übrigen Volke bloßlegen. Aber, ob das nun zutrifft oder nicht, jedenfalls besteht ein weitgehender Parallismus zwischen den 6 indischen und den 6 israelitischen Brüdern, der ein letztes, übrigens schon allein für sich genügendes Siegel auf unsere Analysen drückt.

Oben S. 152 f. besprachen wir eine „Sintflut-Geschichte“ im Schlußteil des *Mahabharata*, eine Parallele zum Schluß des *Ramajana*. In beiden glaubten wir ein aus dem Inneren der beiden Sagen an deren Ende versetztes Gegenstück zu Jakobs Flucht aus Haran in ursprünglicherer Gestalt erkennen zu dürfen. Das *Mahabharata* ist aber mit einer solchen Episode noch nicht ganz zu Ende. *Ardschuna* kehrt nach *Hastinapura* zurück (o. S. 153), und nun erfolgt ein neuer Auszug:[4]) Die fünf Brüder brechen mit ihrer gemeinsamen Gattin auf, wandern ostwärts, gelangen zum *Lauhitja*-

1) JACOBI, a. a. O., S. 14 (I,111).
2) 2 Mos. 2. 3) JACOBI, a. a. O., Index, unter *Karna*.
4) Eb., S. 190 f. (XVII f.).

Ozean und ziehen nun am Strande von ganz Indien entlang, übersteigen den Himalaja und wandern durch die Wüste zum Götterberge *Meru*. Dort stürzen alle außer dem ältesten Bruder *Judhischthira* der Reihe nach hin und gehn in die Hölle ein. Aber Indra kommt, um den ältesten Bruder in den Himmel aufzunehmen, und dieser fährt in den Himmel des Indra hinauf. Doch hält es ihn hier nicht, er will dorthin, wo seine Brüder und die gemeinsame Gattin *Draupadi* weilen, und er wird von einem Führer, den ihm die Götter geben, in die Hölle hinuntergebracht, wo er die schrecklichen Qualen der Verdammten sieht. Schließlich gehn alle die Seinen in den Himmel ein, und auch er kehrt dorthin zurück, alle in ihrer göttlichen Natur. Hatten wir in der *Mahabharata*-Sage schon vor dem eben kurz skizzierten Schlußstück eine „Nekyia" (o. S. 151 f.), so sieht *Judhischthira*s Höllenfahrt einfach wie eine Teil-Dublette dazu aus. Aber außerdem enthält dieses Schlußstück noch Dinge, die an den Zug der Kinder Israel unter Moses erinnern: den Zug durch die Wüste zum Götterberge *Meru* hin — vgl. den der Israeliten zum Sinai hin —, die Entführung des *Judhischtira* in den Himmel zu den Göttern und seine Rückkehr daraus — vgl. Mosis Hineingehn zu Gott auf dem Sinai und seine Rückkehr zu den Israeliten. Und da die Moses-Sage in der biblischen Chronologie der Jakob-Sage unmittelbar folgt, so darf man recht wohl vermuten, daß das uns beschäftigende Stück der *Mahabharata*-Sage eine Fortsetzung einer Jakob-Sage durch eine Moses-Sage ist, die zum mindesten d a r i n älter wäre als unsere Moses-Sage, daß ihr Moses noch in den Himmel und zu den Göttern hineingeht; denn dieses Hineingehn zu Gott in der Wolke geht ja nach Band I, S. 146 ff. auf die Entrückung des Sintflut-Helden zu den Göttern zurück. Ob *Judhischthira*s Höllenfahrt am Ende der Sage[1]) etwa auch noch zu einer Moses-Sage gehört oder, falls das Vorhergehende ein Stück einer solchen sein sollte, ein nicht dazu gehöriger Zusatz ist, wird sich nicht entscheiden lassen. Möglich wäre aber das Erstere durchaus. Denn, wie die

1) JACOBI, a. a. O., S. 191 (XVIII, 1 ff.)

einer Moses-Sage entstammende Odyssee I[1]) mit der Hadesfahrt des Odysseus an ihrem Ende erweist, hat eine ältere Form unserer Moses-Sage als eine Entwicklung aus der Zitierung des Geistes *Enkidu*s einmal noch etwas gehabt, aus dem die Hadesfahrt des Odysseus werden konnte. Vgl. auch unten unter „Südsee-Odyssee". Merkwürdig, daß wir in beiden Hades-Fahrten, der in der Odyssee und der im *Mahabharata*, von den Büßern in der Unterwelt hören, die wir sonst in *Gilgamesch*-Sagen nicht wiederfinden. Man möchte fragen, ob sich in der „Nekyia" des *Mahabharata*, falls keine Seitenverwandtschaft mit der Nekyia in der Odyssee, so doch wenigstens ein Einfluß von ihr kundgibt. Vgl. u. S. 162.

Und das veranlaßt dazu, noch einmal auf den Bogen-Wettkampf wegen der *Draupadi* (o. S. 142) zurückzukommen. Daß der Bogen-Wettkampf allein für sich bodenständig ist und möglicherweise eine mit dem des Odysseus urverwandte Parallele, beweist anscheinend der Bogen-Wettkampf um die der *Draupadi* entsprechende *Sita* im *R a m a j a n a* (o. S. 112). Nun aber sind mit diesem Bogen-Wettkampf im *Mahabharata* verschiedene Motive verknüpft, die zu denken geben. *Ardschuna*, der Sieger im Wettkampf, kommt, mit seinen 4 Brüdern, nachdem sie vorher unerkannt (als Bettler) in einer unköniglichen bescheidenen Wohnung gelebt, interessanterweise unerkannt von den Vettern zum Wettkampf[2]). Das sind Motive, die sich, so oder ähnlich, häufig genug in — wohl wenigstens in der Hauptsache — verwandten Sagen und Märchen finden, wo es sich um die W i e d e r g e w i n n u n g einer Frau handelt. Vgl. u. unter „Hilde-Gudrun" und „Vor-Hamlet" (Gram-Sage). Um eine Wiedergewinnung handelt es sich ja aber nicht im *Mahabharata*, sondern um eine E r s t - G e w i n n u n g der Frau. Auch der Kampf der übrigen Freier um die *Draupadi* mit dem Sieger und einem seiner Brüder nach der Entscheidung[3]) muß immerhin auffallen. Und das verwandte *Ramajana* hat von den genannten auf-

1) S. u. unter „Odyssee".
2) JACOBI, a. a. O., S. 20 (I, 185 ff.); S. 18 (I, 157).
3) JACOBI, a. a. O., S. 20 (I, 189 f.).

fälligen Motiven beim beabsichtigten Bogen-Wettstreit um eine neu zu gewinnende Gattin nichts. Aber den Sieger im Bogen-Kampf als unbekannten Bettler, der vor dem Kampfe in unköniglicher Wohnung (in der Hütte des Schweinehirten Eumäus) wohnt, und mit dem nach seinem Siege von Freiern gekämpft wird, finden wir in der Odyssee wieder. Dort aber ist ein solcher begreiflich, da der Schlußteil der Odyssee nach unseren Darlegungen u. S. 183 unter „Odyssee" außer einer ursprünglichen Erst-Gewinnung der Frau durch Bogen-Wettkampf eine Wiedergewinnung nach 20jähriger Abwesenheit enthält. Darum: Auch hier in unserer *Mahabharata*-Sage, ebenso wie vielleicht in deren Nekyia (o. S. 161), ein Einfluß unserer Odyssee? Aber andererseits: Auch in der mit der *Mahabharata*-Sage näher verwandten *Nala-Damajanti*-Sage[1]) erscheinen Bewerber, und zwar vier Götter, unerkannt bei der Erstgewinnung einer Gattin, und bilden mit *Nala* zusammen, dem sie sich alle gleichmachen, eine Fünfzahl von nicht erkennbaren Bewerbern. Diese Parallele hat indes für unsere Frage nichts zu bedeuten, weil sie ja 1. ebenso gut und schlecht wie das entsprechende Motiv im verwandten *Mahabharata* aus der Odyssee stammen könnte und 2. möglicherweise ursprünglich ganz anderer Natur ist. Zu beachten ist für unsere Frage indes auch Nr. 55 der *Indischen Märchen* von JOH. HERTEL, S. 221 f., wo erzählt wird, wie ein Freier, ein Königssohn, der incognito und in Verwandlung an eines Königs Hof kommt, durch einen Bogenschuß die Hand seiner Tochter gewinnt, deren Liebe er bereits erworben hat, worauf er auf die erbitterten anderen, erfolglosen Freier einen Hagel von Pfeilen abschießt. Denn das sieht wieder ganz nach Odyssee aus. Unsere Frage muß aber doch wohl in der Schwebe bleiben.

So selbstverständlich es ist, daß die *Mahabharata*- ebenso wie die *Ramajana*-Sage eine Jakob-Joseph-Sage einschließt, so naheliegend es ist, am Schluß des *Mahabharata* dazu noch ein Stück einer Moses-Sage anzunehmen, so sieht doch jeder alsbald, daß im *Mahabharata* solche

1) Eb., S. 34 ff. (III, 53 ff.). S. u. unter „*Nala*".

Stoffe nicht im entferntesten auch nur die ganze Haupthandlung aus machen, um die allein es sich bei unserer Analyse natürlich in erster Linie handeln muß. Denn der sich fast durch das ganze Epos hindurchziehende Streit der fünf Brüder, der sogenannten *Pandawas*, mit den *Kaurawas*, ihren Vettern, für den suchen wir völlig vergeblich nach einer wirklichen Analogie in der Jakob-Sage. Gewiß, die erste Flucht der fünf Brüder vor den *Kaurawas*, dann die zweite und ihre Verbannung aus der Heimat nach zweimaligem verlorenem Würfelspiel sollen und können ja sehr wohl der Flucht Jakobs vor Esau, Jakobs langjährigem Aufenthalt in der Fremde und Jakobs Flucht vor Laban entsprechen. Und gewiß zieht nachher Esau mit seinen Scharen gegen Jakob[1]), aber es kommt gar nicht zu einem Kampf, die Brüder versöhnen sich, und damit ist die Feindschaft zu Ende. Im *Mahabharata* beherrscht aber der Streit zwischen den beiden Familien das Epos, und eine ungeheure Schlacht zwischen beiden bildet dessen Höhepunkt. Möglich nun freilich, daß hier, wenigstens auch, eine Entwicklung aus dem Verhältnis zwischen Jakob und Esau, möglich weiter, daß hier ein völlig von israelitischer Sage unabhängiger, selbständiger einheimisch-indischer Stoff vorliegt. Aber daneben gibt es für diesen Familien-Streit jedenfalls noch eine andere Erklärung.

Oben S. 155 f. konnten wir in der Vorgeschichte der zentralen *Mahabharata*-Sage die Ruth-Geschichte feststellen, eine Vorgeschichte der David-Sage. Man fragt daher, ob auch diese zentrale *Mahabharata*-Sage selbst etwa Beziehungen zur David-Sage hat. Und da fällt zunächst auf, daß das feindselige Verhältnis der am Hofe des Königs *Dhrtaraschtra* aufwachsenden und aufgewachsenen fünf *Pandawas* zu ihren Vettern, und zumal zu dem ältesten, *Duryodhana*[2]), und die zweimalige Flucht von diesem Hofe — einmal in die Verbannung (o. S. 144), während welcher sie schließlich von ihren Vettern gesucht werden — die andauernde Feindschaft, die

1) 1 Mos. 32,4 ff.

2) Jacobi, a. a. O., S. 15 ff. (I, 128 ff.); S. 14 (I, 115).

schließlich zu einer Vernichtungs-Schlacht zwischen *Pandawa*s und *Kaurawa*s führt, eine nicht zu übersehende Analogie ist zu: Davids Aufenthalt am Hofe Sauls, dem feindseligen Verhältnis zwischen Saul und David, Davids Flucht vor Saul, seinem langen Aufenthalt in der Verbannung, während dessen er von Saul gesucht wird, und zu der großen Gilboa-Schlacht, in der Saul entscheidend geschlagen wird. Allerdings nicht in einer Schlacht gegen David, der am Kampfe nur hat teilnehmen wollen, doch aber einer Schlacht, die durch die Vernichtung Sauls und seines Heeres auch für David von größter, entscheidender Bedeutung war[1]). Diese allgemeine Analogie einmal festgestellt, treffen wir nun ohne erheblichen Spürsinn auch auf allerlei analoge vergleichbare Einzelheiten. Daß z. B., dies zunächst, die Gattin *Draupadi* den Brüdern von den *Kaurawas* — vor der Flucht — weggenommen werden soll[2]), mag damit zusammenhängen, daß dem David seine Gattin Michal von Saul weggenommen wird[3]). Und wenn die fünf *Pandawas* nach der Heirat mit der *Draupadi* in die Verbannung gehn, ein chronologisches Verhältnis, das uns ja, solange wir nur an eine Beziehung zur Jakob-Sage denken konnten, nicht recht zu befriedigen vermochte, so mag nun die Saul-David-Sage es erklären, in der David nach der Heirat mit Michal, die ihm dann weggenommen wird, vom Hofe Sauls flieht und diesen nun dauernd zu fürchten hat.

Allein anderes ist wichtiger. Wenn wirklich die Saul-David-Sage in der *Mahabharata*-Sage vertreten ist, dann ist, wie schon oben angedeutet, *Durjodhana*, der älteste der *Kaurawa*-Brüder, ein Saul. Diesem wird vor seinem letzten, von ihm gefürchteten Kampfe gegen die Philister, in welchem er sich nach einer Version selbst das Leben nimmt, von der Toten-Beschwörerin in Endor der Geist Samuels zitiert und ihm von diesem sein Todes-Schicksal und seine

---

1) 1 Sam. 16,15 ff. usw.; 19,9 ff. usw.; 31; 29,1 ff.

2) Jacobi, a. a. O., S. 29 f. (II, 65 ff.).

3) 1 Sam. 25,44.

Niederlage verkündet[1]), auch dem entsprechend, daß, vielleicht am Grabe *Enkidus*, dieser für *Gilgamesch* zitiert wird und nun dem *Gilgamesch* Kunde vom Schicksal der Toten gibt[2]). Der Selbstmord planende *Duryodhana* aber wird vor dem großen Endkampfe gegen die *Pandawas* von einem hervorgezauberten weiblichen[3]) Geist in die Unterwelt geführt, wo ihm Dämonen der Unterwelt, allerdings Hilfe, in der kommenden Schlacht zusichern[4]). In dem Kampfe stirbt dann Saul, sei es, in seiner Angst vor den Schützen durch Selbstmord, sei es, vom Krampf oder Schwindel erfaßt, also kampfunfähig, durch den Todesstoß eines Feindes, worauf dann seine Leiche geschändet wird[5]). Von *Duryodhana* aber heißt es, daß er sich in der Vernichtungs-Schlacht in einen Teich geflüchtet hat und nicht kämpfen will, ihm dann von einem der fünf Brüder seine Schenkel zerschmettert werden, und er so kampfunfähig wird, wonach er von diesem mißhandelt wird[6]); später fährt er aber gen Himmel.

Eine Episode in diesem großen Kampfe fällt uns besonders auf. Ein Krieger der *Kaurawas* dringt nachts in das Lager der *Pandawas* ein, während zwei andere draußen als Wächter bleiben, und er richtet drinnen ein furchtbares Blutbad an, an dem dann die beiden anderen draußen teilnehmen[7]). Eine hiermit, zunächst zwar nur mit ihrem ersten Teil, vergleichbare Episode bietet nun auch die Saul-David-Sage: David und Abisai dringen nachts in das Lager Sauls ein, töten aber, obwohl dazu in der Lage, niemanden, auch Saul nicht[8]). In der Ilias-Sage haben wir hierzu folgendes

1) 1 Sam. 28,3 ff.; 31,4.

2) Band I, S. 452 ff.

3) Mitteilung meines Kollegen GELDNER.

4) JACOBI, a. a. O., S. 52 (III, 251 f.). Vgl. u. unter „Ilias"!

5) 1 Sam. 31 und 2 Sam. 1,1 ff.

6) JACOBI, a. a. O., S. 115 (IX, 29); S. 116 (IX, 30 ff.); S. 119 (IX, 58 f.).

7) Eb., S. 121 f. (X, 1 ff.).

8) 1 Sam. 26,1 ff. S. hierzu schon C. FRIES in *Klio, Beitr. zur alt. Gesch.*" IV, 2, 235 f.

Abbild: Odysseus und Diomedes dringen nachts in das Lager des Thracier-Königs Rhesus ein und richten dort ein Blutbad an, töten u. a. auch Rhesus selbst[1]). Und dieses Blutbad gehört nach Band I, S. 726 ff. und Ergänzung-Heft, S. 82 f. gewiß zum ursprünglichen Bestande der Geschichte, und nicht etwa die Verschonung des Feindes wie in unserer biblischen Saul-David-Sage. Somit ist die Parallele bemerkenswerter, als sie es zu sein scheint. Daß die beiden feindlichen Parteien darin gegenüber der Saul-David-Sage vertauscht sind, ist für die Frage nach der Zusammengehörigkeit der beiden Episoden bedeutungslos. Zeigt doch die verwandte Dolonie in der Ilias ein ähnliches Phänomen. Über eine Tatsache, die für dessen Erklärung wichtig sein könnte, s. Ergänzungs-Heft, S. 83. Daß die drei Männer in der *Mahabharata*-Episode gegenüber den zwei — ursprünglichen — in der Saul-David-Sage für die Zusammengehörigkeits-Frage belanglos sind, ist selbstredend. Ist doch in der Mohammed-Sage aus den zwei der Saul-David-Sage ein einziger geworden (o. S. 15). Wenn diese Lager-Szene im *Mahabharata* den Abschluß des ganzen Kampfes bildet, statt, wie deren äußerliches Gegenstück, ihren Platz vor der großen Schlacht zu haben, so mag das damit erklärt werden dürfen, daß der Streit zwischen David und dem Hause Sauls nach der Gilboa-Schlacht und einer weiteren Schlacht bei Gibeon sein Ende findet mit der Ermordung Esbaals, des Sohnes Sauls, durch zwei Männer, die in dessen Palast eingedrungen sind und ihn im Schlaf getötet haben[2]). Was nun aber unsere Zusammenstellungen aus der *Mahabharata*- und der Saul-David-Sage außerordentlich empfehlen müßte, das sei schließlich noch besonders hervorgehoben: 1., daß, falls sie berechtigt wären, von den Saul-David-Geschichten nur eine bestimmte Art von Tatsachen und Geschehnissen, nämlich nur Beziehungen zwischen Saul und David sowie Erlebnisse Sauls während

---

1) S u. unter „Ilias". S. hierzu schon C. FRIES, a. e. a. O. IV, 2, 241 und 246.

2) II Sam. 4.

der Zeit dieser Beziehungen im *Mahabharata* zum Ausdruck kämen; 2. aber das auffallende Verhältnis zwischen der *Mahabharata*-Sage einerseits und andererseits der *Ramajana*-Sage und der von *Nala* und *Damajanti*, welche bei ihrer fraglosen Verwandtschaft mit der *Mahabharata*-Sage doch gerade nichts von dem zeigen, was in dieser nach unseren obigen Darlegungen aus der Saul-Samuel-Sage stammt, nämlich: keinen Aufenthalt des Helden an einem ihm — in der Hauptsache — feindlichen Hofe, keine nach der Flucht aus der Stadt sich weiter entwickelnde Feindschaft, keine Höllen-Fahrt des Helden, keine gewaltige Entscheidungs-Schlacht gegen einen dem Saul entsprechenden Helden, keinen letzten Kampf und keinen Untergang dieses Helden, keine mit der in 1 Sam. 26 vergleichbare Lager-Szene[1]). Und das scheint doch wirklich entscheidend zu sein. Zu der Ineinanderarbeitung zweier Sagen wäre auf die Mohammed-Sage zu verweisen, in deren Grund-Sage, eine David-Saul-Geschichte, eine Moses-Josua-Geschichte hineingearbeitet ist[2]).

Somit dürfen wir gewiß auch mit einem Zusammenhang zwischen *Mahabharata*- und Saul-David-Sage rechnen, also nunmehr mit einem zwischen dem Epos und den drei israelitischen Sagen, denen von Jakob und Joseph, von Moses sowie von Saul und David. Das ist aber äußerst bemerkenswert und beweist mit dieser Gesamtheit der anscheinenden drei Verwandtschafts-Verhältnisse doch wohl für die Tatsächlichkeit aller einzelnen für sich. Denn es sind nicht irgendwelche irgendwoher zusammengeholte Sagen, die hier vereinigt und verkettet wären, sondern gerade drei, die insgesamt israelitischer und im besonderen süd-israelitischer Herkunft sind. Und so begriffe sich's, daß sich in der indischen Sage in gewisser Weise wiederholte, was für die griechische festzustellen ist, daß von den zwei großen zusammengehörigen griechischen Sagen, der Ilias-Sage und der Odys-

1) S. o. unter „*Ramajana*“ und u. unter „*Nala*“.

2) O. S. 1 ff. Vgl. auch u. unter „Odyssee“.

seus-Sage, jener die Saul-David-Sage, dieser aber die Moses- und die Jakob-Sage und ein Stück auch der Saul-Sage zugrunde liegen[1])!

Über die *Hanumat*-Episode im *Mahabharata*, welche die *Hanumat*-Geschichte im *Ramajana* ergänzt, o. S. 105 ff. Daß dieses selbe Stück, das dem letzteren Epos abhanden gekommen ist, sich im *Mahabharata* als Fremdkörper findet, ist doch wohl eine Tatsache von hervorragender Bedeutung für die Geschichte der beiden Epen. Warum das Stück ins *Mahabharata* überpflanzt wurde, bleibt abzuwarten. Daß es an seiner jetzigen Stelle steht, mag damit zusammenhängen, daß *Hanumat* im *Ramajana* auf einem Berge getroffen wird, und die Helden des *Mahabharata* dort, wo die *Hanumat*-Episode eingeschoben ist, sich im Gebirge befinden. Dabei im Himalaja, während *Hanumat* im *Ramajana* auf dem *Malaja* an der Malabar-Küste wohnt und getroffen wird. Aber ein bestimmter Grund verbietet es, auf diesen Anklang Gewicht zu legen: der jedenfalls späte Gebrauch des Namens Himalaja[2]) gegenüber dem des *Malaja*.

---

1) U. unter „Odyssee“ und „Ilias“.

2) Mitteilung meines Kollegen GELDNER.

III.

Die indische Sage von *Nala* und *Damajanti*[1]) und eine Jakob-Sage.

König *Nala* und die Königstochter *Damajanti* lieben sich, ohne einander gesehn zu haben. *Damajanti*s Vater veranstaltet ihre „Gatten-Wahl“. Dazu kommen außer *Nala* auch vier Götter, die alle das Aussehen von *Nala* angenommen haben, sich aber, damit *Damajanti* den richtigen *Nala* auswählen kann, von ihr erbitten lassen, sich zu demaskieren. Sie wählt dann *Nala* zum Gatten. Die Frucht der Ehe sind zwei Kinder, ein Sohn und eine Tochter. In der Folge läßt sich *Nala* zum Würfelspiel mit seinem, von zwei Göttern besessenen Bruder, gleichfalls einem Fürsten, reizen, verliert unaufhörlich, verliert schließlich Krone und Reich. Nun läßt *Damajanti* ihre beiden Kinder zu ihren Eltern bringen, und danach wandert *Nala* mit ihr aus der Königsstadt fort. Im Verlauf ihrer Wanderung verläßt er sie. Sie wird dann von einem Drachen gepackt, aber von einem Jäger aus dessen Rachen befreit. Der Jäger will sie nun vergewaltigen, wird aber von ihr verflucht und stürzt tot zu Boden. Sie trifft auf eine Karawane und zieht mit ihr weiter, kommt schließlich mit einem Rest davon — die übrigen hat eine Elephanten-Herde vernichtet — an den Hof des Königs *Subahu*, gibt sich als wandernde Magd aus, wird Gesellschafterin bei einer Prinzessin. Ihr Gatte aber wird auf seiner Wanderung durch den Biß einer dankbaren Schlange, die er aus einem brennenden Walde gerettet hat, unkenntlich

1) S. Jacobi, *Mahabharata,* S. 34 ff. (III, 53 ff.) eine ausführliche Inhaltsangabe und Übersetzung der Sage.

gemacht, verdingt sich als Wagenlenker bei einem Könige *Rtuparna*. *Damajanti* wird dann erkannt und zu ihren Eltern gebracht. Ihr Vater veranstaltet eine neue Gattenwahl für sie. Dazu erscheint auch *Rtuparna* mit seinem Wagenlenker *Nala*. Dieser wird an allerlei Zeichen von *Damajanti* erkannt und erkennt seine zwei Kinder als den seinigen äußerst ähnlich. Nun Wiedersehn der Gatten, Zerstreuung von Zweifeln an *Damajanti*s ehelicher Treue, Heimkehr *Nala*s. Neues Würfelspiel mit dem Bruder *Nala*s; der Bruder verliert, erhält aber Leben und Reich geschenkt.

Diese Erzählung läßt zunächst einen Verlauf ähnlich einem in der *Mahabharata*-Sage erkennen: Gatten-Wahl, 5 Bewerber, die, weil 4 dem 5ten gleichend, alle 5 unerkennbar, Heirat; Würfelspiel, wodurch Krone und Reich verloren werden, Flucht *Nala*s mit Gattin; hierauf Entführung der Frau durch einen Unhold[1]) und Befreiung; Dienst der Frau an einem Königshof und gleichzeitiger des Mannes (aber an einem anderen Hofe); zuletzt eine gewisse restitutio in integrum und Versöhnung — alles in den Hauptzügen ebenso, bezw. ganz ähnlich wie im *Mahabharata*, so ähnlich, daß an einem Zusammenhang nicht gezweifelt werden kann. Und, wenn diese ähnlichen Episoden oder Motive im letzten Grunde aus einer Jakob-Sage stammen oder doch eine solche als Basis haben, so folgt, daß die *Nala-Damajanti*-Sage, soweit bis jetzt herangezogen, in der Hauptsache gleichfalls eine Jakob-Sage ist.

Über ihr näheres Verhältnis zur *Mahabharata*-Sage, soweit eben mit ihr verglichen, können wir hier nicht ausführlich reden. Hier nur dies: Daß die fünf *Pandawa*s eine Frau heiraten (o. S. 142 f.), ist gegenüber der israelitischen Sage (Heirat der Lea) sekundär. *Nala* allein heiratet aber die entsprechende *Damajanti*. Folglich scheint unsere Sage gegenüber der *Mahabharata*-Sage ursprünglicher zu sein. Wichtiger könnte indes etwas Anderes sein: Das Würfelspiel zwischen *Pandawa*s und ihren Vettern, den *Kaurawa*s, soll nach o. S. 144 die Vorgänge zwischen den Brüdern

1) Zu Jacobi, a. a. O., S. 44 (III, 157). Vgl. aber eine zweite Entführung, durch einen König, eb., S. 53 (III, 264 ff.).

Esau und Jakob widerspiegeln, durch die Esau von Jakob um sein Erstgeburts-Recht und seinen Erstgeburts-Segen gebracht wird. In unserer Sage aber sind es zwei Brüder, von denen der eine den anderen um seine Herrschaft bringt. Also ist unsere Sage vermutlich auch in einem zweiten Punkte ursprünglicher. Ferner: Die *Pandawas* und im besonderen die *Draupadi* am Hofe des Königs *Wirata* spielen die Rolle Josephs in Ägypten. Ihnen entspricht auch *Damajanti* am Hofe des Königs *Subahu*. Diese wird unterwegs von einer Karawane aufgenommen und reist (eine Zeitlang) mit dieser zusammen, ähnlich wie Joseph, der, von einer Karawane aufgenommen, nach Ägypten kommt, während die *Mahabharata*-Sage nichts Derartiges hat. Also auch hier Ursprünglicheres?

Soweit von Abweichungen vom *Mahabharata* in Einzelheiten. Die größte Abweichung davon ist aber die, daß unsere *Nala*-Sage nichts von alledem aufweist, was wir o. S. 163 ff. innerhalb des *Mahabharata* als Entlehnungen aus der Saul-David-Sage feststellen zu können glaubten. Und so ergibt sich mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß wir in der *Nala-Damajanti*-Sage eine Vor-*Mahabharata*-Sage, und zwar eine Jakob-Sage, finden dürfen, mit der noch keine Saul-David-Sage durchsetzt ist[1]). Daß die *Nala-Damajanti*-Sage an ihrem Ende nichts von dem bietet, worin wir o. S. 159 ff. Stücke einer Moses-Sage erkennen zu dürfen glaubten, mag ebenso auf einen älteren Zustand hinweisen. Allein das ließe schließlich als Erklärung eine Amputation an einer älteren *Nala*-Sage zu.

Nun hat diese aber weiter konstitutive Bestandteile, die sich nicht im *Mahabharata* finden und dabei nicht aus der Saul-David noch etwa aus der Moses-Sage stammen, einer Sage, welche, nach o. S. 159 ff., auch eine Quelle der *Mahabharata*-Sage zu sein scheint: *Nala* und *Damajanti* werden von einander getrennt, kommen dann wieder zusammen, nachdem er ihre zwei Kinder als die seinigen erkannt und anerkannt hat. Das aber ist zugleich *Ramajana*! Und

1) Die *Nala*-Sage würde sich also zu der *Mahabharata*-Sage verhalten können, wie das *Dasaratha-Dschataka* zum *Ramajana*, wozu o. S. 107 f.

das ist zugleich wieder Jakob-Sage! Denn die *Sita*, die von *Rama* getrennt, dann mit ihm wieder vereinigt wird, deren zwei Kinder er als die seinigen anerkannt hat, ist ja hier ein Gegenstück zu *Damajanti*, und diese *Sita* ist dabei wieder ein Joseph, ihre Kinder die zwei Söhne Josephs, *Rama* ein Jakob, der seinen Sohn Joseph wiedersieht (o. S. 93).

Somit scheint das Eine zweifellos, daß die *Nala*-Sage auch näher mit der *Rama*-Sage verwandt ist. Man wird natürlich fragen können, ob etwa die Parallele in der *Nala*-Sage zur *Rama*-Sage auf einer Entlehnung beruht, und somit weiter aus der *Rama*-Sage stammt. Und dann würde die Tatsache, daß ein erster Teil der *Nala*-Sage ebenso wie einer der *Ramajana*-Sage beide Jakob-Sagen, dabei aber sicher unabhängig von einander sind, dafür sprechen, daß auch die einander nahestehenden Stücke der beiden Sagen selbständig sind. Da die *Rawana*-Geschichte, nach o. S. 104 f. ein Fremdkörper in der *Rama*-Sage, der *Nala*-Sage fremd zu sein scheint, so würde übrigens bei einer etwa doch anzunehmenden teilweisen Abhängigkeit der *Nala*- von einer *Rama*-Sage nicht unsere *Rama*-Sage, sondern eine ältere Form von ihr, ohne die *Rawana*-Sage, als Vorlage anzusprechen sein. Einer besonderen Erörterung bedarf deshalb noch der Raub der *Damajanti* durch den Drachen, aus dessen Rachen sie ein Jäger befreit. Darin ließe sich ein Gegenstück zu einer der beiden oder zu beiden Entführungen und Befreiungen der *Draupadi* vermuten (o. S. 147), somit eine „*Chumbaba*-Episode“ und ein Absenker einer Dina-Episode in der Jakob-Sage (o. S. 147). Und damit wäre es gegeben, in der Entführung und Befreiung der *Damajanti* eine Parallele zu der Entführung der *Sita* durch den Riesen und ihrer Befreiung in der *Rama*-Sage zu vermuten. Dafür ließe sich auch die Stelle unserer Episode innerhalb der übrigen Sage anführen: vor der *Subahu*-Episode, || Joseph in Ägypten; und Joseph in Ägypten folgt hinter der Dina-Episode. Nun bietet die *Rama*-Sage ja zwar als mit dem Raube der *Damajanti* vergleichbar außer der Entführung der *Sita* durch den Riesen auch die durch den Dämon *Rawana*, aber an einer späteren

Stelle; und deshalb wird sich diese ganze *Rawana*-Episode mit allen ihren Einzelheiten wohl entscheidend gegen eine Zusammenstellung mit der *Damajanti*-Sage wehren können.

An ihrem Ende zeigt die *Nala*-Sage deutlich einen Parallelismus zu ihrem Anfang, indem sie an ihrem Ende eine zweite Gatten-Wahl der *Damajanti* mit dem Motiv einer Unkenntlichkeit, diesmal des Gatten allein, danach ein erneutes Würfelspiel der zwei Brüder bietet. Das ist ohne jeden Anhalt in der Vorlage, der Jakob-Sage. Folglich wird man schließen dürfen, daß diese zweite Folge nach der ersten gemacht ist.

Das wären die Hauptsachen von dem über die *Nala*-Sage und ihr Verhältnis zu *Mahabharata-, Ramajana-* und Jakob-Sage Mitzuteilenden.

Zusammenfassend dürfen wir somit für die drei indischen Sagen feststellen:

1. Alle drei haben zur Grundlage eine Jakob-Sage.

2. Die *Nala*-Sage beruht auf einer solchen allein.

3. Die *Ramajana*-Sage beruht auch auf einer solchen, ist aber erweitert worden durch die mit ihr verschmolzene *Rawana*-Sage, die einer *Sul-Schumul*-Sage entstammt.

4. Auch die *Mahabharata*-Sage hat zur Grundlage eine Jakob-Sage, in die aber eine Saul-David-Sage, sowie ein Stück der *Rawana*-Sage hineingebaut sind. Und fortgesetzt wird deren Jakob-Sage wohl durch eine Moses-Sage.

IV.

Die indische *Schakuntala-Duschjanta-* und eine Thamar-Juda-Sage?

Der König *Duschjanta* befindet sich auf der Jagd, entläßt dabei sein Heer und betritt mit seinem Wesir eine Einsiedelei. Auf sein Rufen erscheint ein Mädchen namens *Schakuntala*. Er pflegt mit ihr der Liebe, nachdem er ihr versprochen hat, daß ein Sohn von ihnen sein Nachfolger werden solle. Dann begibt er sich ohne sie und, ohne wieder mit ihr zusammenzutreffen, in seine Residenz zurück. Sie gebiert einen Sohn, und als der sechs Jahre alt ist, geht sie, begleitet von mehreren Schülern ihres Adoptivvaters *Kanwa*, mit ihm in die Residenz. Der König will zuerst gegen sein besseres Wissen *Schakuntala* und ihren Sohn nicht anerkennen, tut es aber schließlich doch, nachdem es ihm durch eine himmlische Stimme geheißen ist[1]).

Da wir oben nachweisen konnten, daß die Jakob-Sage mehrfach in der indischen Sage vertreten ist und innerhalb der *Mahabharata*-Sage als ein Stück einer Jakob-Sage auch die Juda-Thamar-Sage (o. S. 153 ff.; vgl. S. 155 f.), so könnte es an sich nicht besonders auffällig sein, wenn auch die *Schakuntala*-Sage israelitischen Ursprungs und im besonderen einer Verwandtschaft mit der Juda-Thamar-Sage verdächtig wäre. Und das ist sie immerhin: Juda ist mit seinem Freunde Hira unterwegs. Er trifft, am Wege sitzend, verkleidet und von ihm als solche nicht erkannt, seine Schwiegertochter Thamar, die, nachdem ihr Gatte gestorben ist, ohne Kinder zu hinterlassen, nach Nachkommenschaft

1) S. JACOBI, *Mahabharata,* S. 10 (I, 68 ff.).

verlangt. Er wohnt ihr bei und erzeugt mit ihr zwei Söhne, die nun, da Juda als Ehe- und Rechts-Nachfolger von Thamars verstorbenem Gatten funktioniert hat, dessen Geschlecht fortsetzen. Und ein Nachkomme der Thamar ist König David[1]).

Weiter geht eine alsbald erkennbare Übereinstimmung zwischen den beiden Geschichten nicht. Indes: Thamar hat von Juda Pfänder erhalten und an ihnen, u. a. seinem Siegelring, erkennt er später, daß es seine Schwiegertochter gewesen ist, mit der er Umgang gehabt hat, und muß sie nun als Mutter seiner Nachkommenschaft anerkennen. Nun aber geht die griechische Theseus-Sage[2]), und weiter die damit näher verwandte Sinfjötli-Sage[3]), auch auf eine Juda-Thamar-Sage zurück. Und Theseus wird von seiner Mutter zu seinem Vater geschickt, und dieser erkennt in ihm nicht alsbald seinen Sohn; und ähnlich Sinfjötli. Sehr wohl möglich somit, daß dieser Zug auch schon auf israelitischem Boden vorhanden gewesen ist und deshalb der entsprechende Zug in der *Schakuntala*-Sage weiter für eine Abhängigkeit von der Juda-Thamar-Sage zeugen kann. Ferner finden wir aber als auf dieser Sage beruhend den Zug der *Schakuntala*-Sage, daß der Sohn eines Juda von einer Thamar dessen Nachfolger als König werden soll, implicite auch in der indischen fraglosen Juda-Thamar-Sage im *Mahabharata* (o. S. 154).

Schließlich berührt sich Kalidasas Schauspiel *Schakuntala,* im Unterschiede von der *Mahabharata*-Version, darin mit der Juda-Thamar-Sage, daß *Schakuntala* den König *Duschjanta* vor der Geburt ihres Sohnes zur Anerkennung seiner Vaterschaft zu bewegen sucht, und daß (so auch SCHOTT) ein ihr vom Könige gegebener Siegelring dazu führt.

Nach allen diesen Parallelen scheint es wirklich erlaubt, in der *Duschjanta-Schakuntala*-Geschichte eine Juda-Thamar-Sage zu vermuten.

---

1) 1 Mos. 38 und Buch Ruth 4, 18 ff.

2) S. u. unter „Theseus".

3) S. u. unter „Vor-Siegfried".

C.

Die großen griechischen Sagen-Systeme sowie die römische Königs-Sage und ein süd-israelitisches Sagen-System von der Schöpfung der Welt bis David (Salomo), bezw. Joas von Juda.

I.

Die Odysseus- und die Vor-Odysseus-Sage.

a.

Die Odyssee und eine Moses-, eine Jakob-Sage und eine Saul-Episode.

Zwischen dem *Gilgamesch*-Epos und der Odyssee vom Sirenen-Abenteuer an sind die nachfolgenden Parallelreihen zu beobachten[1]):

Gilgamesch-**Epos.**	**Odyssee**[2]).
Die Göttin *Ischtar* bittet *Gilgamesch* um seine Liebe, wird aber	Die zwei Sirenen suchen Odysseus zu sich heranzulocken, aber

1) S. zum Folgenden vor allem bereits meine Broschüre *Gilgamesch-Epos, judäische Nationalsagen, Ilias und Odyssee,* S. 11 ff. (1924), vorber meine als Ms. gedruckten *Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über Die babylonisch-palästinensischen Ursprünge der griechischen Heldensagen* S. 1 ff. (1912) und schon *Zeitschrift für Assyriologie* XVI, S. 125 ff. (1902). Was UNGNAD in seiner Broschüre *Gilgamesch-Epos und Odyssee,* S. 29 ff. (1923) an Berührungen zwischen *Gilgamesch*- und Odysseus-Erlebnissen nennt, ist längst von mir veröffentlicht. Wie es möglich war, daß UNGNAD das unerwähnt lassen konnte, entgeht mir. Überboten wurde aber UNGNAD von HAUPT im *Amer. Journ. of Philology* XLVI, 3, Nr. 183, S. 208 ff. (210), in einem Artikel, in welchem er meine Aufstellungen als ein Echo von UNGNADs bezeichnet!

2) S. Odyssee XII, 39 ff.

von ihm zurückgewiesen. Andere, die sich von ihr verlocken ließen, hat sie ins Verderben gestürzt.

es gelingt ihnen nicht. Andere, die sich von ihnen anlocken ließen, haben sie ins Verderben gestürzt.

Odysseus durch die Scylla-Charybdis-Straße. Scylla frißt sechs von Odysseus' Gefährten auf.

S. dazu unten.

Die Göttin *Ischtar*, Göttin des glänzenden Venus-Sterns, geht zu ihrem Vater *Anu*, dem Himmelsgotte, zum Himmel hinauf, beklagt sich über den ihr durch *Gilgamesch* angetanen Frevel, und fordert, um diesen zu bestrafen, die (Erschaffung? oder) Schenkung eines Himmels-Stiers, dabei drohend, im Falle einer Nichtgewährung ihrer Bitte zur Unterwelt hinabzugehn.

Die Göttin Lampetië, die „Glänzende", geht zu ihrem Vater Helios, dem Sonnengotte, zum Himmel empor und meldet ihm einen Frevel (nämlich die Tötung der besten Rinder eben dieses Gottes auf der Insel Thrinacia). Der bittet Zeus, den Himmelsgott und Götterherrn, um Rächung des Frevels, dabei drohend, im Falle einer Nichtgewährung seiner Bitte zur Unterwelt hinabzugehen.

Der Himmelsgott spricht ihr von sieben Spreu-, d. h. Hunger-Jahren, die offenbar durch eine Gewährung ihrer Bitte herbeigeführt werden würden. Allein *Ischtar* gibt ihm für diesen Fall beruhigende Zusicherungen. Der Himmels-Stier wird geschaffen oder kommt wenigstens auf die Erde herunter. [Infolgedessen vermutlich eine Hungersnot.]

Die Veranlassung dieses Vorgangs: Hunger bei Odysseus und seinen Gefährten.

Danach wird der Stier im Kampf gegen *Gilgamesch* und seine Mannen — vielleicht nicht von *Gilgamesch* — getötet. So wird ein neuer schwerer Frevel begangen.

Infolge des Hungers Einfangung und Tötung von besten Rindern des Sonnengottes.

Nun geht die Göttin *Ischtar* (auf die Mauer von Erech — der Stadt *Gilgamesch*s —) hinauf und beklagt die Tötung des Stiers. Es folgt ein Traum *Enkidu*s von einer Götter-Beratung, bei der der Tod *Enkidu*s, des Freundes *Gilgamesch*s, beschlossen wird. *Enlil*, der Götterherr, er-

Nun geht die Göttin Lampetië (zu ihrem Vater Helios, dem Sonnengotte, zum Himmel) empor und klagt (ihm) den Frevel, die Tötung von Rindern eben dieses Gottes auf Thrinacia. Es folgt eine Beredung von Göttern im Himmel. Zeus, der Götterherr, erklärt dem Sonnengotte,

klärt dem Sonnengotte und einem anderen Gotte, daß *Enkidu* sterben müsse.

das Schiff des Odysseus solle zerschmettert werden („damit Odysseus und seine Gefährten vernichtet werden)[1]).

Gilgameschs Freund *Enkidu* stirbt.

Odysseus' Gefährten finden ihren Tod, zuerst der vom stürzenden Schiffsmast erschlagene Steuermann.

Gilgamesch zieht allein durch die Wüste, gelangt dann durch ein „Tor" in einem Gebirge, an dem zwei Ungeheuer, ein riesiges Skorpionmenschen-Paar, Mann mit Weib, Wache halten.

Odysseus treibt allein über das Meer hin, gelangt dann durch eine enge Meeresstraße an einem himmelhohen Felsen, an deren beiden Seiten je ein Ungeheuer, die Scylla und die Charybdis, Verderben drohen.

Gilgamesch, allein weiterwandernd, zu einem Götter-Walde und dem Hause der Göttin *Siduri*, am oder im Meere, einer „Schutzgottheit des Lebens", die, wie eine Braut, mit einer „Hülle" umhüllt ist.

Odysseus, allein weiter treibend, zu der baumreichen Insel Ogygia und der darauf in einem Walde wohnenden Göttin Calypso, die Unsterblichkeit verleihen kann, der Nymphe — Nymphe bedeutet aber auch Braut —, die mit einer „Hülle" umhüllt ist (und daher wohl auch ihren Namen hat).

Gilgamesch auf Befehl der *Siduri* zu *Urschanabi*, dem Schiffer und Diener des Xisuthros, vielleicht — wenigstens ursprünglich — dem Planeten-Gotte und Götter-Boten Merkur. Der will ihn zu Xisuthros hinüberfahren und befiehlt ihm, zu diesem Zwecke die Axt zu nehmen, und wohl 120 lange Schiffstangen abzuhauen. *Gilgamesch* folgt dem Befehl, bringt die langen Stangen zu dem Schiff des Schiffers, und dieser und er selbst fahren ab, und zu dem Wohnsitz des Xisuthros hin.

Zu der Calypso kommt Hermes (Gott des Planeten Merkur), der Götter-Bote, und befiehlt ihr, Odysseus in die Heimat zu entlassen. Sie gibt diesem deshalb ein Beil und eine Doppelaxt, und er fällt 20 lange Bäume, verarbeitet sie zu einem „Notkahn" und fährt dann ab, auf das Land des Phäaken-Königs Alcinous zu[2]).

Erst glatte, schnellste Fahrt, dann — in den Wassern des Todes — eine große See-Not, (auch noch) angesichts der Küste des Xisuthros(?).

Erst glatte, schnelle Fahrt, dann ein gewaltiger Sturm angesichts der Küste, an der Odysseus danach landet.

---

1) Das Götter-Gespräch gehört also schon der Grundsage an! Das muß die Homer-Kritiker interessieren, die sich über die Szene im Olymp Gedanken machen und aus ihm Schlüsse für die Homer-Kritik ziehen zu dürfen glauben! Vgl. u. S. 235!

2) Vgl. Odyssee V, 33 ff.

Die Schiffs-Stangen, die *Gilgamesch* abgehauen hat, gehen verloren (?).

Das Fahrzeug, das Odysseus gezimmert hat, geht verloren.

(Von ihrer Küste aus erblicken sein gefährdetes, zu ihm zurückkehrendes Schiff Xisuthros [und sein Weib].

Von ihrer Küste aus erblicken später sein auf der Rückkehr zu ihm hin versteinertes Schiff der Phäaken-König Alcinous und seine Phäaken).

Vgl. u. S. 180.

Landung *Gilgamesch*s an der Küste des uralten Xisuthros, des Herrn des Schiffes, in dem er fährt, des einstigen Königs, des bei den Göttern wohnenden Götter-Freundes, in einem Seligen-Lande, dem fernsten Wohnsitz einstiger Menschen (an der „Mündung der Ströme" oder vielleicht besser an „Strom-Mündungen" gelegen).

Landung des Odysseus an der Küste des alten Schiffer-Königs Alcinous, des „Gott-nahen" Götter-Freundes, in einem glücklichen Lande, dem fernsten Wohnsitz von Menschen[1]) (bei der Mündung eines Flusses).

S. unten S. 187 ff. zur Nausicaa-Episode.

Zusammentreffen *Gilgamesch*s mit Xisuthros und seinem Weibe (das ihm freundlicher, als ihr Gatte begegnet).

Zusammentreffen des Odysseus mit Alcinous und seinem Weibe (an das er sich zuerst als Bittender wendet).

Dieser und sein Weib sind vor langen Zeiten von fernher an ihren jetzigen Wohnsitz entrückt worden.

Die Eltern dieses Königs sind von fernher an ihren jetzigen Wohnsitz gelangt[2]).

Gilgamesch erzählt dem Xisuthros von seinen Mühsalen vor der Ankunft bei ihm: „Ich - Erzählung". Er fällt dann in einen tiefen Schlaf, aus dem er plötzlich durch Antippen aufgeschreckt wird; danach werden ihm Speisen angeboten. Hierauf verflucht Xisuthros den Schiffer, (weil er ihm *Gilgamesch* zugeführt hat), in demer ihn und mit ihm *Gilgamesch* von seiner Küste verweist (?). Sodann wäscht sich *Gilgamesch* an der

Odysseus erzählt dem Alcinous von seinen letzten Erlebnissen, dann von allen seinen anderen Abenteuern vor der Ankunft bei ihm: „Ich-Erzählung". Vorher fiel Odysseus am Ufer des Flusses in einen tiefen Schlaf, aus dem er plötzlich aufgeschreckt wurde. Später, nachdem er in den Palast des Alcinous gelangt ist, wird er alsbald gespeist, werden ihm, während ihm ein Bad bereitet wird, von dem Weibe des

1) Odyssee V, 35; VI, 203 ff.; VI, 8.
2) Eb. VI, 7; VII, 56 ff.

Waschstelle und wird so von seiner Schmutzkruste befreit, und erhält alsbald neue Kleider.

Alcinous (neue) Kleider geschenkt. — Zum Fluch des Xisuthros: Eine einstige Androhung des Gottes Poseidon an den Vater des Alcinous, daß zur Strafe dafür, daß bis dahin die Phäaken zu ihnen gekommene Menschen in ihr Land zurückbefördert hätten, einmal dabei ein Schiff von ihnen auf der Rückkehr scheitern würde.

Rückfahrt *Gilgameschs* der Heimat zu auf dem schnellen Schiffe des Xisuthros mit dessen Schiffer, und Ankunft an einer Küste. Dort wird das Gerät hingeschüttet, ein dem *Gilgamesch* von Xisuthros verschafftes Wunderkraut von einer Schlange geraubt, und nun das Schiff von ihnen verlassen. Das Schiff bleibt beim Ufer liegen und kehrt (wohl) niemals mit dem Schiffer zur Küste des Xisuthros zurück.

Abfahrt des Odysseus der Heimat zu auf einem schnellen Schiffe des Alcinous, mit Schiffern von diesem, und Ankunft an der Küste von Ithaca. Dort wird er von den Schiffern ans Land gebracht und seine Habe hingelegt, und zwar an eine Stelle, wo sie vor Plünderung geschützt ist. Das Schiff fährt wieder ab, bleibt aber danach versteinert im Meere liegen und kehrt mit seinen Schiffern niemals wieder zur Küste des Alcinous zurück.

Vgl. o. S. 179.

Gilgamesch kehrt mit dem Schiffer zu Fuß zu seinem Lande und seiner Königsstadt zurück.

Odysseus kehrt zu Fuß zu seiner Königsstadt zurück.

Kein Sterblicher wird (wohl) je wieder den Wohnsitz des Xisuthros sehen.

Ein großer Berg soll, so hat Poseidon gedroht, die Phäaken-Stadt in Zukunft den Menschen ringsum verhüllen.

Mit den vorstehenden Parallelreihen ist für alle Unbefangenen selbstverständlich der Beweis dafür erbracht, daß die Abenteuer des Odysseus von dem Sirenen-Abenteuer an bis zu seiner Heimkehr in der Hauptsache den Abenteuern *Gilgameschs* von der Szene zwischen ihm und der Göttin *Ischtar* bis zu seiner Rückkehr von Xisuthros entsprechen, und zwar so genau oder doch verhältnismäßig so genau, daß man sich zur Not einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen diesem Teil der Odyssee und dem *Gilgamesch*-Epos, oder doch einem in Babylonien volkstümlich umgestalteten *Gilgamesch*-Epos denken könnte. Indes wäre es, hätten wir nur diese

beiden Sagen, auch durchaus erwägenswert, ob die griechische Sage gar nicht etwa gerade auf unser *Gilgamesch*-Epos, ob sie nicht auf eine vor dem Entstehen des Epos umlaufende Sage zurückzuführen ist, oder gar, ob beide Sagen lediglich eine gemeinsame Mutter haben, die, wer weiß wo, zu suchen wäre. Allein es wird sich zeigen, daß alle diese scheinbaren Möglichkeiten doch Unmöglichkeiten sind.

Das Sirenen-Abenteuer soll dem Abenteuer mit der *Ischtar* im *Gilgamesch*-Epos entsprechen. Vor diesem Abenteuer bietet dieses Epos noch verschiedene Episoden; aber vergeblich suchen wir in der Odyssee unmittelbar vor dem Sirenen-Abenteuer etwas, was an diese Episoden des babylonischen Epos erinnert. Und die Heimkehr des Odysseus von den Phäaken her soll nach unseren Tabellen der Heimkehr *Gilgamesch*s von Xisuthros entsprechen. Wiederum suchen wir indes vergeblich hinter der Heimkehr des Odysseus etwas, das mit dem verglichen werden könnte, was das *Gilgamesch*-Epos hinter *Gilgamesch*s Heimkehr hat, nämlich die Zitierung seines gestorbenen Freundes *Enkidu*. Allein andererseits ist die Odysseus-Sage mit der Heimkehr des Odysseus ja noch nicht zu Ende: Odysseus findet, in der Heimat angekommen, sein Haus mit Freiern angefüllt, die sich um die Hand seiner Gattin Penelope bewerben. Unterstützt von seinem Sohne Telemach und zweien seiner alten Hirten, kämpft Odysseus gegen die Freier und befreit seine Gattin und sein Haus von ihnen[1]); und damit ist die heroische Handlung des Epos zu Ende. Versuchen wir es aber, diesen Freier- und Befreiungs-Kampf auch nur irgendwo im babylonischen Epos wiederzufinden, so ist uns abermals, wenigstens auf den ersten Anhieb, kein Erfolg bestimmt. Nun gibt es eine Odysseus-Sage auch außerhalb der Odyssee, und das ist eine Überlieferung, die uns den Star sticht: Pausanias[2]) berichtet, daß, nachdem Odysseus seine Gattin Penelope, und zwar durch einen Wettkampf, gewonnen und sich nun mit ihr auf die Heimreise begeben habe, der Schwiegervater ihnen nachgefahren

1) Odyssee XXI und XXII.

2) Graeciae Descriptio III, 12,1 f. und 20,10 f.

sei, (sie eingeholt) und nun versucht habe, Penelope zur Rückkehr zu bewegen. Sie habe sich aber nicht dazu überreden lassen, was sie durch Verhüllen ihres Gesichts angedeutet habe, und nun sei von ihm ein Bild der *Aido*, der ‚Scham', errichtet worden. Diese Geschichte muß uns nun alsbald an die Haran-Gilead-Episode der Jakob-Sage erinnern: Jakob hat in Haran zwei Frauen, Töchter Labans, erworben. Er flieht mit ihnen in die Heimat, sein Schwiegervater eilt den Fliehenden nach, macht Jakob Vorwürfe wegen der heimlichen Entführung der Töchter und der Entwendung seines Hausgötzen, durchsucht die Zelte und findet ihn nicht, weil Rahel darauf sitzt und nicht aufsteht und als Grund dafür angibt, daß sie ihr Unwohlsein habe, — sich also schämt, aufzustehn? Danach kommt eine Versöhnung zustande, und ein Stein wird als Denkmal errichtet[1]). Die Jakob-Sage stammt nun aber aus dem *Gilgamesch*-Epos[2]). Somit bestätigt die Pausanias-Sage anscheinend unsere Herleitung einer größeren Anzahl von Odyssee-Abenteuern aus dem *Gilgamesch*-Epos.

Die Haran-Gilead-Episode der Jakob-Sage, zu der die Pausanias-Sage eine Parallele bildet, ist nun zusammengewachsen aus 1. der Sintflut-Geschichte, die im *Gilgamesch*-Epos erzählt wird, und 2. Geschichten von der Erwerbung zweier Frauen durch den *Gilgamesch* Jakob[3]). Die eine der letztgenannten Geschichten ist die Freudenmädchen-Episode. Eine solche führt zur Gewinnung der Rahel, eines Freudenmädchens des Epos. Eine ältere Geschichte von der Erwerbung der Lea, der zweiten Frau, ist aber in der Jakob-Sage völlig zerfallen, indes in Ablegern einer älteren Gestalt unserer Jakob-Sage erhalten, nämlich u. a. im *Ramajana* und im *Mahabharata*, u. zw. als ein Wettkampf[4]). Es scheint somit deutlich zu sein, daß der Wettkampf des Odysseus wegen der zukünftigen Gattin, Penelope, ein ebensolcher Wettkampf ist. Und da dieser Wettkampf in den anderen

1) 1 Mos. 29 ff.

2) Band I, S. 225 ff. und „Ergänzungs-Heft", S. 64 ff.

3) Band I, S. 225 ff. 4) O. S. 94 f. und S. 161 f.

Sagen auf den Ringkampf *Gilgameschs* mit *Enkidu* wegen der *Ischchara-Ischtar* zurückgeht, so folgt, daß Penelope, wie eine Lea, so eine babylonische *Ischtar* ist[1]). — Auf Jakobs Flucht in die Heimat folgt nun die Sichem-Episode mit der Vergewaltigung, Heirat und Zurückgewinnung einer Verwandten des Helden, nämlich der Tochter Jakobs, durch einen Kampf, und diese Episode ist jedenfalls ein Absenker der *Chumbaba*-Episode im Epos, welche der Freudenmädchen- und der *Ischchara*-Episode folgt[2]). Auf die *Chumbaba*-Episode folgt aber im babylonischen Epos die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, und dieser soll das Sirenen-Abenteuer entsprechen (o. S. 176 f.). Wenn wir darum unmittelbar und überhaupt vor diesem Abenteuer in der Odyssee nichts finden, was der Freudenmädchen-, der *Ischchara*- und der *Chumbaba*-Episode des babylonischen Epos entsprechen könnte, dagegen hinter der Heimkehr des Odysseus eine Gewinnung und Zurückgewinnung der Gattin des Helden durch einen Wettkampf und einen darauf folgenden Kampf, so scheint es nunmehr unvermeidlich: Was vor dem Sirenen-Abenteuer fehlt, findet sich z. T. am Schluß der Odyssee, und der Bogen-Wettstreit um die Penelope in der Odyssee ist ein Seitenstück zu Odysseus' Wettkampf am Hofe seines Schwiegervaters um Penelope, außerhalb der Odyssee; und sein Wettstreit mit den Freiern und sein darauf folgender Kampf gegen sie enthalten, 1. den Ringkampf zwischen *Gilgamesch* und *Enkidu* um die Göttin *Ischchara-Ischtar* und 2. den darauf folgenden *Chumbaba*-Kampf, und deshalb zugleich Gegenstücke zu 1. Jakobs Gewinnung einer seiner Frauen und 2. dem Sichem-Kampf um Jakobs Tochter Dina[3]). Ist aber das richtig, so zeigen nunmehr die beiden Wettkämpfe um Penelope, der nach Pausanias und der in der Odyssee, als Vorlage eine ältere Gestalt unserer Jakob-Sage, als die im alten Testament erhaltene. Möglich, daß diese ältere Gestalt der Jakob-Sage auch noch in einem bestimmten Motiv zum Vorschein kommt, das mit dem Kampf

1) O. S. 94 f. und S. 112 und Ergänzungs-Heft, S. 64 ff.

2) Band I, S. 236 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 92 ff.

3) Hierzu o. S. 181 f.

gegen die Freier verknüpft ist, in dem Verrat nämlich des Ziegenhirten Melantheus-Melanthios[1]). Denn ein solcher Verrat ist ein anscheinend ursprünglich gemeinsamer Bestandteil aller israelitischen *Chumbaba*-Episoden, ein Juda-Verrat nämlich, der irgendwie seinen Ursprung in politischen Verhältnissen oder in der politischen Geschichte Nord- und Süd-Israels haben mag. Ein solcher Verrat gehört aber nicht mehr zu der uns überlieferten Sichem-*Chumbaba*-Episode, obwohl, wie auch zahlreiche Märchen zu zeigen scheinen, vermutlich noch in der Joseph-Brunnen-Geschichte nachklingt[2]).

Wie es kam, daß Stücke aus dem Anfang der Sage von „Odyssee II" — wie wir die Odyssee vom Sirenen-Abenteuer an nennen wollen — an deren Ende einen Platz fanden, ob diese Umstellung das Werk eines Dichters ist, ob sie ein Dichter bereits mit seinem Stoff vorgefunden hat, das läßt sich noch durchaus nicht feststellen, und wir verzichten gern darauf, bloße Vermutungen ohne jeden Anhalt darüber zu äußern. Vgl. aber u. unter „Ilias".

Jetzt fehlt uns in Odyssee II noch die Zitierung *Enkidu*s, des Freundes *Gilgamesch*s, nach *Gilgamesch*s Heimkehr von Xisuthros, die also, stände sie an alter Stelle, hinter Odysseus' Heimkehr von den Phäaken zu suchen wäre. Die Jakob-Sage hat als Repräsentanten *Enkidu*s, des geliebten Freundes *Gilgamesch*s, Jakobs geliebten Sohn Joseph; und dessen Verschwundensein und vermeintlicher Tod sind ein Ersatz für *Enkidu*s Tod, Jakobs Wiedersehn mit Joseph aber für die Zitierung von *Enkidu*s Geist für *Gilgamesch*[3]). Nun sieht Odysseus nach seiner Heimkehr den geliebten Sohn, aber auch den ihm werten und treu ergebenen Hirten Eumäus wieder, die dann als Mitspieler in dem Nachfolgenden hervortreten. Man darf fragen: Ist einer von ihnen ein Joseph und also ein *Enkidu*? Da erzählt nun Eumäus dem Odysseus die kurze

1) Odyssee XXII, 142 ff.

2) Band I, S. 906 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 97 ff.

3) Band I, S. 261 ff. und S. 280 ff. Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 115 ff. und S. 148 ff.

Geschichte seines Lebens also[1]): Er sei auf der (sonst unbekannten) Insel Syrie geboren, als ein Königssohn. Da sei ein Phönicier gekommen, habe sich am Meeresufer mit einer phönicischen Sklavin aus dem Hause seines Vaters in Liebe vereinigt, dann nach einem Jahr die Sklavin mit dem kleinen Eumäus und drei von ihr gestohlenen goldenen Bechern auf sein Schiff genommen, sei mit ihr heimwärts geflohen. Aber unterwegs sei die Sklavin gestorben, er aber, Eumäus, sei nach Ithaca verkauft worden. Wiederum werden wir an die Haran-Episode in der Jakob-Sage erinnert: Jakob hat Rahel am Brunnen von Haran in Syrien, griechisch Syrie, getroffen und später geheiratet — die Rahel, welche in dieser Szene dem Freudenmädchen entspricht, das *Enkidu* am Brunnen in der Steppe trifft und mit dem er dann dort der Liebe pflegt[2]) —; dann flieht er mit seinen Frauen und Kindern, darunter Rahel mit ihrem kleinen Sohne Joseph, unter Mitnahme des gestohlenen Hausgötzen und seiner Habe, der Heimat zu. Ehe Jakob aber den Wohnsitz seines Vaters, also seine Heimat, erreicht, von der aus er nach Haran gekommen ist, stirbt Rahel. Danach wird erzählt, daß Joseph nach Ägypten verkauft wird[3]). Es leuchtet ein: Die Eumäus-Geschichte ist eine Joseph-Geschichte, Eumäus ein Joseph, also ein *Enkidu*. Und wenn darum Odysseus nach seiner Rückkehr in die Heimat von den Phäaken her den Eumäus wiedersieht, dabei als ersten von seinen Landsleuten, so scheint nunmehr wirklich darin, in dem bloßen Wiedersehn des alten Dieners, das Gegenstück zur Zitierung *Enkidu*s, des Freundes *Gilgamesch*s gefunden und damit ein weiterer Beweis dafür erbracht zu sein, daß Odyssee II in der Tat, zunächst wenigstens z. T., eine Jakob-Sage ist. Dabei mag sehr wohl außer dem alten Gefährten Eumäus auch der wiedergesehene Sohn Telemach dem wiedergesehenen Sohne Joseph entsprechen. Natürlich steht das Wiedersehen mit diesen beiden, falls || dem mit

1) Odyssee XV, 403 ff.
2) Band I, S. 225 ff.
3) 1 Mos. 31; 35,19; 37.

Joseph als einem *Enkidu*, vorderhand im Widerspruch damit, daß der gestorbene *Enkidu*, und somit auch — s. u. — der gestorbene Joseph durch die gestorbenen Gefährten des Odysseus vertreten sein soll (o. S. 178). Allein was kann nicht alles, muß nicht alles an Umbildungen erfolgt sein durch die o. S. 183 f. nachgewiesene Umstellung in der Odysseus-Sage? Den einen *Gilgamesch* und Jakob hat Homer ja auch in Odysseus und den Phönizier auf Syrien gespalten.

Wir hätten nunmehr Jakobs Haran-Episode innerhalb der Odysseus-Sage vor allem in zwei scheinbaren Varianten, in der Syrie-Episode und in der Pausanias-Geschichte; doch sehen wir klar, daß wir hier nur Teil-Parallelen vor uns haben; und völlig deutlich wird jetzt zugleich der ursprüngliche Charakter der beiden in den zwei Episoden auftretenden Frauen: Die zwei Heimreisen in ihnen gehn beide auf eine Heimreise Jakobs — aus Haran — zurück. Während aber die Sklavin im Vaterhause des Eumäus deutlich eine Rahel und weiter ein Freudenmädchen des Epos, eine Dienerin der *Ischtar*, ist, wird jetzt und bleibt unbestreitbar Penelope, um die ein Wettkampf geführt wird, eine Lea und darum eine *Ischchara-Ischtar* des Epos, wegen der *Enkidu* und *Gilgamesch* mit einander ringen. Und so ist nun auch endgiltig der Parallelismus der beiden Frauen Jakobs mit denen Abrahams gesichert, mit der Hagar, der Sklavin, einem Freudenmädchen des Epos, und der Sara (der „Fürstin") ihrer Herrin, einer *Ischchara-Ischtar*, der Herrin des Freudenmädchens[1]).

Außer den eben besprochenen Widerspiegelungen der Haran-Episode und den Spuren davon im Freier-Kampf haben wir in Odyssee II aber noch eine dritte (und im ganzen eine vierte) Auflage von ihr: Nach dem *Gilgamesch*-Epos kommt *Gilgamesch* zu seinem Ahnherrn, dem einstigen König Xisuthros und seiner Gattin, schläft dort plötzlich ein, wird plötzlich aufgeschreckt; ihm werden wunderbare Speisen

1) Band I. S. 294 f.; Ergänzungs-Heft, S. 65.

vorgesetzt, dann wäscht er sich an der Waschstelle und erhält neue Kleider; dies alles bei Xisuthros. Was dem in der Phäaken-Episode entsprechen muß, liest man o. S. 179 f. in den Tabellen. Zwischen Odysseus' Aufwachen aber und seiner Ankunft am Hofe des Phäaken-Königs spielt sich eine Szene ab, die sogenannte Nausicaa-Episode, die fast wie ein Parallelstück hierzu aussieht, nur aber mit anderer Besetzung der Rollen, abgesehen von der des Odysseus, — eine Szene, für die im *Gilgamesch*-Epos an entsprechender Stelle keine weitere Parallele vorhanden ist, und die sich somit wenigstens gegenüber der babylonischen *Gilgamesch*-Sage als eine Neuerung in der homerischen Odyssee ausweist. Daß diese Neuerung ein Sondergut unserer homerischen Odyssee ist, kann anscheinend eine Reihe nächstverwandter Sagen bestätigen, in denen diese Szene völlig fehlt[1]). Nausicaa, die Königstochter zieht mit ihren Mägden zum Flußufer hinaus und dort wird Wäsche gewaschen. Danach wird Ball gespielt, der von Nausicaa geworfene Ball fällt ins Wasser, es erhebt sich ein Geschrei, und Odysseus erwacht aus seinem Schlaf. Und nun werden ihm, dem Nackten, Kleider und Öl zum Salben gebracht, er wäscht sich im Flusse, salbt sich, zieht die Kleider an und ißt und trinkt von dem, was die Mägde ihm vorsetzen. Hierauf fährt Nausicaa zur Stadt zurück, woher sie kam, und Odysseus folgt ihr mit den Mägden. Und dann trifft er, von ihm nicht erkannt, die Göttin Athene, als Mädchen mit einem Schöpfkrug, die ihm den Weg zum Palaste, nahe, wie sie sagt, der Wohnung ihres Vaters, zeigt[2]). Da haben wir abermals die Brunnen-Szene der Jakob-Sage, da haben wir, wie in der waschenden Magd der Eumäus-Sage, in der mit ihren Mägden waschenden Nausicaa oder in Nausicaa und ihren Mägden abermals eine Rahel, eine Rahel, die zur Tränkung zum Wasser hinausgeht, dort Jakob trifft und nun zu ihrem Vater läuft, der dann Jakob holt und in sein Haus

1) S. u. unter „Südsee-Odyssee", „Sindbad" und „Argonauten-Fahrt"; vgl. auch u. unter „Apollonius".

2) Odyssee VI, 71 ff.

geleitet. Aber wir haben hier auch noch mehr: Diese Rahel soll ja das Freudenmädchen darstellen, das aus der Stadt zur Tränke in der Steppe hinauszieht, die — nachdem er sie genossen hat — den nackten — oder nur mit Fellen bekleideten — Wildling *Enkidu* mit einem Kleide bekleidet, ihm Brot und Rauschtrank zum Essen und Trinken vorsetzt, wonach er sich dann mit Öl salbt und sich von neuem ein Kleid anzieht[1]). Die Nausicaa-Episode bietet uns also nicht nur irgend eine neue griechische Variante des Freudenmädchen-Abenteuers, sondern dabei eines in viel ursprünglicherer, freilich idealisierter Form. Ob die zweite Wegweiserin, die Athene mit dem Schöpfkrug, nun wieder eine Dublette zu der den Weg weisenden Nausicaa, bezw. zu Nausicaa mit ihren Mägden, ist, darf wenigstens gefragt werden. Vgl. u. S. 214 f. das Laestrygonen-Abenteuer. Schließlich sei noch eine immerhin merkwürdige Tatsache erwähnt, die unsere Zurückführung der Nausicaa-Episode vielleicht noch weiter zu stützen vermag, daß nämlich in der Gram-Sage bei Saxo Grammaticus, fraglos wenigstens in der Hauptsache einer Jakob-Sage[2]), das Freudenmädchen und *Enkidu* erscheinen als eine Königstochter, die mit ihren Mägden zum Bade[3]) reitet, und ein in Felle gekleideter wilder Mann, in einer Art also, die der ganzen Erscheinungsweise der in der Nausicaa-Episode auftretenden Personen recht ähnlich ist.

Sehr wohl möglich nun, daß die Haran-Episode einer Jakob-Sage sich noch weiter in die Phäaken-Episode hinein verfolgen läßt. Wie unsere Nausicaa-Episode, so soll ja auch die Pausanias-Geschichte von Odysseus und Penelope eine Haran-Episode widerspiegeln, und zu der Pausanias-Geschichte gehört ja, wie zu dem wieder mit ihr verwandten Kampf um Penelope im Schlußteil der Odyssee, ein Wettkampf am Königshofe (o. S. 181). Von ebensolchen Wettkämpfen am Königshofe wird aber auch in der Phäaken-Episode berichtet[4]). Möglich also, daß diese, an denen sich

1) S. Ergänzungs-Heft, S. 62 ff.

2) S. u. unter „Vor-Hamlet".

3) Zum badenden Freudenmädchen vgl. aber o. S. 133 Anm.

4) Odyssee VIII, 104 ff.

ja auch wieder Odysseus als Sieger beteiligt, eine Fortsetzung der Nausicaa-Episode sind, und daß ursprünglich einmal um Nausicaas Hand gekämpft wurde[1]). Das aber hieße, nein, heißt wohl, daß in der Phäaken-Episode, d. h. in Stücken von ihr, ebenso wie in der Haran-Episode der Jakob-Sage, enthalten ist 1. eine Freudenmädchen-Episode und 2. ein Ringkampf zwischen *Enkidu* und *Gilgamesch* wegen der Göttin *Ischchara-Ischtar.* Damit wäre dann weiter gesagt, daß in der Phäaken-Episode die Mägde der Nausicaa das Freudenmädchen, deren Herrin aber dessen Herrin, die Göttin *Ischchara-Ischtar* darstellen; etwas anders übrigens, als in der dänischen Gram-Sage (o. S. 188), in der die Königstochter mit ihren Mägden dem Freudenmädchen und damit der Rahel allein entspricht. Wir fänden somit auch in der Phäaken-Episode das Verhältnis zwischen *Ischtar* und ihrer Dienerin, dem Freudenmädchen, in einer abgeleiteten, zunächst aus Israel stammenden Sage durch das Verhältnis zwischen Herrin und Magd wiedergegeben (o. S. 186).

Wie es kam, daß etwas, was im Anfang von Odyssee II seinen eigentlichen Platz hätte, gerade mit der Phäaken-Episode verknüpft wurde, läßt sich natürlich nicht sicher feststellen. Indes: Wir haben in Band I für eine ganze Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen eine Xisuthros-Tochter nachgewiesen und zwar auch eine Xisuthros-Tochter, zu der der *Gilgamesch* in Beziehung tritt[2]). Kannte die Sage von Odyssee II von Anfang an eine solche Xisuthros-Tochter (s. dazu u. S. 191), so war der Haken da, an den eine Freudenmädchen-Episode mit nachfolgender *Ischchara-Ischtar*-Episode angehängt werden konnte. Daß die Südsee-Odyssee, eine Vor-Form unserer Odyssee-Sage, keine Nausicaa-Episode innerhalb ihrer Phäaken-Episode hat, wurde bereits o. S. 187 erwähnt. Das könnte dafür angeführt werden, daß die Episode in der Tat nicht zum ältesten Bestande des Phäaken-Abenteuers gehört. Eben diese Südsee-Odyssee kennt übrigens in ihrer Phäaken-

1) Ganz anders Carl Fries in den *Mitteil. d. Vorderas. Ges.* 1910, S. 322 ff.

2) S. Ergänzungs-Heft, S. 143 ff.

Episode auch keinerlei Ersatz für Wettkämpfe[1]), könnte also auch dafür angeführt werden, daß diese mit der Nausicaa-Episode zusammen in die Phäaken-Episode eingedrungen sind, also Freudenmädchen- und *Ischchara*-Episode darin einen ursprünglich einheitlichen Fremdkörper bilden. Vgl. zur Nausicaa auch noch unten unter „Ilias".

Haben wir mit vollstem Recht innerhalb der Odyssee II mehrere Episoden der Jakob-Sage und zwar als Absenker einer vor- oder doch neben-biblischen Jakob-Sage nachgewiesen, und bilden diese mit dem übrigen Teil eine Einheit, so folgt mit Notwendigkeit, daß auch dieser übrige Teil eine „Jakob-Sage" ist und dabei wieder ein Absenker einer vor- oder doch neben-biblischen Jakob-Sage. Wenn deshalb auch Odyssee II der *Gilgamesch*-Sage sehr viel näher als der Jakob-Sage steht, so dürfte man doch erwarten, daß darin auch sonst wenigstens hie und da Einzelheiten auf eine mit der Jakob-Sage gemeinsame Entwicklung hinweisen. Und das ist nun auch der Fall: Aus der Stier-Episode mit der Ankündigung der siebenjährigen Hungersnot und der Tötung des Stiers ist in der Jakob-Sage geworden[2]) 1. der Traum von den, eine siebenjährige Hungersnot ankündigenden **2×7** Kühen (und weiter der von den 2×7 Ähren[3])) und 2. die Lähmung des Stiers durch die, deshalb von Jakob verfluchten Söhne Simeon und Levi, statt etwa durch den *Gilgamesch* der Sage, Jakob. In dem entsprechenden Abenteuer der Odyssee aber erscheinen für den göttlichen Stier **2×7** göttliche Herden, **7** Rinder- und **7** Kleinvieh-Herden, und die Rinder werden von Odysseus' Gefährten, nicht von Odysseus selbst[4]), dem *Gilgamesch* seiner Sage, getötet. Daß aber diese 2×7 einem Gotte heiligen Herden — dabei von je 50 Tieren — wirklich dem einen göttlichen Stier der *Gilgamesch*- und dem Stier der Jakob-Sage entsprechen, zeigt auch noch der eine ihnen entsprechende Walfisch in

1) U. unter „Südsee-Odyssee".

2) Band I, S. 258 ff.

3) JENSEN in der VON BAUDISSIN-Festschrift, S. 233 ff.

4) S. Ergänzungs-Heft, S. 112 f.

der Südsee-Odyssee[1]) oder das eine göttliche Seetier in der Gram-Jakob-Sage[2]). Und in dieser Gram-Jakob-Sage, fraglos einer Jakob-Sage(!), folgen der Tötung des göttlichen Seetiers ebenso als Strafe Schiffbrüche wie der Tötung der heiligen Rinder in der Odyssee ein Schiffbruch nach vorherigem Bruch des Mastes; und in der Südsee-Odyssee folgt der Tötung des Wals als Strafe für den frevelhaften Übermut der Leute *Longa-Poa*s ein Bruch des Mastes! Und die Schiffs-Katastrophe ist dabei gleichmäßig letzten Endes zurückzuführen auf den Tod des *Enkidu* (= Joseph) infolge der Tötung des heiligen Himmels-Stiers, aus dem sich in einer Seefahrer-Sage ein Tod des *Enkidu* im Meere entwickelte. Hat doch ein Samoa-Märchen dafür eine Erschlagung des *Enkidu*-Joseph im Wasser[3]). Ob damit zusammenhängt, daß Joseph als *Enkidu* für tot gilt, nachdem er in den Brunnen geworfen ist, oder in den Brunnen geworfen werden sollte, nachdem er getötet wäre, läßt sich noch nicht mit Sicherheit sagen. Indes ist das äußerst wahrscheinlich. Stellt sich doch im *Mahabharata* und einem verwandten indischen Märchen Joseph im Brunnen dar als ein an einem Teiche wie tot niedergefallener bezw. in einen Teich hinabgezogener junger Mann[4]).

Als eine weitere Berührung der Odyssee gerade mit der Jakob-Sage läßt sich möglicherweise anführen, daß diese uns eine Xisuthros-Tochter bietet, nämlich in der Thamar[5]), und daß ebenso die Odyssee in ihrer Phäaken-Episode eine solche Xisuthros-Tochter hat. Indes ist bei dieser Kombination Vorsicht geboten. Denn die Xisuthros-Tochter ist ja kein alleiniges Gut gerade der Jakob-Sage[6]).

Weiteres zur Identifizierung von Odyssee II gerade zunächst mit einer Jakob-Sage: *Gilgamesch* erzählt dem Xisuthros von seinen Mühsalen, Odysseus deshalb dem ent-

1) U. unter „Südsee-Odyssee“.
2) U. unter „Vor-Hamlet“.
3) U. unter „Südsee-Odyssee“.
4) O. S. 148; Ergänzungs-Heft, S. 115 f.
5) Ergänzungs-Heft, S. 145 f.
6) Eb., S. 143 ff.

sprechenden Alcinous seine Abenteuer (o. S. 179); und gerade die Jakob-Sage, und von allen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen nur sie, hat anscheinend noch von jener *Gilgamesch*-Rede etwas erhalten, in Worten nämlich Jakobs an den Pharao[1]). Indes möchte ich hierauf nicht allzu viel Gewicht legen, da in Odyssee I, einer Moses-Sage, Odysseus dem Aeolus, dem Xisuthros von Odyssee I, ebenso von seinen Erlebnissen erzählt (u. S. 199), ohne daß auch Moses dem Moabiter-Könige, der dem Aeolus entspricht (u. S. 204), wenigstens nach unserer alttestamentlichen Sage, entsprechende Mitteilungen machte. Vgl. aber 5 Mos. 1 ff.

Anderes ist wichtiger: In der Jakob-Joseph-Sage erscheint die Geschichte mit dem Wunderkraut vertreten durch den silbernen Becher Josephs, den Joseph in Benjamins Sack tun und nachher als gestohlen wieder herausholen läßt[2]): Nachdem *Gilgamesch* von Xisuthros Speisen vorgesetzt sind, er sich gewaschen und neue Kleider bekommen hat, holt er sich auf Befehl des Xisuthros das Wunderkraut aus dem Wasser, das er dann unterwegs wieder verliert. Und nachdem andererseits die Brüder Josephs in entsprechender Weise von Joseph am Hofe des Pharao gewaschen und gespeist worden sind, wird der Becher Josephs in Benjamins Sack gesteckt, ihm aber, wie sie schon auf dem Heimweg sind, wieder abgenommen, und danach erhalten die Brüder Josephs neue Kleider[3]). Alcinous aber, der Phäaken-König, der ebenso, wie Joseph in der eben besprochenen Episode, dem Xisuthros entspricht (o. S. 179 f.), schenkt dem Odysseus, bevor ihm das Bad bereitet wird, einen goldenen Becher, und seine Gattin in derselben Szene neue Kleidung; dieser Becher wird mit den anderen Geschenken in eine Lade getan und diese dann fest verschnürt, damit sie nicht etwa — auf der Heimfahrt — geplündert werden könnte, wenn Odysseus eingeschlafen sei[4]). Der Becher des Alcinous-Xisuthros entspricht also einem Becher gerade und nur in einer Jakob-Sage. Die Furcht vor einem Verlust des in der Lade

1) Band I, 269. 2) Eb., S. 276. 3) 1 Mos. 43 ff.
4) Odyssee VIII, 424 ff.

untergebrachten Bechers in der Odysseus-Sage dürfte also vielleicht noch eine Spur bedeuten von dessen einstigem wirklichen Verlust. Zu diesem wirklichen Verlust hat nun die Odyssee selbst übrigens noch ein Gegenstück, und dabei letztlich gleichen Ursprungs: Aeolus als ein Xisuthros (u. S. 199) schenkt dem Odysseus, als einen griechischen Ersatz für das Wunderkraut im *Gilgamesch*-Epos, einen Schlauch mit den Winden, deren Einsperrung ihm eine sichere Heimkehr gewährleisten soll. Auf der Heimfahrt öffnen aber die Gefährten, als Odysseus eingeschlafen ist, den Schlauch, weil sie darin Gold und Silber vermuten, die Winde entweichen, und Odysseus ist um die Heimkehr betrogen[1]). Vermutlich hat der Dichter wohl auch diese Schlauch-Öffnung im Sinne, wenn er an die Gefahr einer Öffnung der Lade mit dem Becher usw., während Odysseus auf der Heimkehr schlafe, denkt, und zufälliger-, und doch nicht einfach zufälligerweise[2]) hätte er dabei an eine verwandte Episode gleichen Ursprungs gedacht! Übrigens hat auch Odyssee II einmal etwas wie den Verlust eines kostbaren, von ihrem Xisuthros geschenkten Gegenstandes gehabt. Denn die „Südsee-Odyssee" läßt ihren Odysseus-*Gilgamesch Longa-Poa* von ihrem Xisuthros als Ersatz für das Wunderkraut einen Wunderzweig zwar heimbringen, aber das vergessen, was er alsbald nach der Heimkehr damit tun soll, sodaß nun der Wunderzweig seine Wunderkraft verliert[3]).

Zu solchen Übereinstimmungen gerade mit der Jakob-Sage in Odyssee II möchte dann auch noch gehören, daß Odysseus ebenso schlafend, wie gerade und nur Jakob-

---

1) Odyssee X, 19 ff.

2) Doch nicht einfach zufälligerweise: Denn die einander ähnlichen Motive nicht gerade alltäglicher Art sind jedenfalls in ungezählten Fällen genetisch miteinander verwandt. Wenn dann ähnliche Motive innerhalb zweier Sagen aufeinander einwirken, so geschieht dies zwar infolge ihrer Ähnlichkeit, welche aber oft genug auf einer Verwandtschaft beruht, und somit oft genug infolge ihrer Verwandtschaft, und also nicht zufälligerweise.

3) U. unter „Südsee-Odyssee".

Gilgamesch tot, aus dem Lande seines Xisuthros in die Heimat zurückgefahren wird[1]). Freilich hat Odyssee I (s. u. S. 199) dasselbe Motiv an entsprechender Stelle, könnte es aber sehr wohl aus Odyssee II haben. Und die Vorlage von Odyssee I weist etwas Derartiges nicht auf.

Jedenfalls bestehen also Beziehungen besonderer Art zwischen Odyssee II, einer *Gilgamesch*-Sage, und gerade der Jakob-Sage, auch einer *Gilgamesch*-Sage. Wenn sie nach dem eben Erörterten nur geringfügig zu sein scheinen, so würde sich das völlig genügend erklären aus der gewaltigen Umbildung, die auch unsere Jakob-Sage später auf israelitischem Boden erlitten hat, vielleicht auch aus einer Hineinarbeitung echt-einheimischer, griechischer Stoffe und Gestalten in die landfremde Odysseus-*Gilgamesch*-Sage der Odyssee. In Wirklichkeit ist aber das Verhältnis zwischen den beiden Sagen ein weit engeres, als es auf den ersten Blick aussieht: Wenn überhaupt zunächst eine Verwandtschaft zwischen einer alttestamentlichen Sage und der Odysseus-Sage ins Auge gefaßt werden müßte, dann kann man zu allererst nur an die Jakob-Sage denken. Denn nur sie bietet von allen alttestamentlichen Sagen ein verhältnismäßig so vollständiges Parallelen-System zu Odyssee II, wie wir es oben feststellen konnten, in: ihrer Haran-Episode (o. S. 184 f.), der Sichem-Episode (o. S. 183 f.), dem Tode der Rahel (o. S. 185), Josephs (vermeintlichem) Tod (o. S. 191), seinem Verkauf (o. S. 185), der Heirat Judas mit der Sua-Tochter[2]) (o. S. 178), der Begegnung mit der Thamar (o. S. 191), der Potiphar-Geschichte[3]) (o. S. 176 f.), den 2×7 Kühen (o. S. 190 f.) und der Lähmung des Stiers, (o. S. 190 f.), dem Becher Josephs (o. S. 192 f.), Jakob in Ägypten (o. S. 191 f. und 193 f.), dem Wiedersehn mit Joseph (o. S. 185 f.) und der Heimbringung der Leiche Jakobs (o. S. 193 f). Dazu müßte man dann, obwohl nicht in unserer Odyssee

1) Odyssee XIII, 79 ff. I; 1 Mos. 50 und Band I, S. 269 ff.

2) = (*Siduri* und deshalb =) Calypso: Ergänzungs-Heft, S. 125 f.

3) Weib des Potiphar (= *Ischtar* und deshalb) = Sirenen: Ergänzungs-Heft S. 104.

wiederkehrend und so nicht gerade als zu Odyssee **II** gehörend kenntlich, auch Jakobs Flucht aus Haran und seine Verfolgung durch Laban rechnen (o. S. 181 ff.). Das dürfte doch wohl genügen, um die Verwandtschaft zwischen Odyssee II und Jakob-Sage völlig zu sichern. Als nicht unbeachtliches Argument dafür mag dazu auch noch erwähnt werden, daß die Genealogie des Odysseus ebenfalls auf eine Verwandtschaft mit der Jakob-Sage hinzeigt, und daß sich der erste Teil der Odyssee gerade als eine Moses-Sage ausweisen wird. Derartigen ausgedehnten Beziehungen zwischen gerade Jakob-Sage und Odyssee II gegenüber ist es natürlich schon an und für sich bedeutungslos, daß die Reisen der Söhne Jakobs nach Ägypten in Odyssee II nicht vertreten sind. Dieses Fehlen wird gewiß nicht viel weniger empfindlich dadurch, daß die Zwei-Zahl der Reisen in der Jakob-Sage, wie die israelitischen Parallelsagen beweisen, sekundär ist[1]). Denn es fehlt ja in der Odyssee eine solche Reise überhaupt. Aber das ist für dieses Fehlen bemerkenswert, daß eine solche Reise von Jakob-Söhnen nirgends sonst in griechischen Sagen wiederkehrt, mit alleiniger Ausnahme der Battos-Sage[2]), die möglicherweise mit den alten griechischen Sagen in keinem Zusammenhang steht. Es ist unmöglich, hier im einzelnen das genaue Verhältnis zwischen den Episoden der Jakob-Sage und den entsprechenden der Odyssee zu erörtern, so bedeutsam auch die Schlüsse wären, die sich dabei für eine Geschichte unserer Jakob-Sage ergäben. Indes dürfte es doch angezeigt sein, beispielsweise eine Einzelheit zu besprechen: Der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode soll in der Jakob-Sage die Potiphar-Geschichte, in der von dieser Jakob-Sage abhängigen Odyssee II das Sirenen-Abenteuer gegenüberstehen[3]); und diese beiden Episoden zeigen ja auch noch deutlich Beziehungen zueinander: Gemeinsam ist ihnen das Motiv des vergeblichen Verlockungsversuchs. Aber die

---

1) Band I, S. 858 ff.

2) U. unter „Battos".

3) Band I, S. 255 ff. O. S. 176 f.

beiden unterscheiden sich dabei doch auch in bemerkenswerter Weise: In der Odyssee ist Oydsseus, ein *Gilgamesch*, das Objekt des Verführungsversuchs, in der Potiphar-Geschichte ein anderer als Jakob, der *Gilgamesch*, nämlich Joseph, in dem wir somit zunächst den ebenso wie *Gilgamesch* erfolglos umbuhlten *Ischullanu* erkennen mußten[1]). Somit setzt die Odyssee vermutlich eine Gestalt der Jakob-Sage voraus, in der es noch einen von einer *Ischtar* umworbenen *Gilgamesch* gab. Und dgl. lassen ja auch andere griechische, einer Jakob-Sage entstammende Sagen erkennen: Peleus, Bellerophontes und Hippolyt sind Joseph-Gestalten in einer Potiphar-Geschichte, aber hinter und wegen ihrer Potiphar-Geschichte Helden einer Episode, in der wir den Kampf gegen den Himmels-Stier wiedererkennen müssen, und das charakterisiert sie als *Gilgamesch*-Gestalten, jedenfalls aber nicht als *Ischullanus*[2]).

Ganz abseits scheint die Scylla-Episode zu stehn. Denn es findet sich dazu weder in der Jakob-Sage noch im *Gilgamesch*-Epos etwas wirklich und ohne weiteres Vergleichbares. Die Episode steht zwischen Sirenen- und Thrinacia-Episode, die beide ihr Prototyp in der sechsten Tafel des Epos haben (o. S. 176 f.). Aber die Scylla-Episode erzählt weder von etwas wie einem Liebes-Abenteuer noch von etwas wie einem Kampf gegen einen Stier. So müßte man sich vielleicht mit der Annahme befreunden, daß diese Episode etwa ein Fremdkörper, etwa eine Zutat aus der einheimischen griechischen Sage ist. Möglich aber, daß die „Südsee-Odyssee" sie doch als eine Entwicklung aus einer *Gilgamesch*-Sage begreifen läßt. S. dazu u. unter „Südsee-Odyssee".

Noch gar nicht besprochen wurden die Plankten[3]) und die sogen. Telemachie[4]), die wir beide vorderhand vergeblich in einer Jakob-*Gilgamesch*-Sage unterzubringen suchen.

1) Band I, S. 255 ff. Ergänzungs-Heft, S. 104 f.

2) S. Ergänzungs-Heft, S. 107 u. unter „Vor-Achilles", „Herakles" und „Theseus".

3) Odyssee XII, 59 ff.

4) Eb., II, 399 ff; XV, 1 ff.

Über beide läßt sich erst später reden. Über die Plankten sprechen wir am besten erst unter „Argonauten-Fahrt", wenn wir uns mit den ihnen entsprechenden Symplegaden zu befassen haben. Die Telemachie aber wird sich als ein Bestandteil derselben Sage erweisen, zu der die Ilias-Sage gehört, nämlich als ein Absenker einer Samuel-Saul-Sage, in welchem der junge Telemach den jungen Saul, der alte Nestor aber, wie in der Ilias, den Seher und Propheten Samuel vertritt[1]).

Wir kommen nunmehr zum ersten Teil der Abenteuer der Odyssee, zu denen v o r dem Sirenen-Abenteuer, zu Odyssee I, wie wir diesen Teil nennen müssen. Die Nekyia in deren Endteil, mit dem Erscheinen des verstorbenen Gefährten des Odysseus, des Elpenor, läßt alsbald an die Zitierung von *Gilgameschs* Freund *Enkidu* am Ende des *Gilgamesch*-Epos denken, und sie beschwört von neuem den Geist des uralten *Gilgamesch*-Epos herauf. Und der enthüllt uns, daß wir wieder in einer *Gilgamesch*-Sage stehen, und läßt sich nicht beirren, ob auch alle Schatten hellenischer Weiser ihn zu sich zurückzuzerren suchen. Und dies ist sein Zeugnis[2]):

Gilgamesch-**Epos.**	**Odyssee**[3]).
Die Göttin *Ischtar* — die mit einem Löwen und einem Wolfe („wildem Hunde") verglichen, auch Löwin genannt, und deren Wagen von 7 Löwen gezogen wird — hat 6 von ihr Geliebte unglücklich gemacht, darunter einen Löwen (d. h. natürlich einen von ihr in einen Löwen Verwandelten), einen, den sie durch Schlagen in einen Wolf verwandelt hat, und zuletzt einen, den sie durch Schlagen (in irgend ein anderes Tier?) verwandelt und irgendwie „festgesetzt" hat, nachdem sie ihn zum	Bei der Göttin, genannt Circe, möglicherweise „Wölfin" bedeutend, befinden sich Löwen und Wölfe, in die sie (zu ihr gekommene) Menschen verwandelt hat. Gefährten des Odysseus verwandelt sie, nachdem sie ihnen Speise und Getränk vorgesetzt und mit einem Stabe geschlagen hat, in Schweine und sperrt sie in Schweineställe ein. Eurylochus allein entgeht ihr, meldet Odysseus das Geschehene, und nun begibt sich Odysseus zu ihr hin. Sie fordert ihn zur Liebe auf, aber

1) U. unter „Ilias".

2) S. zum Folgenden vor allem schon meine o. S. 176 gen. Broschüre, S. 31 ff., und vorher meine o. ebendort gen. *Leitsätze* usw., S. 8 f., und bereits vorher *Zeitschrift für Assyriologie* XVI, S. 125 ff.

3) S. zum Folgenden Odyssee IX, 105 ff.

Mahle bei ihr und zum Verkehr mit ihr eingeladen, er sie aber zurückgewiesen und dabei ihre Speisen wohl als solche aus Schweinekofen verhöhnt hat. Nun bittet sie *Gilgamesch* um seine Liebe, aber er weist sie zurück und hält ihr all das vor, was sie den früher von ihr Geliebten angetan hat.

er leistet ihr nicht alsbald Folge und spricht ihr von den in Schweine verwandelten Gefährten[1]).

Gilgameschs Freund und Genosse *Enkidu*, dessen Schatten jenem später erscheint, stirbt, und bleibt zunächst unbegraben.

Odysseus' Gefährte Elpenor, dessen Schatten jenem später erscheint, stirbt im Hause der Circe, und bleibt zunächst unbegraben.

Gilgamesch gelangt zu einem Skorpionriesen-Paar in einer Höhle.

Odysseus gelangt zu dem Riesen Polyphem in einer Höhle[2]). Dazu die anscheinende Dublette: Odysseus zu den riesigen Laestrygonen und ihrem Königspaar.

Danach gelangt *Gilgamesch* zu einem Götter-Walde und dem Hause der Göttin *Siduri*, trifft dann nahe dabei *Urschanabi* (vielleicht, wenigstens ursprünglich, = dem Planeten-Gotte und Götter-Boten Merkur), den Schiffer und Diener des Xisuthros, wie er gerade etwas pflückt.

Danach gelangt Odysseus zu dem Hause der Göttin Circe in einem Walde. Auf dem Wege dahin trifft er nahe bei dem Hause den Gott Hermes (den Planeten-Gott Merkur, den Götter-Boten), der ihm eine Pflanze ausreißt.

1) Offenbar aus der Circe-Episode in unserem Homer stammt wieder eine indische Erzählung, die Alfr. Weber in den *Phil. u. hist. Abh. d. Kgl. Ak. d. W. zu Berlin* 1870 (1871), S. 13 f. Anm., mitteilt (nach *Mahâvansa,* Cap. VII). Vgl. o. S. 161 und S. 161 f.

2) Ich weiß nicht, ob schon darauf hingewiesen ist, daß das *Utis* = „Niemand", welches Odysseus dem Polyphem als seinen Namen nennt (Odyssee IX, 366), ein Wortspiel mit seinem wirklichen Namen Odysseus zu sein scheint. Eine ähnliche Geschichte, wie die mit *Utis* in der Polyphem-Sage, in der des Odysseus Pseudonym ihn vor den Cyclopen rettet, in den *Nordischen Volksmärchen* von Klara Stroebe II, Nr. 20, hier aber mit dem Pseudonym „Selbst" statt „Niemand", und ebenso in einem anderen Märchen, das von der Leyen, Märchen[3], S. 105 erwähnt. Da im griechischen *autos* „selbst" heißt, darf man an einen Zusammenhang mit dem *Utis* der Odyssee denken. Was wäre, falls ein solcher bestände, das Ursprüngliche, *Utis* oder *Autos*?

Gilgamesch landet bei dem vergöttlichten Könige Xisuthros, dem Götter-Freunde, seinem Ahnherrn, und dessen Gattin, und erzählt ihm von seinen Mühsalen vor der Ankunft bei ihnen. Später bietet dieser ihm sieben wunderbare Brote an und verflucht dann den Schiffer, indem er ihn — und damit auch *Gilgamesch* — von seiner Küste verweist (?). Danach stoßen *Gilgamesch* und der Schiffer das Schiff ab, kehren aber noch einmal zu Xisuthros zurück, und nun läßt dieser auf die Bitte seines Weibes, dem *Gilgamesch* etwas zu geben, mit dessen Hilfe er wieder heimgelange, diesen sich ein Wundermittel (Wunderkraut) aus dem Wasser heraufholen. Dann fahren *Gilgamesch* und der Schiffer endgiltig ab. Unterwegs aber an einer Küste öffnet jener etwas — also wohl einen Sack oder einen Kasten[1]) —

Odysseus landet bei Aeolus, dem Könige der Winde, dem „Götter-Freunde", gleichen Namens wie Aeolus, der Stammvater der Aeolier[2]), und seiner Gattin. Dem erzählt er von seinen Erlebnissen vor Troja und ist einen Monat lang sein Gast. Dieser verweist ihn später von seiner Insel, nachdem er zu ihm zurückgetrieben worden ist. Vorher aber hat er ihm, damit er glücklich nach Hause gelange, einen Schlauch mit darin eingeschlossenen Winden gegeben, deren Einsperrung ihm eine ungehinderte Heimkehr sichern soll. Aber, bereits in die Nähe der sich schon zeigenden heimatlichen Küste gelangt, öffnen die neugierigen Gefährten des schlafenden Odysseus den Schlauch, und nun entweichen die Winde, sodaß aus der Heimkehr auf dem Schiffe nichts wird[1]).

---

1) Zum Öffnen eines Behälters und zu dadurch verscherztem Leben vgl. Ergänzungs-Heft, S. 138 ff. Vgl. auch Aug. von Löwis of Menar, *Russische Volksmärchen*, Nr. 32. Der erste Teil dieses Märchens ist aber von Anfang an ein babylonisches *Etana*-Märchen. — Ein merkwürdiger Zufall hat in der Aeolus-Episode aus einem Behälter mit dem „Lebenskraut" darin gerade einen Schlauch mit Winden gemacht, die daraus zum Unheil des Odysseus entweichen. Denn dieser ist ein Seitenstück zu dem Pandora-Faß (s. dazu u. unter „Vor-Jason"). Da nun aber das durch dessen Öffnen herbeigeführte Unheil dem Verlust der Unsterblichkeit u. s. w. im biblischen Paradiese entspricht, dieser indes vielleicht wieder ein damit letztlich verwandtes Seitenstück ist zu dem Verlust des „Lebenskrautes" aus dem Paradiese des Xisuthros, so sind in Griechenland ursprünglich mit einander verwandte, aber von einander differenzierte Motive, nach einer beiderseitigen selbstständigen Entwicklung, scheinbar zufälligerweise einander wieder ganz ähnlich geworden. Allein vielleicht nur scheinbar zufälligerweise. S. o. S. 193, Anm. 2. Vgl. u. unter „Herakles" zur Hesperidenäpfel-Episode.

2) Vgl. u. unter „Vor-Jason" Aeolus, den Ahnherrn Jasons, eines Sagen-Verwandten des Odysseus.

und schüttet das Gerät hin, und nun entwendet eine Schlange das Wundermittel, sodaß die beiden [weil sie ohne das Zaubermittel nicht heimgelangen können oder nicht heimgelangen zu können glauben] das Schiff im Stich lassen müssen.

Dazu die zunächst und aus sich selbst allein unerklärliche Teildublette:

Gilgamesch gelangt an die Mündung der Ströme oder die Strommündungen, wohl im äußersten Westen, jenseits der Wasser des Todes, doch wohl am oder jenseits des Okeanos, und trifft dort den uralten, „überklugen" („übergroß-ohrigen") einstigen König Xisuthros. Der sagt ihm auf eine Frage hin, daß er sterben müsse, wie alle anderen Menschen, und läßt ihn auf die Bitte seines Weibes, ihm etwas zu geben, mit dessen Hilfe er wieder heimgelangen könne, sich ein Wundermittel aus dem Wasser holen.

Odysseus gelangt zu der Stelle, wo die Flüsse Periphlegethon und Kokytos in den Acheron münden, im äußersten Westen(?), jenseits des Okeanos, und trifft dort den uralten Tiresias, mit goldenem Szepter (Stabe), der allein von den Toten im Besitze seines Verstandes geblieben ist. Der sagt ihm, wie er glücklich heimgelangen könne und wie er sterben werde.

Auf *Gilgameschs* Wunsch fährt der Schatten seines jüngst verstorbenen und zunächst unbegraben gelassenen Freundes und Gefährten *Enkidu* aus der Erde heraus und redet mit ihm, macht ihm dabei Enthüllungen über das verschiedene Los der Bewohner des Totenreiches, die er gesehen habe, dabei auch über das Schicksal der Unbegrabenen.

Dem Odysseus erscheint beim Eingang in die Unterwelt der Schatten seines eben gestorbenen und noch unbegrabenen Gefährten Elpenor, der ihn bittet, ihn nach seiner Rückkehr zur Circe zu begraben. Danach sieht er eine große Anzahl anderer Bewohner der Totenwelt mit verschiedener Betätigung.

Dazu die zunächst und aus sich selbst allein unerklärliche Teildublette:

Gilgamesch erstrebt und erreicht es, daß ihm der Schatten seines Freundes *Enkidu* erscheint.

Odysseus erstrebt und erreicht es, daß ihm der Schatten des Tiresias erscheint.

Daß hier, in Odyssee I, wieder die *Gilgamesch*-Sage erkennbar ist, bedarf keines Beweises: Das Aeolus-Abenteuer ist sicher ein Gegenstück zum Xisuthros-Abenteuer, das

Circe-Abenteuer wenigstens z. T. zur *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, die Hadesfahrt ein Gegenstück zur Zitierung *Enkidus*. Aber damit ist zugleich schon gesagt, daß hier die Anordnung der einander entsprechenden Episoden in der babylonischen Sage und bei Homer nicht ganz dieselbe ist. Weiter aber scheint die Circe-Episode außer der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode auch noch das Abenteuer mit der *Siduri* und das mit dem Schiffer *Urschanabi* zu enthalten, und die Hadesfahrt eine Teildublette zur Aeolus-Episode; die Skorpionriesen-Episode scheint einfach doppelt vertreten zu sein. Aber diese Unregelmäßigkeiten können an der Tatsache einer Verwandtschaft überhaupt nicht rütteln. Der Umstand auch schon, daß sich der erste Teil der Odyssee zu einem guten Teil als eine Parallele zum zweiten erweist, der ja fraglos eine *Gilgamesch*-Sage ist, zeigt deutlichst, daß auch Odyssee I, wenigstens erstmal z. T., als eine *Gilgamesch*-Sage zu gelten hat. Dabei mag oder wird wohl die eine oder andere Parallelität auf sekundärer gegenseitiger Kontamination beruhen. Denn:

Odyssee II[1].	**Odyssee I**[1].
Auf der Insel der Sirenen modern um diese herum die Gebeine zahlreicher Menschen, welche die Sirenen durch ihren schönen Gesang angelockt und betört haben. Odysseus rettet sich vor ihren Lockungen und ebenso seine Gefährten.	Die Circe hat durch ihren schönen Gesang Gefährten des Odysseus angelockt und danach verzaubert. Odysseus bleibt vor deren Schicksal bewahrt, kann ihren Lockungen widerstehn und rettet die Gefährten.
Scylla in einer Höhle; frißt sechs von Odysseus' Gefährten.	Polyphem in einer Höhle; frißt sechs von Odysseus' Gefährten.
Wegführung und Schlachten von Rindern des Helios auf der Insel Thrinacia, der auf dieser Insel auch Kleinviehherden hat. Die Göttin Lampetiё, deren eine Hirtin, deshalb zu ihrem Vater Helios, und dieser bittet Zeus um Rache wegen des Frevels.	Tötung und Schlachtung von Ziegen auf der Cyclopen-Insel, Wegführung und Schlachtung von Schafen des Cyclopen Polyphem. Dieser, deren Hirte, fleht seinen Vater Poseidon um Rache wegen des an ihm verübten Frevels.

1) Zu den nachfolgenden Tabellen bereits m. o. S. 176 gen. Broschüre, S. 34 f. und m. o. ebenda gen. *Leitsätze*, S. 10 f.

Untergang von Odysseus' Schiff. Charybdis-Abenteuer: Die Charybdis in und an einer engen Meerstraße unten an einem Felsen. Odysseus allein durch die Charybdis-Straße hindurch.	Laestrygonen-Abenteuer: Die Laestrygonen bei einem Hafen mit engem Eingang unten an einem Berge. 11 Schiffe des Odysseus gehn, im Hafen, unter; des Odysseus Schiff allein gerettet.
Odysseus' langer Aufenthalt bei der Göttin Calypso, die in einem Walde wohnt. Hermes kommt zur Calypso.	Odysseus' langer Aufenthalt bei der Göttin Circe, die in einem Walde wohnt. Hermes kommt in die Nähe des Hauses der Circe.
Abfahrt von der Calypso zur Heimat. Odysseus zum Schiffer-Könige Alcinous, mit 12 Unterkönigen. Sorgloses, üppiges Leben bei ihm. Odysseus erzählt ihm seine Erlebnisse.	Abfahrt von der Circe zur Heimat. — Odysseus zum König der Winde Aeolus, mit 12 Kindern. Sorgloses üppiges Leben bei ihm. Odysseus erzählt ihm seine Erlebnisse.
Odysseus erhält von Alcinous einen Becher, der in eine fest zugeschnürte Lade getan wird, um ein Aufmachen und Plündern zu verhindern, wenn etwa Odysseus auf der Heimfahrt schliefe.	Odysseus erhält von Aeolus einen fest zugeschnürten Schlauch mit den Winden, der von den Gefährten des Odysseus auf der Heimfahrt aufgemacht wird, als Odysseus eingeschlafen ist.
Schnelle Heimfahrt des schlafenden Odysseus auf einem Schiffe des Alcinous und Ankunft in der Heimat.	Schnelle Heimfahrt und Ankunft des schlafenden Odysseus in der Nähe der Heimat.
Schnelle Heimfahrt in einer Nacht von den Phäaken, den fernsten der Menschen.	Rückfahrt in einer Nacht aus dem äußersten Westen von den fernsten Menschen, den Toten im Hades.
Einem Fluche des Poseidon gemäß kehrt das Schiff, das Odysseus heimgebracht hat, nicht wieder zu Alcinous zurück.	Aeolus verflucht den Odysseus, der nach mißlungener Heimfahrt zu ihm zurückgekehrt ist, und verweist ihn von seiner Insel.

Aus diesen Parallelen erhellt eine ursprüngliche Verwandtschaft zwischen Odyssee I und Oydssee II im ganzen, mag auch die Ähnlichkeit zwischen einzelnen Zügen in ihnen auf Abfärbung von einander und aufeinander beruhen. Wenn also der zweite Teil der Odyssee fraglos eine *Gilgamesch*-Sage ist, und die einander parallelen Episoden der zwei Teile, soweit anscheinend oder fraglos in Beziehung zur *Gilgamesch*-Sage, jeweilig zum guten Teile in der Hauptsache gleichen Teilen der *Gilgamesch*-Sage entsprechen, so ist

damit zugleich ein weiterer Beweis für eine Zusammengehörigkeit auch von Odyssee II mit der babylonischen Sage erbracht. Nun ging aber die Verwandtschaft von Odyssee II mit dieser über die Jakob-Sage. Wir werden es darum nicht für unmöglich halten dürfen, auch für Odyssee I eine orientalisch Zwischen-Sage oder doch wenigstens eine Verwandte davon zu finden, die ebenfalls, wie Odyssee II, mit dem babylonischen Epos verwandt ist. Eine kleine Episode in Odyssee I stützt alsbald unseren Glauben: Von Odysseus ausgeschickte Kundschafter begegnen bei den Laestrygonen der Königstochter, wie sie zur Quelle hingeht, um Wasser zu schöpfen. Diese zeigt ihnen dann den Weg zu ihrem Vater. Eine derartige Episode findet sich ja nun in der Jakob-Sage (Haran-Episode) und ward ja auch schon für den Nachweis einer Abstammung des zweiten Teils der Odyssee von der Jakob- und damit von der *Gilgamesch*-Sage verwertet (o. S. 185 und S. 187 ff.). Allein diese eine Episode erlaubt natürlich keinen Schluß auf das Ganze, auch wenn sie selbst der alttestamentlichen Sage entstammte. Zudem bietet auch die Moses-Sage etwas Derartiges[1]), die Moses-Sage, die aber immerhin eine nähere Verwandte der Jakob-Sage ist. Die Moses-Sage. Halt! An die Moses-Sage und gerade an sie müssen uns zwei aufeinander folgende Abenteuer in Odyssee II erinnern! Nach der Moses-Sage werden 12 Kundschafter von Moses nach Palästina, in das „Land, wo Milch und Honig fließt", hineingeschickt und treffen dort in Hebron auf Riesen. Ebendort finden sie auch köstliche Früchte, gewaltige Trauben, Granatäpfel und Feigen[2]). Nach Odyssee II aber schickt Odysseus Kundschafter ins Lotophagen-Land, welche dort die köstlichen Lotosfrüchte finden; danach geht er mit **12** Kundschaftern ins Riesenland der Cyclopen. Die Riesen in Hebron mußten wir aber als die Abbilder der Skorpion-Riesen im babylonischen Epos betrachten[3]), und andererseits schon o. S. 198 mit

1) Band I, S. 126 und S. 225 f.
2) 4 Mos. 13.
3) Band I, S. 274 und S. 444 ff.

diesen dieselben Cyclopen bezw. denselben Polyphem als Parallelfiguren (oder Parallelfigur) zusammenstellen, die (oder der) nun auch wieder den Riesen von Hebron entsprechen sollen oder soll. Somit haben wir mit höchster Wahrscheinlichkeit wirklich eine nähere Verwandtschaft zwischen einer Episode der Moses-Sage und Odyssee I festgestellt. Und wenn nun dem Anscheine nach Geryones in der Herakles-Sage[1]) dem Polyphem der Odysseus-Sage entspricht, so kann dieses Ungeheuer mit drei Oberkörpern noch weiter zwischen Moses-Sage und Odyssee I vermitteln: soll doch Polyphem bezw. er mit den übrigen Cyclopen ein Gegenstück sein zu den drei Riesen-Brüdern von Hebron. Entsprechen dann die Cyclopen wirklich den Riesen von Hebron, so werden die Lotos-Früchte auch wirklich mit den köstlichen Früchten bei Hebron zusammenzustellen sein.

Aber weiter: Vor dem Lotophagen-Abenteuer ein Kampf des Odysseus mit den Ciconen von Ismaros, und in dieser Episode schließt Odysseus Freundschaft mit dem Priester Maron, der ihm einen Schlauch mit Wein schenkt[2]). Als einziger Kampf aber vor der entsprechenden Kundschafter-Reise wird in der Moses-Sage berichtet der Kampf mit den Amalekitern, nach dem Moses mit dem ihm befreundeten Priester Jethro zusammentrifft und mit ihm zusammen ein Opfermahl genießt[3]).

Hinter dem Cyclopen-Abenteuer weiter das Aeolus-Abenteuer. Dieses soll der Xisuthros-Episode entsprechen, dieser Xisuthros-Episode aber in der Moses-Sage der Aufenthalt in Moab[4]). Wäre also Odyssee II wirklich eine Verwandte der Moses-Sage, so müßte das Aeolus-Abenteuer der Moab-Episode näherstehn. In der Tat stellt sich nun der feindselige König Balak von Moab, dem die **12** Stämme der Israeliten recht unangenehme Gäste in seinem Lande sind, sehr wohl als ein Gegenstück zu dem Könige Aeolus, der Odysseus mit seinen 12 Schiffen von seiner Insel wegweist.

1) S. u. unter „Herakles“.
2) Odyssee IX, 196 ff.
3) 2 Mos. 17,8 ff.
4) Band I, S. 271 f.

Die Moses-Sage, und von alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen gerade wieder nur sie, würde auch für das doppelte Riesen-Abenteuer in der Odyssee, das mit dem Cyclopen Polyphem im Cyclopen-Lande und das mit den Laestrygonen, eine Parallele haben: Moses' 12 Kundschafter treffen auf die Riesen in Hebron, wie Odysseus mit seinen 12 Kundschaftern auf Polyphem im Cyclopen-Lande, Moses mit den 12 Stämmen, mit ganz Israel, danach auf den Riesen König Og von Basan[1]), wie Odysseus mit seinen 12 Schiffen nach dem Cyclopen-Abenteuer auf die Laestrygonen mit ihrem Könige, dem Riesen Antiphates! Ciconen-Abenteuer, Lotophagen-Abenteuer, Cyclopen-+Laestrygonen-Abenteuer und in Verbindung mit diesen das Aeolus-Abenteuer reden jedenfalls einer These, daß gerade die Moses-Sage der Odyssee II näher steht, sehr stark das Wort, zumal auch die Reihenfolgen der einander entsprechenden Abenteuer (abgesehn von einem Fall — König von Moab und König Aeolus —) die gleichen sind. Aber diese eine Abweichung besteht ja auch schon zwischen Odyssee II und *Gilgamesch*-Sage. Denn das Abenteuer mit Aeolus als einem Xisuthros müßte bei ungestörter Reihenfolge unmittelbar vor der Hadesfahrt, || der Zitierung *Enkidu*s, stehen.

Die Parallele ist aber mit dem eben Besprochenen nicht zu Ende. Es folgt auf das Laestrygonen-Abenteuer zwar zunächst das Circe-Abenteuer, zu dem ich so ohne weiteres keine Episode gerade aus der Moses-Geschichte stellen kann, so sicher gerade auch diese Episode aus dem *Gilgamesch*-Epos stammt, als ein Gegenstück jedenfalls vor allem zu der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode. Im Schlußteil von Odyssee I nun aber die Zitierung des blinden Sehers Tiresias innerhalb einer Hades-Fahrt, des blinden Sehers, der einerseits Odysseus sagt, wie er glücklich nach Hause gelangt, und andererseits, wie er sterben werde. Dieser Tiresias mußte uns deshalb (s. o. S. 200) einerseits als ein Gegenstück zu dem von *Gilgamesch* aufgesuchten Xisuthros, andererseits aber zu dem für *Gilgamesch* heraufbeschworenen Geist des

1) 4 Mos. 21, 33 ff.; 5 Mos. 3,11.

gestorbenen Freundes *Enkidu* erscheinen. Für solche Gestalten bietet aber zunächst die israelitische *Gilgamesch*-Sage überhaupt Parallelen genug. Wir denken vor allem an Samuel, dessen Geist dem Saul-*Gilgamesch* sein Schicksal verkündet[1]). Gleiche Gestalten in parallelen Episoden sind die des Elias in der Elias-Elisa-Sage[2]), des Ahia in der Jerobeam-Sage[3]) und noch andere. Wir haben in Bd. I, S. 452 ff. usw. nachgewiesen, daß diese Gestalten 1. einen alten Xisuthros jenseits der Meeres repräsentieren, der dem *Gilgamesch* auf eine Frage nach Tod und Leben antwortet, und 2. einen *Enkidu*, dessen Schatten *Gilgamesch* zitieren läßt und der ihm über das Schicksal der Toten Auskunft gibt. Es ist deutlich, daß der Geist des alten Sehers Tiresias — der jenseits des Meeres und dabei am Eingang zur Unterwelt dem Odysseus-*Gilgamesch* 1., wie Xisuthros dem *Gilgamesch*, zur glücklichen Heimkehr zu verhelfen sucht und ihm 2. sagt, wie er sterben werde — auch ein solcher israelitischer Xisuthros-*Enkidu* ist und zwar an völlig entsprechender Stelle, nämlich im Schlußteil von Odyssee II, daß somit der Charakter der Hades-Fahrt als eines israelitischen *Gilgamesch*-Abenteuers überhaupt feststeht. Nun soll aber der Aufenthalt in Moab in der Moses-Sage eine Xisuthros-Episode sein (o. S. 204). Während des Aufenthaltes der Israeliten in Moab tritt indes der Seher Bileam als Schicksals-Verkünder auf[4]). Und dieser zeigt sich einmal — in der Geschichte nämlich mit der Eselin[5]) — blind, zeigt sich blind, wie es Tiresias ist. Und ehe Bileam das Schicksal verkündet, läßt er 7 Altäre errichten und opfert auf jedem einen Jungstier und einen Widder[6]), Odysseus aber opfert, ehe Tiresias erscheint, ein männliches und ein weibliches Schaf und verspricht, nach Ithaka heimgekehrt, ein Rind und dem Tiresias besonders einen Widder zu opfern. Endlich mag auch noch erwähnt werden,

1) 1 Sam. 28; Band I, S. 452 ff.
2) 2 Kön. 1; Band I, S. 603 und 643 ff.
3) 1 Kön. 14; Band I, S. 460 ff.
4) 4 Moses 22 ff.
5) 4 Moses 22,22 ff.
6) Eb., 23,1 ff.

daß Bileam bei einem Vernichtungs-Feldzuge gegen die Midianiter getötet wird, zu denen er gehört, Tiresias aber bei der Eroberung seiner Vaterstadt Theben flieht oder gefangen genommen wird und alsbald danach sein Leben beendet[1]): So haben wir in der Odyssee neben einem Könige Aeolus-Xisuthros einen Seher Tiresias = Xisuthros und = *Enkidu,* und vermutlich genau entsprechend gerade in der Moses-Sage neben einem Könige Balak von Moab = Xisuthros einen Seher Bileam, als ein Gegenstück zu Samuel u. s. w. = Xisuthros und = *Enkidu*, und dazu gewisse Beziehungen gerade zwischen Aeolus und Balak und zwischen Tiresias und Bileam. Folglich dürfte Tiresias gerade = Bileam in der Moses-Sage sein. Und wenn Bileam, ebenso wie Elias oder Ahia in den entsprechenden Episoden, auf der gewöhnlichen Erde der Lebenden getroffen wird, Bileams Gegenstück in der Odyssee aber als zitierter Schatten in der Unterwelt, so zeigt ja die Saul-Samuel-Sage die entsprechende Gestalt in der entsprechenden Szene noch als zitierten Geist, nämlich als den zitierten Geist Samuels. Und aus der *Mahabharata*-Sage durften wir ja entnehmen, daß eine Moses-Sage, die dieser Sage möglicherweise auch zugrunde gelegen hat, wohl noch eine Hades-Fahrt gehabt hat (o. S. 160 f.). Freilich erscheint in der Herakliden-Sage der Seher Bileam — bereits — einfach als ein Seher auf der Erde, der nach Ansicht der Herakliden von den Peloponnesiern zum Verderben der Herakliden gesandt ist und infolgedessen von einem Nachkommen des Herakles getötet wird[2]). Es mag aber andererseits als eine Parallele zu Bileam auf der Erde = Tiresias unter der Erde angeführt werden, daß in der, der Odyssee

1) Apollodorus, Bibliotheca III, 7, 3, 3; Pausanias IX, 33,1.

2) S. u. unter „Herakles". Diese Herakliden-Sage hatte somit, im Gegensatz zu unserer Moses-Sage, noch einen, dem Träger der Sage Böses weissagenden Xisuthros-*Enkidu*, wie er für die israelitische Ursage aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen vorausgesetzt werden muß. Auch die Moses-Sage setzt ihn ja noch voraus. Denn warum wäre Bileam sonst von den Israeliten getötet worden, wie in entsprechender Weise der Seher in der Herakliden-Sage?

nächstverwandten Argonauten-Sage der Seher Phineus, der wieder dem Tiresias entspricht, nicht etwa in der Unterwelt, sondern auf der Oberwelt seinen Rat erteilt, daß aber dabei noch zu erkennen ist, daß dies einmal im Schattenreiche geschah[1]).

Einerlei aber, ob das, was wir oben ausführten, genau richtig ist oder nicht — daß Tiresias eine israelitische Xisuthros-*Enkidu*-Gestalt ist und dabei neben einem Aeolus, einer reinen Xisuthros-Gestalt, in einer und derselben Sage, nämlich in Odyssee I, das ist unzweifelhaft, so unzweifelhaft, daß es auch die nicht wegzuleugnende Schwierigkeit verträgt, daß auch die Funktionen beider Gestalten Parallelen zu einander darstellen: Wie Xisuthros dem *Gilgamesch* zu einer glücklichen Heimkehr verhelfen will und verhilft, so gibt Aeolus dem Odysseus das Mittel dazu in die Hand und Tiresias den ebendazu nötigen Rat. Odyssee **II** kennt nur einen Xisuthros, einen „Aeolus" nämlich, der den *Gilgamesch* heimbringen läßt, den Phaeaken-König (o. S. 179 f.); die mit der Odyssee nahe verwandte Argonauten-Sage in dem der Odyssee **I** entsprechenden Teil außer einem Xisuthros, nämlich Cyzicus, einen Xisuthros-*Enkidu*, nämlich Phineus, der dem *Gilgamesch* den Weg weist[2]); und die Ilias-Sage, soweit wir das erkennen können, jedenfalls nur einen derartigen Xisuthros, vielleicht einen reinen Xisuthros, Proteus nämlich, der dem *Gilgamesch* einen Rat gibt, wie er die Heimkehr ermöglichen könne[3]). Usw. Wie sich unter diesen Umständen die Duplizität oder doch ungefähre Duplizität in Odyssee I erklärt, bleibt abzuwarten. Ist irgendwie eine Kontamination oder sind Kontaminationen mit im Spiele?

Ist Tiresias ein Bileam, so ist er also ein israelitischer Xisuthros-*Enkidu*, der, z. B. im Gegensatz zu Samuel in einer entsprechenden Szene (o. S. 206), nicht schon vorher, als ein einfacher *Enkidu*, handelnd auftritt. Und nun tritt ja auch

1) S. u. unter „Argonauten-Fahrt".

2) S. u. unter Argonauten-Fahrt".

3) S. u. unter „Ilias" und schon Ergänzungs-Heft, S. 131 ff.

Tiresias sonst nicht in Odyssee I auf! Der eigentliche, bodenständige *Enkidu* unserer alttestamentlichen Moses-Sage ist Aaron, Bruder Mosis[1]), der als solcher an z. T. entsprechender Stelle stirbt[2]). Wenn überhaupt die Zitierung *Enkidu*s in der Moses-Sage noch erhalten war, mußte eigentlich dieser Aaron als der zitierte *Enkidu* erscheinen, tut das aber nicht, sondern statt dessen erscheint eben Bileam. Also hätten wir in dem sterbenden Aaron und dem Seher Bileam *Enkidu* zweimal vertreten. Genau dergleichen bietet aber nun anscheinend die Odyssee: Neben Tiresias = Bileam steht Elpenor, Gefährte des Odysseus, und also doch wohl bodenständig, der innerhalb der Odyssee-Sage stirbt, nun aber nicht nur das, sondern auch dem Odysseus in seinem Hades-Abenteuer erscheint, und zwar als erster der dem Odysseus erscheinenden Schatten! So sieht aber auch im *Mahabharata Judhischthira* seine Brüder wieder, nicht nur irgend welche seiner Sage sonst fremde Gestalten zum ersten Mal, als er — als ein vermutlicher Moses — in die Unterwelt herunter kommt (o. S. 160 f.) Und so dürfen wir denn anscheinend durchaus annehmen, daß Tiresias und Elpenor nebeneinander in der Unterwelt und in Odysseus' Hades-Fahrt, beide am Hades-Eingang, durchaus im Einklang mit der Moses-Sage stehen. Ein Nebeneinander übrigens, das ja vielleicht auch die „Südsee-Odyssee“ zeigt[3]).

Ich weiß aber nicht, ob wir uns bei Elpenor neben Tiresias in einer und derselben urspr. israelitischen, und genauer Moses-Sage wirklich völlig beruhigen dürfen. Der Priester Jethro ist in Odyssee I durch den Priester Maron, (o. S. 204), der Seher Bileam durch den Seher Tiresias vertreten; und da soll der Hohepriester Aaron unserer Moses-Sage, dem, als einem *Enkidu,* in anderen israelitischen

1) Band I, S. 126, 129, 135 f. und 851 f.

2) Zwischen der Episode mit der roten Kuh, aus dem Stier-Abenteuer, und der mit dem Riesen Og, aus dem Skorpionriesen-Abenteuer.

3) S. 255 f. u. unter „Südsee-Odyssee“.

Gilgamesch-Sagen Priester oder Propheten entsprechen[1]), in Odyssee I als der einfältige, junge Nichts-wie-Gefolgsmann des Odysseus erscheinen[2])? Man wende nicht ein, daß ja der „Prophet" und Gottesmann Moses als solcher an dem ihm entsprechenden Odysseus auch nicht seinesgleichen hat. Indes Moses ist doch zugleich ein Heerführer und das ist ja Odysseus auch. Und nun solch ein *Enkidu* Elpenor, || Aaron, neben Tiresias, auch einem *Enkidu*, || Bileam? Eine Vermutung blitzt auf: Ist Elpenor ein Eindringling? Gehört er ursprünglich gar nicht in Odyssee I, eine Moses-Sage, hinein? Nun hat das Gegenstück zur Nekyia in der Argonauten-Sage keinen Elpenor neben Phineus = Tiresias[3]). Dieselbe Sage erzählt aber an anderer Stelle von dem Erscheinen des Schattens des Sthenelus auf seinem Grabe[4]). Und das geschieht hinter dem Besuch bei dem Mariandynen-Könige Lycus, || dem Phäaken-Könige Alcinous in Odyssee **II**[5]), = Xisuthros in der Xisuthros-Episode, — d. h. genau dort, wo in dem der Odyssee **II** entsprechenden Teile der Argonauten-Sage, falls in ihm erhalten, ein Erscheinen des Geistes *Enkidu*s erzählt werden mußte[6]). Geschieht, nachdem die Argonauten die Mündung des kleinasiatischen Acheron passiert haben, und in der Nähe des acherusischen (d. i. acherontischen) Vorgebirges, in einer Gegend, wo der Abstieg zur Unterwelt ist[7]), während Elpenors Schatten dem Odysseus an einem anderen Flusse Acheron erscheint! Wir fragen: Ist dieser Sthenelus ein *Enkidu*,

---

1) Band I, S. 177 f., 216, 406 ff., 497 ff., 579 ff., 811 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 60. f.

2) Ganz zugkräftig ist dieses Argument aber nicht. Denn der *Enkidu* einer David-Sage ist zuerst Jonathan, ein, sicherlich noch junger, Freund und Kampfgenosse David-*Gilgamesch*s, danach ein mit diesem Jonathan gewiß ursprünglich identischer Prophet Nathan. S. Band I, S. 477 f. und S. 492 f. sowie 497 f.

3) S. u. unter „Argonauten-Fahrt".

4) Apollonius, Argonautica II, 913 ff.

5) U. unter „Argonauten-Fahrt".

6) Apollonius, Argonautica II, 754 ff.

7) Eb., II, 903; 752; 353 ff.

ist ein Gegenstück zu ihm Elpenor, ist dieser somit aus Odyssee II nach Odyssee I versetzt, indem man, bezw. „Homer", eine Nekyia von Odyssee II mit einer in Odyssee I verschmolz, ist damit das Nebeneinander von Tiresias und Elpenor am Hades-Eingang erklärt? Wäre dies alles mit ja zu beantworten, dann wäre also Elpenor eigentlich ein *Enkidu* von Odyssee II, d. h. aber einer Jakob-Sage, und somit ein „Joseph". Und nun begibt sich etwas Wunderbares: Wir werden unten unter „Südsee-Odyssee" zwei Geschichten aus Ozeanien kennen lernen, die verwandt mit unserer Odyssee sind, als Vor- oder Neben-Odyssee-Sagen, Erzählungen, in denen Gestorbene wieder zu den Lebenden zurückgeholt werden. Von diesen Gestorbenen ist in dem einem Falle ein Weib fraglos ein *Enkidu* von Odyssee **II**, also ein Joseph (o. S. 184 ff.), im zweiten ein Mann gewiß auch ein Joseph. In beiden Fällen erfolgt aber die Wiederbelebung und Herausholung aus der Schar der Toten in einer „Nekyia", die fraglos auch unserer homerischen Nekyia in Odyssee I entspricht. S. dazu u. unter „Südsee-Odyssee". Damit dürfte es entschieden sein: Ein Elpenor gehört eigentlich zu Odyssee **II**, und diese hatte, wie die Jakob-Sage für sich allein (vgl. o. S. 151 f.), auch einmal eine Nekyia. Und Elpenor war also einmal ein *Enkidu* von Odyssee **II** und somit wohl ursprünglich identisch mit einem der in Odyssee II hinter der Thrinacia-Episode untergegangenen Gefährten des Odysseus (o. S. 178 und 191), wäre also wohl auch ursprünglich mit Eumäus identisch gewesen (vgl. o. S. 184 ff.). Daß der Dichter sie, den Eumäus und den Elpenor, beide nebeneinander hat, beide als von einem Odysseus-*Gilgamesch* wiedergesehene *Enkidu*s, könnte natürlich bedeutungslos sein. S. u. S. 235!

Es bleibt noch zu besprechen die Circe-Episode, ohne Frage eine *Gilgamesch*-Sage und, fast horribile dictu, jetzt wahrhaftig — aber z. T. unter Ausschaltung meines Namens (vgl. o. S. 176) — schon mehrfach als solche anerkannt[1]), die Circe-Episode, mit dem plötzlichen Tode Elpenors, eines

1) Nach HAUPT in B A X, 2, 108 f. ist freilich auch diese Kombination lediglich eine „wilde Phantasie". Vgl. wieder o. S. 176.

vermutlichen *Enkidu* aus Odyssee II (o. S. 211), verknüpft. Eine Geschichte anscheinend ohne Parallele in der Moses-Sage. Allein feststeht, daß ebendiese Circe-Episode jedenfalls eine, bezw. zum mindesten größtenteils eine *Ischtar-Gilgamesch*-Episode ist; und andererseits ist es sicher, daß ebendiese Episode des *Gilgamesch*-Epos in der Moses-Sage durch die Heirat Mosis mit dem kuschitischen Weibe und das Gerede Aaron-*Enkidu*s (sowie seiner Schwester Mirjam) darüber vertreten ist[1]). Diese beiden Repräsentantinnen der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, die in der Moses-Sage und die in Odyssee I, sehen allerdings sehr verschieden aus. Doch haben sie die wichtige Gemeinsamkeit, daß in beiden der *G i l g a m e s c h* der *Ischtar* erliegt und zu Willen ist. Und das ist in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen sonst nur noch in unserer David-Sage der Fall (Urias-Geschichte), und da ist es sekundär[2]). Somit dürfen wir getrost die Circe-Episode gerade mit der, auf alle Fälle völlig zusammengeschrumpften, in 4 Mos. 12 erzählten Heiratgeschichte Mosis zusammenstellen. Daß das vom Ursprünglichen übriggebliebene Gerede Aarons, etwas, das zum Schema dieser israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehört[3]), wieder in der Odyssee fehlt, wäre, auch falls es das wirklich täte, natürlich von gar keiner Bedeutung. Indes, und übrigens, ist es ja gar nicht ganz ausgeschlossen, daß es hinter dem Beilager des Odysseus mit der Circe, || der Heirat Mosis mit dem kuschitischen Weibe, durch das Aufbegehren des Eurylochus gegen Odysseus[4]) vertreten ist und also die Parallele zwischen Moses- und Odysseus-Sage doch etwas deutlicher, als zuerst ersichtlich, macht. Vgl. u. unter „Argonauten-Fahrt" Jasons Lemnos-Abenteuer.

Nach unseren Ausführungen sind von der *Gilgamesch*- und der Moses-Sage vertreten in der Odyssee: *Chumbaba*-

1) Band I, S. 127 und S. 851 f.

2) Ergänzungs-Heft, S. 105 f. Freilich könnte dieses Zu-Willen-sein schließlich, statt schon aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, erst aus der anscheinend in der Circe-Episode mit vertretenen *Siduri*-Episode stammen (o. S. 198) oder aus der Calypso-Episode, der *Siduri*-Episode von Odyssee II (o. S. 178).

3) Ergänzungs-Heft, S. 106.

4) Odyssee X, 429 ff.

Episode, > Amalekiter-Schlacht, > Ciconen-Kampf; *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, > Heirat der Kuschitin, > Circe-Episode; Skorpionriesen-Episode, > Riesen in Hebron + Kampf gegen den Riesen Og, > Polyphem-Abenteuer + Lästrygonen-Abenteuer; [?] > Finden und Heimbringung der köstlichen Früchte aus Kanaan, > Lotophagen-Abenteuer; *Siduri*-Episode, > Kosbi-Geschichte[1]), > Circe-Episode; Begegnung mit dem Schiffer des Xisuthros > 0 > Begegnung mit Hermes; Xisuthros-Episode, > Israeliten im Lande Balaks von Moab, > Aeolus-Episode; Zitierung von *Enkidu*s Geist und Enthüllungen *Enkidu*s, > Herbeiholung Bileams und Weissagungen Bileams, > Zitierung von Tiresias' Schatten und Weissagung des Tiresias. Nicht vertreten scheinen in Odyssee I vom *Gilgamesch*-Epos bezw. von der Moses-Sage: die Stier-Episode, *Enkidu*s Tod und alles vor der *Chumbaba*-Episode. Ob die Stier-Episode nicht vielleicht doch in Odyssee I vertreten ist, müssen wir hier unerörtert lassen (vgl. o. S. 177 f. und 201); ebenso, ob in dem Tode Elpenors, obwohl er ursprünglich in Odyssee II zuhause gewesen sein dürfte (o. S. 209 ff.), nicht zugleich ein Tod eines *Enkidu* von Odyssee I enthalten und erhalten sein könnte. Was aber die Ereignisse vor der *Chumbaba*-Episode anlangt, so ist darüber zu sagen: Vor der Amalekiter-Schlacht in der Moses Sage (aus der *Chumbaba*-Episode) hat die Moses-Sage noch eine lange Reihe von Ereignissen, vor dem entsprechenden Ciconen-Abenteuer aber Odyssee I nichts, was zu deren Sagen-System gehörte. Denn daß Odysseus vorher bei Troja war, gehört nicht zu seiner Moses-Sage. Und überhaupt hat der Odysseus der Odyssee ursprünglich mit dem Kampf um Troja gar nichts zu tun gehabt, weder als ein Moses noch als ein Jakob. Denn die Troja-Sage ist eine Saul-David-Sage. S. dazu u. unter „Ilias". Wenn aber unsere Odyssee I vor dem Ciconen-Abenteuer nichts von dem vor Mosis Amalekiter-Episode Erzählten hat, so scheint sie dgl. doch an anderer Stelle untergebracht zu haben. Denn vor Moses' Amalekiter-Schlacht

1) Zur Kosbi = *Siduri* Band I, S. 130 und 264 ff.

findet sich die Brunnen-Episode in Midian[1]), aus der Freudenmädchen-Episode des babylonischen Epos[2]), finden sich danach eine Reihe von Ereignissen, darunter die Schilfmeer-Katastrophe[3]) als ein Abbild der Sintflut-Geschichte[4]). Die Brunnen-Episode aber verläuft in der Moses-Sage so: Die sieben Töchter des Oberpriesters von Midian kommen, um Wasser zu schöpfen, zu einem Brunnen hin, an dem Moses sitzt, er hilft ihnen dabei, und sie führen ihn nachher zu ihrem Vater. Nun treffen Kundschafter des Odysseus im Laestrygonen-Lande die Königstochter, die zur artacischen Quelle hinabgeht, um Wasser zu holen; und die zeigt ihnen den Weg zu ihres Vaters Hause. Die Laestrygonen aber, von diesem zusammengerufen, versenken mit Steinwürfen in ihrem Hafen alle zwölf Schiffe des Odysseus außer dem von ihm selbst bewohnten, welches vor dem Hafeneingang lag und entkommt. Das könnte schließlich eine stark verkürzte Moses-Sage sein, aus der alles von der Brunnen-Episode bis zur Schilfmeer-Katastrophe — in älterer Gestalt — außer diesen selbst, sei es durch allmähliche Schrumpfung, sei es durch Willkür des Dichters, getilgt wäre. Allein geben wir einmal zu, daß unsere Identifikation richtig ist, so liegt es alsbald nahe, eine Modifikation unserer Analyse vorzunehmen. Eine Szene ähnlich wie die mit der Wasser holenden Königstochter bietet auch die Phäaken-Episode, und die gehört zu einer Jakob-Sage (o. S. 186 ff). In unserer Jakob-Sage aber finden wir bereits auf israelitischem Boden eine Schrumpfung ähnlicher Art, wie die von uns für das Laestrygonen-Abenteuer als möglich angenommene: Die Haran-Episode mit ihrer Brunnen-Szene und der Flucht Jakobs mit seiner Familie u. s. w. stellt, wie wir in Band I S. 241 ff. darlegen konnten, eine Synthese von Brunnen-Szene und einer Reihe von Ereignissen dar, die nach dem Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sage auf jene zu folgen haben, darunter der Sintflut-Geschichte. Und in unserer Haran-Gilead-Episode ist in der Jakob-Geschichte von allem

1) 2 Mos. 2. 2) Band I, S. 126 und 226.
3) 2 Mos. 14. 4) Band I, S. 145 ff.

nicht viel mehr als die Brunnen-Episode und die Sintflut-Geschichte erhalten, aus der in der Moses-Sage die Schilfmeer-Katastrophe geworden ist. Somit könnte es sein, daß unsere Zurückführung eines Teils der Laestrygonen-Episode grundsätzlich zwar richtig ist, doch aber mit der Modifikation, daß für eine reichhaltigere Moses-Sage eine ihr noch z.T. ähnliche verkürzte Jakob-Sage eingetreten ist: Das Laestrygonen-Abenteuer würde also, statt der Brunnen-Szene in Midian und der Schilfmeer-Katastrophe in der Moses-Sage, der Brunnen-Szene bei Haran und einer Sintflut-Geschichte innerhalb der Jakob-Sage entsprechen. Indes, da die Moses-Sage der Jakob-Sage nahe steht, und die Heimat der einen nicht allzuweit von derjenigen der anderen zu suchen sein wird, so ist es schließlich denkbar, daß unsere Episode doch einer Moses-Sage, mit einer Verkürzung und Schrumpfung ähnlich der in einer Jakob-Sage, entstammt. Wenn das richtig wäre, so wäre ein Stück aus dem Anfang der Moses-Sage mitten in der Odyssee I, sekundär verknüpft mit der Laestrygonen-Episode, erhalten.

Schließlich noch ein notwendiges Wort zu einem anscheinend schwer zu empfindenden Manko in Odyssee I: Der Führer seines Volkes und Gesetzgeber Moses erscheint in ihr nur als Heerführer. Einen Sinai und eine Sinai-Episode gibt es darin nicht. Allein das ist in keiner Weise aufreglich. Daß Moses ein Gesetzgeber sein muß, steht nicht in seiner *Gilgamesch*-Sage, sondern hat sich nur daraus entwickelt, d. h. der Akt der Gesetzgebung[1]). Das Gesetz, die Gesetze haben mit einer *Gilgamesch*-Sage nichts zu schaffen. Und so ist Moses als Träger einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage erst ganz sekundär ein Gesetzgeber. Also kann Odyssee I einer Moses-Sage entstammen, die weder von Gesetz noch auch von Gesetzgebung auch nur das Allergeringste hatte. So erscheint denn auch Moses weder in anderen griechischen noch in germanischen, aus griechischen abgeleiteten Sagen jemals als Gesetzgeber. Nur in der römischen Königssage, die

1) Band I, S. 147.

allerdings mit der griechischen Herakles-Sage zusammen eine gemeinsame Entwicklung durchgemacht hat, lebt ein Gesetzgeber Moses, nämlich als König Numa fort[1]).

Wir können nunmehr die Abenteuer von Odyssee I verlassen. So deutlich auch deren Abhängigkeit letztlich vom *Gilgamesch*-Epos und zunächst von einer Moses-Sage ist, so muß doch, auch im Hinblick auf Odyssee II, die gestörte ursprüngliche Reihe der Abenteuer unser Interesse erregen. Es dürfte schwer sein, sie aus den Sagen selbst heraus zu erklären. Vielleicht aber sind daran schuld ihre Lokalitäten. Waren sie von der volkstümlichen Überlieferung an bestimmten Stellen des griechischen Gesichtskreises festgelegt, so konnte es leicht geschehen, daß deren Lage zu einander die Reihenfolge der Abenteuer bestimmte. Nicht verschweigen möchte ich aber, daß wir die Abenteuer von Odyssee I, vorausgesetzt, daß Circe auch = *Siduri* = Kosbi, in zwei Hälften zerlegen können, mit ursprünglicher Reihenfolge: Ciconen, Lotophagen, Cyclopen, Aeolus (=: *Chumbaba*-Episode = Amalekiter-Schlacht; Kundschafter-Reise; Skorpion-Riesen = Riesen von Hebron; Xisuthros = König von Moab); und Lästrygonen, Circe, Tiresias (=: Skorpion-Riesen = Og von Basan; *Siduri* = Kosbi; *Enkidu* = Bileam). Diese Zusammenstellung vor Augen, kommen wir auf einen merkwürdigen Gedanken: Abgesehen von der Differenz zwischen der Folge Circe — Tiresias und der Folge Bileam (als Wahrsagender) – Kosbi, in welcher jedoch Bileam, falls = dem zitierten *Enkidu* (o. S. 205 ff.), hinter der Kosbi auftreten müßte, weicht die griechische ganze Abenteuer-Reihe von der entsprechenden Moses-Reihe eigentlich nur darin ab, daß Aeolus, || Balak von Moab, zwischen den Cyclopen und den Lästrygonen erscheint. Als ob der König von Moab zwischen den Riesen von Hebron und dem Riesen Og von Basan aufträte. Nun aber waren die Israeliten, ehe sie sich schließlich in Moab zur Ruhe niederließen, schon einmal in Moab[2]), und das — zwischen den

1) S. u. unter „Könige von Rom“.

2) 4 Mos. 21,10 f; 33,43 f; 5 Mos. 2,18.

Riesen von Hebron und Og von Basan. Könnte das irgendwie die Umordnung in Odyssee I erklären?

Mit den oben vorgelegten Untersuchungen wären die sämtlichen Episoden der Odyssee, soweit einer Moses- oder einer Jakob-Sage entstammend, auf eine von deren Episoden oder doch auf die Vorlage beider Sagen, auf das *Gilgamesch*-Epos, zurückgeführt. Es braucht auch hier wohl kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß es nicht unsere, in unserer Bibel erzählten Sagen sind, von denen wir die mit ihnen verwandten Geschichten abzuleiten haben, sondern Vor- bezw. Neben-Formen von ihnen. Gewiß kann sich von unseren Zusammenstellungen noch die eine oder andere Kleinigkeit modifizieren. An den Hauptsachen ist nicht zu rütteln. Die sind schon durch die einfache Erwägung gesichert, daß es nur gerade zwei israelitische Sagen sind, die zu unseren Vergleichen zwingen mußten, und daß dabei nur durch sie in zahlreichen Fällen eine Brücke hergestellt wurde zwischen Odyssee und *Gilgamesch*-Epos, deren Verwandtschaft mit einander schon ohne die israelitischen Sagen nachweisbar war. Weiter ist ein rocher de bronze für unsere Beweisführung die klare, scharfe Grenze zwischen Odyssee I = Moses-Sage = *Gilgamesch*-Sage I und Odyssee II = Jakob-Sage = *Gilgamesch*-Sage II, nämlich zwischen Rückkehr zur Circe und Sirenen-Abenteuer. Damit nicht genug, wird sich zeigen, daß die mit der Odyssee nächstverwandte Argonauten-Sage durch parallele Episoden, die den Vorlagen näher geblieben sind, unsere Parallelisierungen noch weiter bestätigen werden. Und schließlich wird sich auch die Vorgeschichte von beiden griechischen Sagen gerade als die ihrer Vorlagen ergeben. Mehr wird auch der Anspruchsvollste nicht verlangen können. Daß wir gleichwohl noch viel mehr bieten können, nämlich in der unten zu besprechenden „Südsee-Odyssee", das ist ein Götter-Geschenk so abseits jeder Erwartung, daß es in die Klasse der normalen Bestätigungen nicht hineingestellt werden dürfte.

Ehe wir indes zunächst die Erzählungen unserer Odyssee verlassen, müssen wir dem aufmerksamen Leser ein

Wort aus dem Munde nehmen, das sich ihm aufdrängen wird: Eine Moses-Sage und eine Jakob-Sage, in dieser Reihenfolge, das sollen die Haupt-Komponenten der Odyssee sein; aber in der israelitischen Überlieferung folgt die Moses-Sage der Jakob-Sage. Wie erklärt sich diese Umstellung? Wie erklärt sie sich, fragen wir selbst, wo doch in der Anordnung der großen griechischen Sagen-Systeme, die aus Israel stammen, die Reihenfolge Jakob — Moses nicht verschoben ist? Nun könnten wir vor allem auf eine merkwürdige Analogie verweisen: In der Herakles-Sage folgt auf eine Moses-Sage ein Stück Jakob-Sage[1]). Und vielleicht ist das keine zufällige Analogie. Aber damit wäre die Umstellung nicht erklärt. Andererseits zeigt die „Südsee-Odyssee“ eine Abenteuer-Folge, als ob in ihr Odyssee I auf Odyssee II folgte, und, da dies das Ursprünglichere wäre, so dürfen wir wenigstens vermuten, daß eine „Odyssee“ einmal eine solche Reihenfolge gehabt hat; eine Sage, meine ich damit, wie unsere Odyssee, und mit ihr verwandt, die aus einer Moses- und einer Jakob-Sage zusammengesetzt war. Odyssee I wird nun nur in den Apologen, von Odysseus dem Alcinous, erzählt, und diese Selbsterzählung des Odysseus soll ein ursprüngliches Motiv von Odyssee II sein und zurückgehen auf eine Selbsterzählung *Gilgamesch*s bei Xisuthros von seinen Mühsalen auf seiner langen Reise zu Xisuthros hin (o. S. 179). Diese Erzählung bei Alcinous bezog sich somit ursprünglich nur auf eine Reise, die Reise nämlich, die Odysseus als den *Gilgamesch* einer Jakob-Sage zu Alcinous als deren Xisuthros hinführte. Bei Alcinous hätte also Odysseus ursprünglich höchstens von der Sirenen-Episode an, mit der seine Jakob-Sage beginnt, erzählen können. Wenn nun der Dichter die eigentliche, ursprüngliche Anlage der Sage dahin änderte, daß er den Odysseus seine ganzen Abenteuer vom Ciconen-Abenteuer an dem Alcinous erzählen ließ, so mußte er diese, auch falls er sie hinter Odyssee II vorfand, also hinter der Phäaken-Episode und der Heimkehr, unter allen Umständen aus dieser Stelle verdrängen, und

1) U. unter „Herakles“.

natürlich, wenn nun schon einmal umgestellt wurde, am besten vor die ganze Jakob-Sage, also vor das Sirenen-Abenteuer einordnen. Das ist wenigstens eine mögliche Erklärung einer höchst befremdlichen Anordnung. Für eine Entscheidung über eine solche Erklärung ist von großer Wichtigkeit die Argonauten-Sage, welche, eine sehr nahe Verwandte der Odyssee, ihr aber doch ferner stehend als die „Südsee-Odyssee", auch bereits die Reihenfolge unserer Odyssee zeigt[1]). Von größter Wichtigkeit aber für unsere Frage ist die schon oben angeführte „Südsee-Odyssee"[2]).

Klassische Philologen, welche die vorstehenden Ausführungen gelesen haben sollten, werden darin Auseinandersetzungen mit zahlreichen Homer-Forschern, vielleicht vor allem mit v. WILAMOWITZ, vermissen. Gern wäre ich auf deren Arbeiten eingegangen, die sich zum Teil nicht mit meinen Ausführungen vertragen oder zu vertragen scheinen, auf deren Arbeiten, soweit darin der Versuch gemacht wird, unsere Odyssee in ältere und jüngere, überhaupt in Bestandteile verschiedener Herkunft zu zerlegen. Allein dazu fehlt hier schlechthin der Platz. Und das Resultat einer umfangreichen Polemik wäre doch nur, daß meine Theorie allen diesen z. T. bewunderungswürdig scharfsinnigen Versuchen, soweit ihnen widersprechend, schon aus dem einfachen Grunde durchaus standhält, weil deren Ergebnisse trotz allen darauf verschwendeten Scharfsinnes, was die großen Linien und Zusammenhänge anlangt, niemals zwingend scheinen, und oft genug die verschiedenen Forscher in ihren Analysen aufs stärkste auseinandergehn. Aber wohl gemerkt: Ich spreche nicht von dem Epos des Dichters oder der Dichter, sondern von der Odysseus-Sage, welche sie vorfanden. Und eine Zusammengehörigkeit aller Stoffe dieser Sage habe ich bis auf unwesentliche Einzelheiten nachgewiesen. Wie weit das Epos einheitlich oder nicht einheitlich ist, eine Ausführung darüber gehört nicht in dieses Buch hinein.

---

1) U. unter „Argonauten-Fahrt".

2) U. unter „Südsee-Odyssee" und unter „Sindbad".

b.

Die Vor-Odysseus-Sage.

Das Folgende nimmt eine Reihe von Ergebnissen später folgender Untersuchungen voraus, ist also ohne eine Kenntnis von diesen nicht unmittelbar befriedigend. Dazu steht es auch an sich auf scheinbar weniger festen Füßen, als diese. Es wäre somit vielleicht ratsam, dieses Kapitel zunächst zu überschlagen.

Wir haben durch Vergleichungen der Moses- und der Jakob-Sage mit den Abenteuern des Odysseus und ihnen Folgendem und Vorhergehendem festgestellt, daß dem allergrößten Teile der Odysseus-Sage eine Moses- und eine Jakob-Sage zugrunde liegen. Einen zweiten Beweis oder wenigstens eine Bestätigung hierfür liefert die Vorgeschichte des Odysseus, insofern sie aus einer Jakob-Sage stammt:

Ein gewisser Hippocoon hat 12 Söhne[1]), gerade so, wie Jakob, und gerade so, wie Neleus, ein Jakob in der Jason-Sage[2]); und dazu nebenbei ganz ähnlich, wie andere Jakob-Gestalten der griechischen Sage und weiter die einer israelitisch-griechisch-germanischen Sage[3]). Und Hippocoon wird mit allen seinen 12 Söhnen zusammen, und dabei von Herakles, getötet[4]), ganz ähnlich wie Neleus-Jakob mit allen seinen 12 Söhnen bis auf einen[4]), nämlich Nestor, auch von Herakles; und ganz ähnlich, wie Electryon, der Jakob der

1) Apollodorus, Bibliotheca III, 10, 5.

2) S. u. unter „Vor-Jason“.

3) U. unter „Vor-Agamemnon“, „Oedipus“, „Herakles“, und „Vor-Siegfried“.

4) Apollodorus, Bibliotheca III, 10, 5, 2.

Herakles-, und Wölsung, der Jakob der Siegfried-Sage[1]). Somit dürfte Hippocoon jedenfalls z. T. ein Jakob sein. Dieser Hippocoon vertreibt aber seine zwei Brüder, Tyndareus und Icarion[2]). Und dazu bietet von alttestamentlichen Sagen gerade die Jakob-Sage immerhin eine Analogie in der Flucht Jakobs vor seinem, durch ihn entrechteten Bruder Esau. Von Tyndareus wird dann berichtet, daß er die Leda heiratet, daß in derselben Nacht, in der er ihr beiliegt, Zeus dasselbe tut; und daß nun Leda von beiden je einen Sohn und je eine Tochter empfängt, Castor und Clytämnestra von Tyndareus und Polydeuces-Pollux und Helena von Zeus, also außer zwei Töchtern die berühmten Zwillinge Castor und Pollux[3]). Nun zeigt sich die alttestamentliche Überlieferung von Judas Trennung von seinen Brüdern in griechischen Sagen in der Flucht der zwei Brüder Atreus und Thyestes vor ihrem Vater Pelops, einem Jakob[4]), und in der Verbannung der zwei Brüder Peleus und Telamon durch ihren Vater Aeacus, ebenfalls einen Jakob[5]), sodaß immerhin gefragt werden dürfte, ob in der Vertreibung der zwei Brüder Hippocoons, der ja z. T. ein Jakob sein soll, auch eine Parallele zu der Flucht oder Verbannung der eben genannten zwei Brüder-Paare zu sehen ist, und somit einer von den beiden Brüdern Hippocoons auch als ein Juda zu gelten hätte. Unten werden wir nun unter „Herakles" und „Theseus" feststellen, daß das Beilager eines Gottes und eines Menschen hintereinander mit derselben Frau z. T. als ein Beilager eines Jakob-Sohnes Juda mit einer Thamar zu bewerten ist: Amphitryon, Vater des Herakles, und Aegeus, Vater des Theseus, deren Gattinnen und ein Gott und sie selbst hintereinander beiliegen, sind je ein Juda. Somit scheint (s. o.) ein weiterer Grund es nahezulegen, daß Tyndareus ein Juda ist. Ferner erzeugt gerade Juda mit der Thamar Zwillingsbrüder[6]), ebenso Zeus und Amphitryon mit der der Thamar entsprechenden Mutter des

1) U. unter „Herakles" und „Vor-Siegfried" und o. S. 158 f.
2) Apollodorus, Bibliotheca III, 10, 5, 1.
3) Eb. III, 10., 6 f.
4) U. unter „Vor-Agamemnon".
5) U. unter „Vor-Achilles".
6) 1 Mos. 38.

Herakles[1]), und so auch Zeus und Tyndareus mit Leda. Folglich zeigt sich Tyndareus anscheinend eben so deutlich als ein Juda, wie sein Bruder Hippocoon als ein Jakob. Wir dürfen vielleicht noch hinzufügen: Der Nachfolger des Electryon, eines Jakob (o. S. 220 f.), nachdem Electryon und alle seine Söhne bis auf einen getötet sind, ist Amphitryon, ein Juda[2]). Der Nachfolger aber des Hippocoon ist gerade Tyndareus[3]), der schon aus mehreren Gründen ein Juda sein soll. Demnach dürfte Tyndareus nunmehr so oder so als ein Juda gesichert sein. Man wird bemerkt haben, daß von den Parallelen, die wir zur Feststellung des Sagen-Charakters von Hippocoon und Tyndareus aus anderen israelitisch-griechischen Sagen angeführt haben, sich die meisten auch in der Herakles-Sage beisammen finden: die vielen Söhne, deren Tötung mitsamt der des Vaters, das Beilager eines Gottes und das eines Menschen hintereinander die Geburt von Zwillingsbrüdern, und deren Vater als Nachfolger des Vaters mit den vielen Söhnen. So ist die Herakles-Sage allein ein Beweis für die Richtigkeit unserer Ausführungen über Hippocoon und Tyndareus.

Mit diesen Ausführungen sind wir aber noch nicht bei Odysseus. Die Verbindung mit diesem stellt Icarion, der andere Bruder des Hippocon, her, als der Schwiegervater des Odysseus, in dem wir oben S. 181 f. einen Laban, Schwiegervater Jakobs, erkennen mußten. Eine genealogische Verbindung zwischen einem griechischen Jakob sowie einem griechischen Juda und andererseits Odysseus ist also offenbar da, eine Verbindung somit gerade mit einer Jakob-Sage, eine Verbindung, die bestätigt, daß Odysseus in den Jakob-Kreis hineingehört, und somit auch, daß wir ihn gerade, wie für einen Moses, so auch für einen Jakob erklärt hatten. Die genealogischen Verbindungen der Hippocoon-Sage sind aber, wie man sieht, nicht in einer solchen Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Jakob-Sage, daß sie einheitlich Odysseus gerade als einen Jakob erscheinen lassen.

1) U. unter „Herakles". 2) Eb. und o. S. 158 f.
3) Apollodorus, Bibliotheca III, 10, 5, 2.

Sind wir mit unseren Zusammenstellungen doch im Recht, dann haben in unserer Sage Verrenkungen und Verschiebungen stattgefunden. Sie zu erklären, kann gewiß nicht gewagt werden, ist auch nicht nötig. Besonders auffallen mag, daß wir in der Odysseus-Sage und ihrer Vorgeschichte einen doppelten Jakob feststellen mußten: Hippocoon und Odysseus. Das etwa Auffallende dieser doppelten Vertretung wird aber völlig paralysiert durch die genaue Parallele in der Vor-Jason-Sage, in der dem Hippocoon als einem Jakob ebenso Neleus entspricht wie dem Odysseus als einem Jakob Jason[1]).

Es bleibt noch übrig, dem Befremden darüber einen Ausdruck zu geben, daß wir mit der israelitischen Genealogie des Odysseus nicht über Icarion, seinen Schwiegervater, hinauskommen. Das ist seltsam im Hinblick auf eine Anzahl griechischer Sagen-Helden, deren israelitische Vorgeschichte wir durch eine Reihe oder gar lange Reihe von genealogischen Gliedern hinaufverfolgen können, zumal aber im Hinblick auf die nahe Verwandte der Odysseus-Sage, nämlich die Jason-Sage, von der das im besonderen Maße gilt[2]). Vielleicht gibt es dafür eine einfache Erklärung: Mit der Vor-Jason-Sage hat die so geringfügige Vor-Odysseus-Sage die schon o. S. 220 erwähnte Motiv-Verbindung gemein, daß ein Jakob mit seinen zahlreichen Söhnen gerade von Herakles getötet wird. Die einander sehr nahe stehenden zwei Sagen berühren sich also in sehr auffallender Weise wenigstens in einer Episode auch in ihrer Vorgeschichte. Sollten nun ihre ganzen Vorgeschichten einander in vielen Stücken sehr nahe gestanden haben, ja, was eigentlich selbstverständlich ist, ursprünglich mit einander identisch gewesen sein, so mag darin der Grund dafür zu suchen sein, daß wir wohl eine lange Vor-Jason-, aber nur eine dürftige Vor-Odysseus-Sage haben: Sie waren einander vielleicht in manchen Teilen so ähnlich geblieben, daß die eine die andere verdrängte. Indes befriedigt diese Erklärung vielleicht nicht.

1) U. unter „Vor-Jason".

2) U. unter „Vor-Jason". Vgl. u. unter „Vor-Agamemnon" und „Vor-Herakles".

Anhang I.

Der Wohnsitz des entrückten Xisuthros, die Phäaken-Insel Scheria, Tartessus und die Insel Atlantis.

In Band I, S. 33 ff. habe ich es glaubhaft zu machen gesucht, daß der Wohnsitz des seligen, vergöttlichten und zu den Göttern entrückten Xisuthros im fernsten Westen jenseits der Straße von Gibraltar gedacht ward, und im Ergänzungsheft, S. 119 ff., habe ich diese Lokalisierung wenigstens für eine spätere Zeit weiter stützen zu können gehofft. Dabei habe ich auch griechische Sagen verwertet, die für sie angeführt werden könnten. Nun soll des Jonas Fahrt nach Tarsis-*Tarschisch* eine Xisuthros-Fahrt, Tarsis also das Xisuthros-Land seiner Sage sein (a. e. a. O.). Dieses Tarsis ist aber nach allgemeiner Annahme das griechische Tartessus in Spanien, jenseits der Straße von Gibraltar, also daß Tartessus als ein Xisuthros-Land, als ein Land des uralten Xisuthros angesprochen werden könnte. Vgl. auch u. unter „Battos". Da ist es nun doch zum mindesten ein eigenartiger Zufall, wenn gerade einem Könige von Tartessus, namens Arganthonius, 120 oder gar 150 Lebensjahre zugeschrieben werden[1]; und man wird jedenfalls vermuten dürfen, daß in dieser, weil doch wohl kaum geschichtlichen, hohen Zahl eine Erinnerung an einen uralten Xisuthros weiterlebt. Ja, wer weiß, ob nicht die Überlieferung von 6000 jährigen Schriftdenkmälern der Tartessier, bei Strabo[2]), mit einer Xisuthros-Tradition zusammenhängt?

1) Herodot I, 163; Anacreon bei Strabo III, II, 14 = Bergk Poetae lyrici graeci, Anacreon, Fragment 8 [8]. Zu der sagenhaften Zahl von 120 Lebensjahren vgl. dieselbe Zahl bei Moses (5 Mos. 34,7) und bei dem Großvater Mohammeds (o. S. 43).

2) III, I, 6.

In Odyssee I wird das Land des Xisuthros durch die schwimmende Insel des Aeolus dargestellt (o. S. 199), eine Insel mit glattem Felsen, ringsum von einer ehernen Mauer umgeben[1]); in Odyssee II durch die Phäaken-Insel (o. S. 179 f.). Und von der wird erzählt, daß, nachdem die Phäaken Odysseus heimgebracht hätten, zur Strafe dafür die Phäaken-Insel ein großer Berg ringsum verhüllen sollte (o. S. 180), natürlich, damit nie wieder jemand sie sähe und nie wieder jemand zu ihr gelangte. Es liegt nahe, einen ähnlichen Gedanken durch die rings von einer Mauer umgebene schwimmende Insel des Aeolus ausgedrückt zu sehn: sie treibt, unnahbar, im Meere umher, und niemand kennt ihren jeweiligen Ort; so kann sie auch niemand finden, der sie sucht; nur die Winde finden zu ihr zurück[2]).

Nun weiß Plato[3]) von der einstigen reichen Insel Atlantis jenseits der Straße von Gibraltar, mit einer von Bergen umgebenen Hauptstadt, die, plötzlich vom Meere verschlungen, zu seiner Zeit nicht mehr existiert habe. Ohne mich hier auf eine weitschichtige Erörterung einlassen zu können, möchte ich einfach die scheinbar kecke Frage aufwerfen, ob dieses reiche versunkene Wunderland im fernen Westen etwa nichts anderes ist, als der nach dem Besuch des *Gilgamesch* für alle Zeiten den Menschen unerreichbare Wohnsitz des Xisuthros im Westen, und ein zweites Scheria[4]), eine zweite

---

1) Odyssee X, 1 ff.

2) Zu der schwimmenden Insel des Aeolus vgl. übrigens VON WILAMOWITZ, *Homerische Untersuchungen*, S. 164.

3) Timäus 24 e—25 d; Kritias 113 ff.

4) Zu der Vorstellung, daß eine Insel (oder überhaupt ein Land) welches einen unerwünschten Besuch von Menschen gehabt hat, für die Zukunft für sie unzugänglich gemacht wird, vgl. die ägyptische Erzählung von dem Schiffbrüchigen auf der Dracheninsel (GÜNTHER ROEDER, *Altägypt. Erzählungen* u.s.w., S. 17 ff.). In dieser Erzählung verwandelt sich die Insel in Meer. Es scheint angebracht, gerade diese Geschichte hier zu erwähnen, weil von ihr Verbindungsfäden zu Absenkern von *Gilgameschs* Xisuthros-Fahrt hingehen könnten. S. u. S. 267 unter „Sindbad“.

Insel des Aeolus ist? Dabei könnte sehr wohl SCHULTEN[1]) im Rechte sein, wenn er meint, daß Plato bei seiner Schilderung der Insel Atlantis gerade an Tartessus gedacht habe; und, wenn wirklich Aeolus-Insel, Phäaken-Land und Atlantis ein und dasselbe sein sollten, nämlich ein Xisuthros-Land, Tartessus aber nach o. S. 224 auch als ein solches in Frage kommt, so wäre ja mit unseren Identifikationen dasselbe gesagt! Aber freilich muß Platos gewaltige Atlantis, größer, als Libyen (Afrika) und Asien zusammen, deshalb nicht einfach das verschwundene und verschollene festländische Tartessus in Spanien sein.

Daß die Atlantis-Sage, wie behauptet worden ist, Erinnerungen an eine einstige, später versunkene große Insel im atlantischen Ozean birgt, scheint doch völlig abwegig und zudem eine ganz unnötige Annahme zu sein, so scharfsinnig man sie auch zu begründen versucht hat[2]). Jedenfalls dürfte mein Erklärungsversuch ungezwungen und möglich sein. Dabei werde ich nicht behaupten, daß die alte Amerika-Hypothese — Insel Atlantis = Amerika — völlig absurd ist. So gut wie man lange Jahrhunderte später vor Columbus von Norden her Amerika entdecken und vergessen konnte, so gut könnte das ein Zufall auch schon vor Christus gefügt haben.

---

1) *Tartessos*, S. 53 ff. (Hamburgische Universität, *Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde*, Band 8). Vgl. hierzu seine Ausführungen in *Petermanns geographischen Mitteilungen* 1927, S. 284 ff.

2) DACQUÉ, *Urwelt*[1], S. 121 ff.; [4], S. 124 ff.

Anhang II.

Die Odyssee und — Israel in Ägypten.

Gilgamesch, der zu Xisuthros gekommen ist, kehrt alsbald von ihm wieder heim. Ein solcher *Gilgamesch* ist Jakob, der mit seiner Nachkommenschaft zu dem Pharao von Ägypten kommt[1]). Jakob bleibt mit ihr zusammen bis zu seinem Tode in Ägypten wohnen, wird dann aber immerhin selbst als Leiche in seine Heimat zurückgebracht (o. S. 194). Seine Nachkommen bleiben jedoch Jahrhunderte lang in Ägypten wohnen. Das steht in keinem Zusammenhang mit dem *Gilgamesch*-Epos. Hier mündet also die israelitisierte babylonische Sage in eine blutfremde, anscheinend echt-israelitische ein: Daß Jakob in die Fremde — wenn auch nicht gerade nach Ägypten — reist, stammt aus der *Gilgamesch*-Sage, daß seine Nachkommen dort als Fremdlinge bleiben, aus einer anderen Überlieferung.

Der Sintflut-Held Xisuthros begibt sich in seine Arche und wird darin von seiner Heimat Babylonien weggetrieben. Dies stellt sich in der auf die Jakob-Sage folgenden Moses-Sage als eine Auswanderung aus dem Fremdlande Ägypten dar[2]). Daß etwa auch Babylonien für Xisuthros ein Fremdland war, davon ist in der babylonischen Sage aber nicht die Rede. Folglich entströmt die israelitisierte babylonische Moses-Sage einer blutfremden, anscheinend echt-israelitischen: Die Idee der Auswanderung stammt aus der *Gilgamesch*-Xisuthros-Sage, daß aber die Israeliten vorher gerade in Ägypten und dabei als Fremdlinge gewohnt haben, aus einer anderen Überlieferung. Also stellt sich der

1) Band I, S. 269 ff. 2) Eb., S. 144 ff.

ägyptische Aufenthalt der Kinder Israel als ein fremder Bestandteil zwischen zwei israelitisierten babylonischen Sagen dar. Und diese beiden Sagen sind zudem Schwester-Sagen, beide aus einer Ur-Sage, der *Gilgamesch*-Sage, stammend[1]), folglich erst sekundär in ein künstliches chronologisches Verhältnis zu einander gebracht! Daraus folgt, daß für die Frage eines ägyptischen Aufenthaltes der Kinder Israel die beiden Sagen von Jakob und von Moses völlig auszuscheiden haben. Und, da dieser Aufenthalt sonst nicht nachweisbar ist, so müßte eine sachliche alttestamentliche Geschichtsschreibung ihm den Laufpaß geben. Wie eine solche Überlieferung zustande gekommen sein kann, habe ich s. Z. in der *Orientalistischen Literaturzeitung* 1925, Sp. 420 ff. zu zeigen versucht. Möglich, daß eine lange ägyptische Herrschaft über die israelitische Heimat das ihre dazu beigetragen hat.

Daß nun der ägyptische Aufenthalt innerhalb des israelitischen Sagen-Systems etwas verhältnismäßig Spätes ist und mit diesem Sagen-System unvereinbar, zeigt alsbald und unwiderleglich die Tatsache, daß zwischen der langen Sagen-Reihe vorher und nachher der ägyptische Aufenthalt von langen Jahrhunderten völlig ohne auch nur die geringste Überlieferung ist: Keine Sage, kein Sagen-Held belebt die eisige Totenstarre dieser Jahrhunderte. Das sagt alles.

Und nun treten die griechischen Zeugen auf, und sie sagen übereinstimmend dasselbe aus.

Odysseus, der zu Alcinous als ein *Gilgamesch* zu einem Xisuthros kommt, soll nach o. S. 191 f. ein Jakob sein, der (mit seinen Nachkommen) zu dem Pharao nach Ägypten kommt. Odysseus kehrt aber, genau so wie *Gilgamesch* von Xisuthros, alsbald wieder heim, und von einem längeren Aufenthalt des Odysseus bei Alcinous oder gar einem solchen seiner Nachkommen erzählt die Odyssee nichts. Also hatte die israelitische Vorlage von Odyssee II, eine Jakob-Sage, nichts von einem ägyptischen Aufenthalt der Nachkommen Jakobs. Vgl. u. S. 232 f.!

1) Band I, S. 125 ff. und S. 225 ff.

Der Odysseus von Odyssee I soll nach o. S. 203 ff. ein Moses sein, ein Moses also auch des Auszugs aus Ägypten. Aber, wenn auch dieser Odysseus sich, ebenso wie Moses, eine lange Zeit fern von seiner Heimat in der Fremde befindet — daß seine Heimat Fremdland für ihn ist, davon weiß Odyssee I nichts, verrät somit nichts von einem Aufenthalt der Israeliten in der Fremde vor ihrem Auszug, somit also nichts von einem Aufenthalt in der Fremde zwischen Jakob- und Moses-Sage. Daß unsere Odyssee die Reihenfolge der beiden Sagen vertauscht hat (o. S. 218 f.), ist dabei gleichgiltig. Der „Südsee-Odyssee", welche die alte Reihenfolge bewahrt, fehlt zudem dieser Aufenthalt ebenso[1]).

Was die Odyssee aussagt, bestätigen nun aber andere griechische Sagen-Systeme. Und dabei geht die Ignorierung dieses vielhundertjährigen ägyptischen Aufenthaltes so weit, daß sich in ihnen in den Genealogien die Moses-Sage unmittelbar an die Jakob-Sage anschließt oder mit ihr verquickt wird. Neleus ist ein Jakob, sein Bruder Pelias ein Pharao, Jason, deren Stiefneffe, ein Moses und ein Jakob[2]); Perseus, ein Moses, ist ein Sohn der Tochter eines Esau[3]); Herakles, ein Moses und zuletzt ein Jakob, ist der Sohn eines Juda; u. s. w.[3]). Dazu ist dann auch noch hinzuzurechnen, daß durch wirkliche Verkürzungen der genealogischen Reihe Agamemnon, ein Saul, und ebenso Achill, ein David, zu je einem Sohne eines Juda geworden sind[4]). Und in der römischen Königs-Sage genau dasselbe Bild: Romulus, ein Moses, ist der Sohn der Tochter eines Esau[5]). Die aus Vor-Formen unserer israelitischen Sagen abgeleiteten griechischen und römischen Sagen bestätigen somit vollkommen, daß der vierhundertjährige ägyptische Aufenthalt ein nachträglicher Einschub zwischen Jakob- und Moses-Sage ist. Und ebenso wohl die indische *Mahabharata*-Sage, in der die fünf *Pan-*

1) U. unter „Südsee-Odyssee". 2) U. unter „Jason".
3) U. unter „Oedipus", „Herakles", „Siegfried" und „Vor-Hamlet".
4) U. unter „Vor-Agamemnon" und „Vor-Achilles".
5) U. unter „Könige von Rom".

dawa-Brüder zuerst eine Jakob-Sage erleben und danach vermutlich eine Moses-Sage (o. S. 142 ff. und S. 159 ff.).

Nun hat andererseits die griechische Sage doch ein Abbild einer Auswanderung unter Moses und einer Einwanderung unter Josua: Die Herakliden, Nachkommen des Herakles-Moses, fliehen — nach seinem Tode — vor Eurystheus, als einem Gegenstück zum Pharao der Auswanderung, und wandern unter Oxylus, als einem Josua, in den Peloponnes ein[1]). Und nun könnte man vorschnell behaupten, daß diese Sagen alles oben Gesagte über den Haufen würfen: da wäre also doch die Auswanderung aus Ägypten und da wäre die Einwanderung in Kanaan! Allein, wie in der Moses-Sage die Auswanderung an sich der Sage angehört, als ein Reflex von dem Abtrieb der Arche (o. S. 227), so gehört die Einwanderung an sich in der Josua-Sage ebenfalls der Sage an, als ein Stück einer Sintflut-Geschichte innerhalb einer Josua-*Gilgamesch*-Sage[2]). Aber, daß nun der Flucht der Herakliden aus Argolis u. s. w. gerade eine der Israeliten aus Ägypten zugrunde liegt, läßt sich nicht beweisen. Indes wollen wir auf diese Dinge gar nicht pochen. Wichtig ist jedoch, daß die Herakliden dahin einwandern (nämlich in den Peloponnes, und dabei auch nach Argolis), woher sie vorher geflohen sind, in ihre und aus ihrer Heimat, anders somit, als die Israeliten. Und dazu muß wiederholt werden, daß die Herakles-Sage zwischen Jakob-Sage und Moses-Sage keinen Zeitraum, im besonderen auch dazwischen keine Zeit der Knechtschaft kennt. Anstatt somit unsere obigen Erwägungen zu entkräften, besagt vielmehr auch die Herakliden-Sage nichts über eine Auswanderung aus Ägypten, als einem Fremdlande, in eine neue Heimat Kanaan.

Unten werden wir von den zwei griechischen Jakob-Joseph-Sagen von Apollonius und von Battos reden, nach denen die Auswanderer nach „Ägypten" im fremden Lande bleiben, aber nun nicht wieder auswandern. Schon die letztere Tatsache zeigt uns, daß diese Sagen für

---

1) U. unter „Herakles". 2) Band I, S. 159 ff.

unsere Frage unverwertbar sind: Die wirklichen geschichtlichen Verhältnisse, die bleibende Seßhaftigkeit der griechischen Einwanderer in der Cyrenaïca haben die Vorlage umgestaltet. Dazu stammen diese beiden Sagen aus verhältnißmäßig später Zeit, vielleicht gar von unserer biblischen Jakob-Sage und weiter vermutlich auch deren Fortsetzung ab, und können somit unter keinen Umständen mehr als die biblischen Sagen bedeuten.

II.

Die „Südsee-Odyssee", auf einer Fidschi-Insel und auf Samoa, eine Vor- und Neben-Odyssee.

a.

Die *Longa-Poa*-Sage[1]) und Odyssee II.

Longa-Poa, ein großer Häuptling auf Tonga, kommt von einem Kriegszuge heim, mit unermeßlichen erbeuteten Reichtümern für den Kriegs-König, der ihn ausgesandt hat; aber er hat keine Leichen von erschlagenen Feinden zum Schmause heimgebracht, und darum gerät sein bösartiges Weib, *Fekai*, die Tochter eines heiligen Königs, den Göttern näher stehend als er, in maßlose Wut und mißhandelt ihn in unerhörter Weise. Da entschließt er sich kurz: er will sich mit seinen Leuten eine neue Heimat suchen. In aller Eile wird ein Schiff ausgerüstet, und dann fährt er mit den Seinen ab. Lange segeln sie über das Meer hin, eine Insel nach der andern anlaufend und wieder verlassend, und erleben viele Abenteuer. Dabei ereignet es sich, daß einer der Gefährten, *Pulu*, seine daheim gebliebene Geliebte vergessend, sich in ein anderes Mädchen verliebt, diese ihn aber heimtückisch ermordet und zum Verspeisen verschachert. Danach segeln sie viele Tage hungernd umher, bis sie einen Walfisch töten, nun übermütig werden und sich gar wie Götter dünken, und darum die Götter dann beratschlagen und ihren Untergang beschließen. Von da an gelingt ihnen nichts mehr. Ein fürchterlicher Sturm zerreißt das Segel und zerbricht

1) S. Hambruch, *Südseemärchen*, Nr. 32; auf einer der Fidschi-Inseln erzählt.

den Mast, die aber, nach vorhergehendem Kampfe auf einer Insel, durch neue ersetzt werden. Da, eines Tages entdecken sie zu ihrem Entsetzen, daß *Longa-Poa*s fürchterliche Gattin auf einem Schiffe hinter ihnen her ist, zusammen mit *Longa-Poa*s Todfeinden, und nun beginnt eine wilde Flucht und Verfolgung; es gilt das Leben. Nach vier Tagen kommt Land in Sicht, dort wollen die Verfolgten landen und *Fekai* mit ihrer Schar am Strande erwarten. Allein plötzlich befinden sich beide Schiffe in einem Strudel, gegen den sie wehrlos sind, und beide werden an einen Felsen hinangetrieben. Das Schiff der *Fekai* wird zuerst in den Strudel hinabgerissen und verschwindet darin, aber rasch folgt das Schiff *Longa-Poa*s nach. *Longa-Poa* tut einen gewaltigen Sprung, erfaßt einen Strauch in einer Felsen-Spalte und ist gerettet, sein Schiff ist aber im Strudel verschwunden. Von seiner ganzen Mannschaft ist es nur noch einem Jünglinge gelungen, den Felsen zu erreichen. Der läßt ihn jedoch alsbald wieder los und gibt sich so freiwillig den Tod. *Longa-Poa* klettert nun über die Felsen ans Land und fällt bald vor Ermattung in tiefen Schlaf. Einen Tag hindurch sucht er danach erfolglos und verzweifelnd nach Nahrung, die seinen quälenden Hunger stillen könnte. Da hört er, als es wieder Abend geworden ist, die Stimme eines alten Männchens von einer Palme herab, eines Gottes, wie ihm alsbald zum Bewußtsein kommt, der ihn zuerst wegen seines und seiner Leute frevelhaften Übermuts ob der Tötung des Walfischs, seiner Flucht vor *Fekai* und seines Kleinmuts verspottet, aber Mitleid mit ihm hat. Er befiehlt ihm, in der Erde einen Ofen zu machen und zu erhitzen, von einem Baume einen Zweig abzubrechen, ihn auf die heißen Steine zu legen und Erde darauf zu decken. Als er dann die Erde wieder wegräumt, erblickt er im Ofen ein überreiches Mahl der köstlichsten Speisen; ebenso zaubert das alte Männlein aus einer kleinen Nuß reichliches Getränk. Und dann, als schon die Sterne wieder zu erblassen beginnen, befiehlt das Männchen dem *Longa-Poa* die Heimreise, sich aber vorher noch einen zweiten Zweig von dem Baume zu pflücken, der sie

so wunderbar gespeist hatte; den solle er noch vor Sonnenaufgang nach seiner Ankunft auf Tonga einpflanzen, dann werde ihn nie wieder hungern. Und danach bringt ihn ein großer Vogel in schnellstem Fluge nach Tonga zurück. Als er dort zur Erde niedergelangt, ist die Sonne im Begriff, aufzugehen. Sein einziges Söhnchen kommt aus dem Hause des Königs heraus; darüber und über dem freudigen Empfang in seiner Heimat vergißt er, was ihm das alte Männlein befohlen hatte. Da geht die Sonne auf, und es fällt ihm wieder ein. Aber es ist zu spät. Er pflanzt den Zweig ein, es wird ein prächtiger Baum daraus, allein seine Zweige bleiben gewöhnliche Zweige, und *Longa-Poa* hat sich durch eigene Schuld um sein Glück gebracht.

Wir sind auf Tonga-Tabu und — bei *Gilgamesch,* dem Babylonier, wir sind in der Südsee und — bei Odysseus von Ithaca.

Denn: Wem, dem das *Gilgamesch*-Epos bekannt ist, fällt nicht alsbald ein, daß das alte göttliche Männlein ein lebendigster uralter, vergöttlichter Xisuthros ist, wem nicht, daß das, was auf seiner Insel und nachher geschieht, als Abbild dessen, was am Wohnsitze des Xisuthros geschieht, gar nicht zu verkennen und für den trägsten Geist unentrinnbar ist? : *Gilgamesch* landet am Gestade des vergöttlichten uralten Xisuthros, fällt in einen tiefen Schlaf, wird alsbald aufgeweckt, erhält sieben wunderbare Brote zum Essen, holt sich dann auf Befehl des Xisuthros ein Wunderkraut aus dem Wasser, das wenigstens er selbst für ein Lebenskraut hält, läßt es sich aber auf dem Heimwege von einer Schlange rauben und verliert so, wenigstens nach seiner Meinung, die Unsterblichkeit oder die Möglichkeit einer Verjüngung[1]). Es ist klar, wir sind bei Xisuthros, sind bei *Gilgamesch.*

1) Zu dem Zweige, aus dem, statt eines Wunderbaums, ein ganz gewöhnlicher Baum wird, vgl. HAMBRUCH, *Malaiische Märchen*, Nr. 31: Aus dem Himmel, aus Pflanzungen seines Schwiegervaters, von einem jungen Manne mitgebrachte Zuckerrohr-Stecklinge und Bananen-Wurzeln werden infolge von Ungehorsam nur minderwertige Pflanzen. Ist nach einem Märchen dieser Art die Wunderkraut-Geschichte in der

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächstfolgenden Seite.

Wir sind schon vorher deutlichst im *Gilgamesch*-Epos, in der Geschichte nämlich von dem großen Walfisch. Denn *Gilgamesch* und sein Freund töten einen oder den Himmels-Stier[1]), einen oder den Stier des Himmelsgottes *Anu*, vor dessen Erscheinen von dem Gotte *Anu* eine Hungersnot angekündigt ist; sie töten einen göttlichen Stier, begehn also einen ungeheuren Frevel und feiern darob gar ein Siegesfest, auf dem der Sieg verherrlicht wird. Danach ein Traum *Enkidu*s von einer Beratung der Götter und einem Beschluß, daß zwar nicht *Gilgamesch*, wohl aber sein Freund *Enkidu* sterben solle. Und dann stirbt *Enkidu; Gilgamesch* aber begibt sich auf eine lange Reise zu Xisuthros hin. Somit, wie die Tötung des Wals = der des Stiers, so die Beratschlagung der Götter = der Beratschlagung der Götter. Und wir müssen vorderhand auch weiter schließen: Die Katastrophe im Strudel nach der Tötung des Wals und dem Frevel gegen die Götter, die Katastrophe, in der alle Gefährten des *Longa-Poa*, auch der eine, der sich noch aus dem Wasser gerettet hatte, ihren Tod finden, ist ein Widerschein von dem Tode *Enkidu*s.

Wir können das Epos noch weiter in der Südsee-Sage zurückverfolgen: *Longa-Poa* hat sich vor seinem, den Göttern näher als er stehenden Weibe geflüchtet, das ihm eine fürchterliche Szene gemacht hat, nachdem er von einem erfolgreichen Feldzuge heimgekehrt ist: er hat ihre Wünsche nicht befriedigt. Vor dem Stier-Abenteuer indes hat *Gilgamesch*, von einem erfolgreichen Zuge heimgekehrt, eine

---

Longa-Poa-Erzählung umgebildet? — Zu einer gerade auch auf einer der Fidschi-Inseln erhaltenen bezw. vorhandenen Geschichte von einem jungen Manne gerade auch von Tonga, der durch Ungehorsam eine ihm von einer Gottheit geschenkte Kostbarkeit und dazu sein Leben verliert, s. HAMBRUCH. *Südseemärchen,* Nr. 30. Es scheint durchaus möglich, daß wir es hier mit einer verwandten Xisuthros-Episode zu tun haben. Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 142 f.

1) Zu dem Walfisch für den göttlichen Stier vgl. in der Gram-Sage das göttliche Seetier für eben diesen göttlichen Stier (Ergänzungs-Heft, S. 112 f., und u. unter „Vor-Hamlet"), und einen Fisch für einen anderen Stier (o. S. 75).

leidenschaftliche Anklage gegen die Göttin *Ischtar* erhoben, die seine Liebe gefordert hatte, die er aber zurückgewiesen hat. Und in dieser Rede hat er ihr all die Treulosigkeit und Heimtücke vorgehalten, die sie gegen die von ihr Geliebten betätigt hat, und darob ist *Ischtar* ergrimmt und von Rachedurst gepackt worden. Somit scheint die Szene zwischen *Gilgamesch* und *Ischtar* durch die zwischen *Fekai* und *Longa-Poa* vertreten zu sein. Es ist weiter deutlich, daß sich eben diese Szene in der Verliebtheit von *Longa-Poa*s Gefährten *Pulu* und der Heimtücke des Mädchens gegen ihn erhalten hat. Denn aus den zahlreichen sonstigen Widerspiegelungen der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode[1]) scheint entnommen werden zu müssen, daß durch diesen *Pulu* vertreten sind Geliebte der *Ischtar*, die von ihr zugrunde gerichtet sind. In Kürze: Der Feldzug *Longa-Poa*s, die Szene zwischen der göttlichen *Fekai* und ihm, die heimtückische Tötung *Pulu*s durch das von ihm geliebte Mädchen, der Hunger, die Tötung des Wals, deren sich die Leute rühmen, dabei gegen die Götter frevelnd, die Beratung der erzürnten Götter, der Tod von *Longa-Poa*s Genossen, das Abenteuer auf der Insel des einsamen alten, göttlichen Männleins (Einschlafen, wunderbare Speisung, Wunderzweig), die Heimkehr *Longa-Poa*s und die Verscherzung des Glücks durch den Wunderzweig — Abenteuer, heute erzählt auf einer der Fidschi-Inseln, in der fernen Südsee, zeigen sich uns schon jetzt als eine zum mindesten so gut wie völlig ungestörte Reihe von Abenteuern aus dem *Gilgamesch*-Epos, aus dem *Gilgamesch*-Epos, erzählt vor Jahrtausenden, erzählt in Babylonien!

Aber es bleibt etwas übrig, was das babylonische Epos allein nicht erklärt, freilich auch nicht zu erklären braucht, vor allem der Strudel, in dem das Schiff untergeht, der Strauch, durch den sich *Longa-Poa* rettet; für den Nachweis der eben festgestellten Verwandtschaft mit dem *Gilgamesch*-Epos belanglos, aber für einen anderen, bedeutsameren ungewöhn-

---

1) S. Ergänzungs-Heft, S. 103 ff.

lich wichtig. Denn einen Strudel, in den wenigstens ein Ersatz für ein Fahrzeug, ein Kiel und ein Mast, zusammengebunden, hineingezogen wird, und einen Baum an einer Küste, an dem sich dabei ein Mensch festhält und so nicht in den Strudel hineingezogen wird und sich rettet, ein solches Fahrzeug und einen solchen Baum kennen wir alle — aus der Odyssee. Interessant genug für sich allein. Indes zumal interessant durch die Stelle, an der dies im Verlauf der Handlung der Odyssee erscheint: hinter dem Untergang des Schiffes, nachdem vorher die Taue zerrissen und der Mast gebrochen ist, und dies wieder hinter dem Göttergespräch mit dem Beschluß, Odysseus zu verderben, dies hinter der frevelhaften Tötung der Rinder nach vorangegangenem Hunger. In der Südsee-Sage aber lautet eine entsprechende Reihe rückwärts aufgezählt: Rettung des Helden durch einen Strauch über einem Strudel, Untergang des Schiffes im Strudel, Zerreißen der Segel und Zerbrechen des Mastes, Götterberatung und Beschluß, *Longa-Poa* mit seinen Gefährten zu verderben, frevelhafter Übermut, Tötung des Wals, Hunger. Das heißt: Wir befinden uns mit unserer Fidschi-Sage nicht nur im *Gilgamesch*-Epos, wie wir oben zeigten, sondern auch in der Odyssee. Und nun auch, weil in der Odyssee, gleichfalls im *Gilgamesch*-Epos! Denn wir haben ja oben S. 176 ff. nachgewiesen, daß auch der Teil der Odyssee, von dem augenblicklich gesprochen wird, aus dem *Gilgamesch*-Epos stammt! Eine niemals erwartete — freilich unnötige — fast ans Unglaubliche hinanreichende, wunderbare Bestätigung meiner Ergebnisse!

Aber wo bleibt nach dem Strudel-Abenteuer zunächst die Calypso? Die ist in unserer Fidschi-Sage nicht da, aber sie wird doch, nachher, erscheinen. S. zunächst u. S. 239.

Und aber, wo bleiben in unserer Sage die Phäaken nach der Calypso? Ja, die sind da: Nachdem Odysseus sein Schiff nach der Abfahrt von Thrinacia durch einen Sturm verloren hat, verliert er sein Fahrzeug zum zweiten

Mal, nach der Abfahrt von der Calypso. Danach treibt er im Meere herum, bis er schwimmend das Land erreicht und nun in einen tiefen Schlaf sinkt. Und damit hebt für Odysseus die Phäaken-Episode an, und in der mußten wir die Xisuthros-Episode des *Gilgamesch*-Epos wiedererkennen. Hinter *Longa-Poa*s Landung aber, nachdem sein Schiff untergegangen, sein Schlaf; und damit hebt seine Xisuthros-Episode an. Das wäre also seine — Phäaken-Episode. Aber eine, die sich allerdings, ebenso wie die des Odysseus, auf das Original im babylonischen Epos zurückführen läßt — daß sahen wir ja oben (S. 234).—, die indes von der des Odysseus so grundverschieden ist, geworden ist, daß sich keine der beiden so, wie sie jetzt sind, aus der anderen ableiten läßt. Allein zwischen den beiden gibt es andererseits auch Übereinstimmungen, die darauf hinweisen, das sie, auch sie bei ihrer Entwicklung einen gemeinsamen Weg zurückgelegt haben. Zunächst: Sowohl Odysseus wie auch *Longa-Poa* fallen alsbald nach ihrer Landung auf ihrer Xisuthros-Insel in einen tiefen Schlaf und treffen dann erst auf ihren Xisuthros; während *Gilgamesch* im Gespräch mit Xisuthros, nachdem er also mit ihm zusammengetroffen ist, plötzlich einschläft. Und *Gilgamesch* kommt von Xisuthros gewiß in rascher Fahrt, aber immerhin doch in einer nach Tagen zählenden Zeit nach Haus. Aber Odysseus fährt auf dem windschnellen Schiffe der Phäaken in einer Nacht zur Heimat zurück; und *Longa-Poa* fliegt von der Insel des alten Männchens auf einem großen Vogel zur Heimat zurück[1]) in kurzer Frühmorgen-Zeit. Daß dann, ohne daß das Epos von dgl. zu erzählen scheint, Odysseus, heimgekehrt, seinen jugendlichen Sohn trifft, *Longa-Poa* aber sein Söhnchen, darüber nachher. Man wird aber vielleicht Anstoß daran nehmen, daß nun die Phäaken-Episode *Longa-Poa*s zu allen Verschiedenheiten von des Odysseus Phäaken-Episode hinzu auch noch die hat, daß ihr das Nausicaa-Idyll gänzlich fehlt. Aber zu einem solchen Anstoß würde es völlig eines Grundes ermangeln. Denn wir

1) Vgl. o. S. 138 ff. unter „*Garuda*“.

konnten ja oben S. 187 ff. feststellen, daß die Nausicaa-Episode, und noch mehr von der Phäaken-Episode — vor allem die Wettspiele—, mit einer Phäaken-Episode lediglich als Gegenstück zum Xisuthros-Abenteuer (an dessen Platz diese in der Abenteuer-Reihe steht) nichts zu schaffen hat, sondern von anderswoher in sie hineingeraten ist. Fehlen diese Dinge also gänzlich in der Fidschi-Sage, und bietet diese Sage nur das reine Xisuthros-Abenteuer, so zeigt sie vielleicht eben nur eine größere Ursprünglichkeit, als die Odyssee, bietet aber ganz gewiß keinen Angriffspunkt für einen Einspruch. Im Gegenteil.

Indem wir nun aber, von der Phäaken-Episode rückwärts schreitend, die Abenteuer der Odyssee in denen der *Longa-Poa*-Sage wiederzufinden suchen, finden wir darin alsbald etwas nicht, was wir jetzt, als eine klare *Siduri*-Episode des babylonischen Epos (o. S. 178), vermissen müssen[1]), die Calypso-Episode. In der Odyssee hören wir von einem Verlust von Odysseus' Schiff, von dem Strudel, in den sein „Floß", aus Mast und Kiel bestehend, hinabgerissen wird, von seiner Rettung durch den Baum, an dem er sich festhält, von seiner Landung bei Calypso, seiner Abfahrt in die Heimat, dem Verluste seines zweiten Fahrzeuges, seiner Landung im Phäaken-Lande als einem Xisuthros-Lande, seinem Einschlafen am Ufer; in der *Longa-Poa*-Sage gibt es aber nur folgende Reihe von Ereignissen: Untergang des Schiffes im Strudel, Rettung des *Longa-Poa* durch einen Strauch, Landung im Xisuthros-Lande, Einschlafen am Ufer. Also fehlt hier eine Calypso[2]). Aber die Zusammenstellung der beiden Sagen erklärt vielleicht das Fehlen. Es liegt hier möglicherweise eine „Haplologie" vor: Die beiden Schiffs-Katastrophen sind vereinerleit worden, und so kam *Longa-Poa*, aus dem Strudel gerettet, statt zunächst zu einer Calypso, sofort zum „Phäaken-Lande".

1) Gegen von Wilamowitz, ob auch noch so scharfsinnige, *Homerische Untersuchungen*, S. 115 f. usw., dem Calypso in unserer Odyssee als ein Fremdkörper gilt.

2) S. indes u. S. 247 ff.

Gehen wir nun durch die Reihe der Odysseus-Abenteuer weiter zurück, so stoßen wir auf die in der Fidschi-Sage bereits festgestellte Strudel- und Thrinacia-Episode. Angesichts der in der Odyssee schon nachgewiesenen Parallelen zu der anderen Sage brauchte es uns nicht zu erschüttern, wenn wir nun in dieser die Scylla-Episode vor Thrinacia nicht wiederfinden sollten. Etwas Derartiges ist nun in der Tat in ihr nicht da. Allein gerade von der Scylla-Episode mußten wir ja feststellen, daß ihr in der babylonischen Vorlage nichts zugrunde zu liegen scheint (o. S. 196), und so könnte die Fidschi-Sage durch das Fehlen von Entsprechendem keinenfalls beunruhigen: Wir hätten in ihr einfach einen älteren Tatbestand, als in der Odyssee festzustellen. Wir werden unten noch einmal auf diese Dinge zurückkommen.

Danach kommen wir, rückwärts gehend, weiter abtastend zu der Sirenen-Episode, dem Gegenstück zu einem Teil der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des babylonischen Epos (S. 176 f.). Dieses sollte aber in der *Fidschi*-Sage durch das Abenteuer des *Pulu,* des Genossen *Longa-Poa*s, mit dem von ihm geliebten Mädchen, das ihn betört, verrät und zugrunde richtet, vertreten sein (o. S. 236). Es leuchtet ein, daß somit dieses Abenteuer mit dem Sirenen-Abenteuer zusammengehört. Allerdings, wie aus dem Ergänzungs-Heft, S. 103 ff. hervorgeht, nicht als ein glattes Gegenstück dazu. Denn *Pulu* ist ein Repräsentant der von *Ischtar* Geliebten und Zugrundegerichteten (o. S. 236), Odysseus bei den Sirenen aber ein *Gilgamesch*, der trotz des Liebeswerbens der *Ischtar* ihr nicht verfällt und auch dem Verderben entgeht (o. S. 176 f.). *Pulu* entspricht also lediglich den von den Sirenen Zugrundegerichteten.

Da nun das Abenteuer des *Pulu* der heftigen Szene zwischen *Longa Poa* und seiner göttlichen Gattin folgt, und auch diese Szene aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode stammt (o. S. 235 f.), nach diesen zwei Stücken aber in der *Longa-Poa*-Sage deren Himmels-Stier-Episode (die „Walfisch-Episode“) folgt, nach dem Sirenen-Abenteuer und dem Scylla-Abenteuer indes die Himmels-Stier-Episode der Odyssee (die Helios-

Rinder-Episode), so befinden wir uns mit der Scylla-Episode jedenfalls im Bereiche oder in der Nähe des Bereiches für ein Gegenstück zur *Fekai-Longa-Poa*-Szene. Wie nun aber die Fidschi-Sage scheinbar kein Gegenstück zu der gräßlichen Scylla bietet, so scheint andererseits die Odyssee keine Parallele zu der rasenden, fürchterlichen Frau zu haben, die den *Longa-Poa* im Schiffe verfolgt, und die in demselben Strudel untergeht wie das Schiff des *Longa-Poa* und seine Gefährten. In Wirklichkeit scheint es aber durchaus möglich, daß auch hier wiederum unsere griechische Odyssee und die Fidschi-Sage Anzeichen einer gemeinsamen Weiterentwicklung verraten: Wie, wenn die bis jetzt unerklärbare gräßliche Scylla, welche sechs Gefährten des Odysseus auffrißt, und die fürchterliche *Fekai*, die nach Menschenfleisch lechzt, eines Ursprungs wären, die *Fekai*, die ja ebenso der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode entstammen soll, wie die *Pulu*-Episode mit dem Mädchen, das ihren Liebhaber zum Auffressen verschachert? Verkörpern etwa beide die rachedurstige *Ischtar* der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode? Es darf hierzu vielleicht nicht übersehen werden, daß der Strudel in der Meeresstraße, an der unsere Scylla lauert, sagengeschichtlich derselbe ist, wie der, in dem in der Fidschi-Sage *Fekai* ertrinkt. Möglicherweise ist auch noch folgendes zu beachten: Es gibt eine zweite Scylla, eine Tochter des Nisus, die, in Minos von Creta verliebt, ihren Vater an diesen verrät[1]). Diese Scylla ist eine Repräsentantin dieser *Ischtar* (o. S. 86). Und diese Scylla wird zur Strafe für ihren Verrat von Minos im Meere ertränkt.

Die Odyssee hat hinter der Heimkehr des Odysseus das Zusammentreffen mit Eumäus und dem Sohne Telemach, dann mit der Gattin, danach den Freiermord und alles Zugehörige, und vor der Heimkehr die Telemachie. Von alledem bietet die Fidschi-Sage aber nichts, außer dem Wiedersehen *Longa-Poa*s mit seinem kleinen Sohne (o. S. 238). Ihr fehlt also, falls man allein von der Odyssee aus urteilen dürfte, am Schluß scheinbar ein großes Stück von einer ursprünglicheren

1) Apollodorus, Bibliotheca III, 15, 8, 2.

Gestalt der Sage. Von dem Zusammentreffen mit Eumäus mag das richtig sein, und wir wollen das hier ruhig hinnehmen und auf weitschweifige Erörterungen darüber verzichten, ob das etwa beweisen würde, daß Eumäus doch kein nach der Heimkehr *Gilgameschs* von ihm wiedergesehener *Enkidu* ist, wie wir o. S. 184 ff. vermuten mußten. Wir haben das ja schon oben S. 210 f. modifiziert, und u. S. 244 ff. werden wir ja gerade in der Südsee ein andersartiges, vermutlich auch in der Odyssee vorhandenes Gegenstück zum Wiedersehn mit *Enkidu* nachweisen. Mit der Telemachie aber und dem Wiedersehn mit der Frau usw. steht es anders. Denn nach unseren Ausführungen o. S. 183 f. besteht der Schlußteil der Odyssee aus zwei Sagen-Teilen, einem Stück, das ursprünglich von der Erst-Gewinnung der Gattin durch Bogen-Spannen und Bogenschuß, und einem, das einmal von ihrer Befreiung aus den Händen e i n e s gewaltsamen Entführers handelte. Diese beiden Stücke hatten indes einmal ihren Platz v o r einer Rückkehr des Helden von einem *Chumbaba*-Kampf, mit deren Gegenstück unsere Fidschi-Sage b e g i n n t (o. S. 235 f.). Wenn somit diese an ihrem Ende nichts von dem Schlußteile der Odyssee bietet, so zeigt sich darin vermutlich wieder einfach eine höhere Ursprünglichkeit! Und mit dem Fehlen dieser Telemachie verhält es sich ähnlich. Denn wir werden unten[1]) nachweisen, daß sie mit der Odysseus-Sage ursprünglich keine Verbindung gehabt hat. Unsere Fidschi-Sage läßt somit allem Anscheine nach auch die Telemachie einfach wieder vermissen, weil sie, die Fidschi-Sage, auf relativ älterer Entwicklungsstufe als die Odyssee steht! Über ein in dieser Linie liegendes weiteres Ergebnis, zu dem der k l e i n e Sohn des *Longa-Poa* gegenüber dem J ü n g l i n g e Telemach führt, daß nämlich unsere *Longa-Poa*-Sage noch keine Verbindung der Odysseus- mit der Ilias-Sage kennt, s. erst S. 261 f.

Somit ist es völlig erwiesen, daß zwischen der *Longa-Poa*-Sage und nicht nur der *Gilgamesch*-Sage als der Ursage, sondern auch im besonderen der Odysseus-Sage als einer ihr sehr nahe stehenden Sage ein verwandtschaftliches Verhältnis besteht. Aber aus den obigen Erörterungen

1) U. unter „Ilias“.

ergab sich auch, daß das Südsee-Märchen nicht etwa von unserer Odyssee abstammen kann, da es ja Einzelheiten hat, die der Ursage noch ganz nahe stehn, die aber in der Odyssee entweder überhaupt nicht mehr vertreten sind oder durch Motive, die sich weiter als jene Einzelheiten von der Ursage entfernen: In der Ursage noch Wunderspeisen, ebenso in der Südsee-Sage, aber in der Odyssee noch höchstens ein gewöhnliches Mahl; In der Ursage ein Wunderkraut, in der Südsee-Sage noch ein Zweig, der zu einem Wunderzweig werden kann, in der Odyssee ein Becher (o. S. 192 f.); in der Ursage ein Verlust des Wunderkrauts, in der Südsee-Sage ein Verlust der möglichen Wunderkraft des Zweigs, bei Homer nichts mehr von derartigem als eine Vorkehrung zur Verhütung eines Verlustes. Und Ähnliches läßt sich an anderen einander entsprechenden Stücken der beiden Sagen beobachten: In der Ursage ein Stier, in Ozeanien ein Wal, aber bei Homer 2 × 7 Herden von nebenbei je 50 Tieren, eine große Rinderherde und eine große Kleinviehherde. Und weiter zurück: Die eine buhlerische, treulose *Ischtar* ist in der Fidschi-Sage zu einem Mädchen, in der Odyssee zu den Sirenen geworden. Zu solchen Verschiedenheiten in Bezug auf die Entwicklungs-Stufe, welche eine größere Ursprünglichkeit der Fidschi-Sage gegenüber der Odyssee deutlich erkennen lassen und also zeigen, daß sie nicht von unserer Odyssee abstammt, gehört gewiß auch weiter das oben besprochene Fehlen ganzer Episoden der Odyssee in der Fidschi-Sage, von Episoden, von denen wir zumeist schon zeigten oder noch zeigen werden (o. S. 187 f. und S. 196 f.), daß sie ursprünglich mit unserer Odyssee nichts zu tun hatten: das Fehlen der Plankten[1]), das Fehlen der Nausicaa-Episode, der Telemachie. Und wenn die Fidschi-Sage nach o. S. 242 die Umordnung des *Chumbaba*-Kampfes noch nicht vollzogen hat, im Gegensatz zur Odyssee, so zeigt sie auch darin, daß sie nicht von dieser abhängig sein kann. In der Fidschi-Sage haben wir somit eine Vor- bezw. Neben-Odyssee II zu erkennen.

1) S. u. unter „Argonauten-Fahrt".

b.

Die *Faalataitauana*-Sage[1]) und Odyssee II und I.

Einer von drei Brüdern, der jüngste von ihnen, vergewaltigt *Sina*, seine Schwester, während sie schläft. Erst als sie aufwacht, merkt sie es und ist verzweifelt. Da bittet sie einen der beiden anderen Brüder, *Faalataitauana*, mit ihr auf das Meer hinauszufahren, um, wie sie sagt, mit ihm zu fischen. Sie fahren auf ihre Bitten immer weiter und weiter hinaus und gelangen schließlich zu der Strudel-Höhle *Fafa*, dem Eingang zur Unterwelt. Der Strudel verschlingt das Boot mit *Sina* darin, wie sie es gewollt hat, *Faalataitauana* aber springt auf den Rat seiner Schwester vorher aus dem Boot und hält sich an einem Baume auf einem Felsen fest, klettert ans Ufer und ist gerettet. Am Ufer legt er sich unter die Schlingpflanzen hin und schläft ein. Eine vornehme Frau[2]), *Sisialefafa*, die in der Nähe wohnt, findet ihn, weckt ihn auf, holt ihn in ihr Haus, speist ihn, und beide leben lange zusammen. Zwei Kinder sind die Frucht ihres Zusammenlebens. Eines Tages erfaßt den *Faalataitauana* Sehnsucht nach seiner Schwester. *Sisialefafa*, welche glaubt, daß er in Wirklichkeit zu der *Ilalegagana* hinwill, einer sehr vornehmen Frau — Tochter der Sonnengöttin, in der Nähe der Strudel-Höhle —, die in ihn verliebt ist, gibt ihm einen Liebeszauber mit, der ihn vor einer Liebe zu *Ilalegagana* bewahren und deren Liebeszauber brechen soll. Allein *Ilalegagana*s Liebeszauber ist kräftiger als der der anderen Frau, unser *Faalataitauana* vergißt *Sisialefafa* und bleibt jetzt bei der anderen Frau. Er ißt nun bei ihr, und nach dem Essen fragt er sie nach dem Brunnen mit dem Lebenswasser. *Ilalegagana* argwöhnt, daß ihm *Sisialefafa* den verraten

1) S. HAMBRUCH, *Südseemärchen*, Nr. 63; auf Samoa erzählt.

2) HAMBRUCH belehrt mich auf eine Anfrage hin freundlichst, daß das entsprechende samoanische Wort eine adlige Frau bezw. ein adliges Mädchen bedeutet, und daß auf deren Reinheit und Keuschheit bis zur Heirat besonderer Wert gelegt wird.

habe, läßt diese alsbald holen, um sie im Ofen backen zu lassen, und sie kommt mit ihren beiden Kindern, aber *Ilalegagana* läßt sich von der *Sisialefafa* rühren und verschont alle drei, und fortan leben nun alle fünf zusammen. Eines Tages aber fordert *Ilalegagana* selbst den *Faalataitauana* auf, den Ort aufzusuchen, wo die alte, blinde *Matamolali* lebt, die beim Lebensquell wohnt. Er erhält von seiner Geliebten ein Kokos-Blatt; damit berührt er die Augen der *Matamolali*, sie wird dadurch sehend, und aus Dankbarkeit führt sie ihn zum Lebensquell hin. Er kommt mit ihr zu einem breiten Fluß, dem Todeswasser, in dem zahlreiche Menschen, zuerst Kranke, dann Gesunde, zuerst Männer, dann Jungfrauen, vorübertreiben. Zuletzt kommt *Sina*, seine Schwester, heran. *Matamolali* faßt sie bei der Hand, zieht sie aus dem Todeswasser heraus, taucht sie im Lebenswasser unter, und sie ist wieder lebendig. Sie geht mit der Alten in deren Haus, wird gespeist, dann kommt *Faalaitauana* herbei, der vorangegangen ist, und Bruder und Schwester sinken einander in die Arme. Eine Zeitlang wohnen sie noch bei der *Ilalegagana*. Dann wandern sie beide, von den Strahlen der Sonne, der Mutter der *Ilalegagana,* beleuchtet, heimwärts und kommen nach Haus.

Wir standen im vorigen Kapitel in der Odyssee. Noch in deren Bann und noch in lebendiger Berührung mit deren Abenteuern, erkennen wir selbstredend alsbald in der Szene am Totenfluß und dem Nachfolgenden ein Gegenstück zu Odysseus' Erlebnis am Eingang zum Hades, am Zusammenfluße dreier Hades-Flüsse, wo ihm die Schatten verstorbener Männer und Frauen erscheinen und zuerst der seines kurz vorher gestorbenen Gefährten Elpenor. Und da *Faalataitauana*, von der Zauber-kundigen *Ilalegagana*, bei der er lebt, aufgefordert, den Weg zum Totenfluße hin macht, dann wieder zu *Ilalegagana* zurückkehrt, um danach die Rückreise in die Heimat anzutreten, so fügt sich alsbald als Gegenstück hierzu, daß Odysseus, von der zaubernden Circe, bei der er lebt, aufgefordert, die Hadesfahrt zum Totenfluße antritt und dann wieder zu

ihr zurückkehrt, um danach die Rückfahrt in seine Heimat anzutreten. Die gleichartige Verknüpfung der beiden einander ähnlichen Episoden in beiden Sagen mit einander, der Episode mit der Zauberin und der mit der Reise zum Totenfluß, bürgt für Verwandtschaft und gemeinsamen Ursprung, und gemeinsame Einzelheiten vervollständigen lediglich den Beweis dafür: Wie *Faalataitauana*, so wird Odysseus mit einem Gegenzauber gegen den Zauber der Zauberin ausgerüstet; wie *Ilalelagana*, nachdem der Held mit ihr gegessen hat, seine beiden Kinder im Ofen backen (und dann vielleicht essen lassen oder selber essen) will, dann aber leben und bei sich wohnen läßt, so verwandelt Circe die Gefährten des Odysseus zuerst in Schweine und sperrt sie in Kofen ein, doch natürlich, um sie nach ihrer Mästung braten (oder kochen) und nachher verspeisen zu lassen oder selbst zu verspeisen, verwandelt sie aber dann in Menschen zurück und läßt sie bei sich wohnen; und eine vielleicht ganz besonders bemerkenswerte Überstimmung: *Ilalegagana* ist die Tochter der Mutter Sonne, Circe aber die Tochter des Vaters Sonne, beide sind also Töchter der Sonne. Aber weiter: *Faalataitauana* wird zur alten blinden *Matamolali* geschickt, damit er *Sina*, seine tote Schwester, wiedersehe, Odysseus aber zu dem alten blinden Tiresias, und nun erscheint ihm zuerst der Schatten seines Gefährten Elpenor. Damit dürfte es völlig erwiesen sein: Die *Ilalegagana*-Episode ist eine Circe-Episode, die Reise zum Todeswasser ist eine zum Acheron, eine Nekyia unserer Odyssee. S. aber auch unten S. 249 f. und 254 ff.

Mit den beiden eben besprochenen Episoden des *Faalataitauana*-Märchens stehen wir also nunmehr im ersten Teil unserer Odysseus-Sage. In diesem ersten Teil findet sich aber zwischen Elpenors Tod und der Szene beim Hades-Eingang, der Nekyia, nichts von Belang, keine weitere Episode, dagegen zwischen dem Tode der *Sina*, die ja doch dem Elpenor entsprechen müßte und *Faalataitauana*s Nekyia noch eine lange Erzählung. Diese Erzählung suchen

wir aber vergeblich überhaupt im ersten Teil der Odyssee, finden sie dagegen in der Hauptsache — im zweiten Teil!: Ist die Strudel-Episode in der *Longa-Poa*-Sage, von einer Fidschi-Insel, ein Gegenstück zu dem Charybdis-Abenteuer in der Odyssee (s. o. S. 237) und der vorhergehenden Katastrophe nach dem Thrinacia-Abenteuer, so ist es die Strudel-Episode des *Faalataitauana* von Samoa doch natürlich auch. Aus dem Strudel sich rettend, indem er sich an einem Baum festhält, kommt dieser ans Land, legt sich unter die Schlingpflanzen und schläft ein, genau so wie *Longa-Poa*. Aber nach dem Einschlafen folgt nun im *Faalataitauana*-Märchen nicht dasselbe oder auch nur Ähnliches wie im *Longa-Poa*-Märchen: *Longa-Poa*-Odysseus-*Gilgamesch* wacht von selbst auf und trifft danach das alte Männlein als seinen Xisuthros, *Faalataitauana* aber wird aufgeweckt von einer vornehmen Frau, die ihn am Strande findet, von der er dann gekleidet und gespeist wird, und mit der er danach zusammenlebt. Also gehen hier die beiden Sagen wieder auseinander. Allein das alte Männlein soll nach o. S. 238 f. ein Pendant zu König Alcinous auf der Phäaken-Insel sein. Mit diesem trifft Odysseus zusammen. Vorher aber hat er nach seiner Landung im Buschwerk in der Nähe des Ufers geschlafen, ist dann durch das Gekreisch der Mägde der Königstochter Nausicaa ob eines ins Wasser gefallenen Balls der Nausicaa aufgeweckt worden und trifft nun mit dieser am Flußufer zusammen und wird von ihr gekleidet und gespeist. Also scheint es klar: Wir stehn weiter in der Odyssee. Die vornehme Frau und das alte Männlein, das Zusammentreffen mit jener und das mit diesem schließen einander nicht etwa aus, sondern e r g ä n z e n einander zu einer vollständigeren Phäaken-Episode, und die vornehme Frau ist eine Nausicaa. Und das mag a u c h richtig sein. Allein: Der aus dem Strudel gerettete Odysseus wird zunächst zur göttlichen Calypso hingetrieben, und, während wenigstens unsere Odyssee nichts — das heißt freilich: nichts m e h r (o. S. 187 ff.) — von einer Vereinigung des Odysseus mit der Nausicaa weiß, erzählt sie von seinem l a n g e n Z u s a m m e n l e b e n mit der

Calypso. Und diese einsame Göttin steht der allem Anscheine nach als allein lebend gedachten *Sisialefafa*, mit der *Faalataitauana* lange zusammenhaust, fraglos näher als die Königstochter, die jedenfalls nach unserem Homer Odysseus im Kreise ihrer Mägde als Königstochter im Phäaken-Lande findet, und, wie die Gram-Sage bei Saxo Grammaticus zu zeigen scheint, mit dieser Begleitung zum alten Bestande einer Odysseus-Sage gehört (o. S. 188). So scheint die *Sisialefafa* an sich in erster Linie eine Calypso, aber allenfalls in der Szene, in der sie Longa-Poa findet, eine Nausicaa zu sein. Wäre letzteres der Fall, dann zeigte uns unser Märchen in Verbindung mit dem *Longa-Poa*-Märchen eine Odysseus-Sage, speziell eine Phäaken-Episode, in der sich die Xisuthros-Episode bereits mit einer Freudenmädchen-Episode verschmolzen hätte (o. S. 187 f.), zugleich aber noch eine Calypso-Episode.

Eine zwingende Notwendigkeit, in der *Sisialefafa* wenigstens auch eine Nausicaa zu sehn, liegt aber jedenfalls nicht vor, Das Aufwecken des Schiffbrüchigen kann dabei sehr wohl aus der Phäaken-Episode stammen, in der es als ein Motiv der Xisuthros-Episode bodenständig ist (o. S. 179), aber Bekleidung und Speisung eines Schiffbrüchigen sind an sich etwas so Selbstverständliches, daß sich das überall auch von selbst einstellen konnte und mußte und nicht gerade aus einer der Phäaken-Episode ursprünglich fremden Nausicaa-Episode zu stammen braucht. Und das vollständige Fehlen einer Nausicaa-Episode in der oben S. 232 ff. erörterten *Longa-Poa*-Sage spricht deshalb recht entschieden gegen eine Identifizierung der *Sisialefafa* auch mit der Nausicaa. Und jedenfalls, so viel darf sicher gesagt werden, duldet die Xisuthros-Episode der *Longa-Poa*-Sage, so wie sie jetzt aussieht, neben und vor dem alten Männlein keine *Sisialefafa*, noch auch die *Sisialefafa*-Episode neben und hinter der *Sisialefafa* dieses alte Männlein. Daß aber die beiden Sagen aus der Südsee uns eine Odyssee noch ohne und eine schon mit der Nausicaa-Episode zeigen

könnten — das scheint denn doch über alle Möglichkeit und Denkbarkeit hinauszugehn.

Ob nun nur eine Calypso, ob wohl auch eine Nausicaa, jedenfalls gehört die *Sisialefafa*-, gehört die Strudel-Episode vorher zum zweiten Teil der Odyssee, dagegen die *Ilagagana*-Episode und das ihr Folgende zum ersten, ein doch wohl klarster Hinweis darauf, daß den beiden Südsee-Sagen eine Sage vorlag, in der Odyssee I und II bereits beieinander waren. Wie sich die Circe-Episode und die ihr folgende Nekyia unmittelbar an die — doch wohl — Calypso-Episode als deren Fortsetzung anschließen konnte, mag aus der Ähnlichkeit der beiden Gestalten der Calypso und der Circe erklärt werden. Merkwürdig nur, daß bei dieser Verbindung die Circe-Episode und die Nekyia, die in unserer Odyssee **I** stehn, hinter Stücke aus Odyssee **II** geraten sind. Indes — Odyssee I und Odyssee II sind eine Moses- und eine Jakob-Sage (o. S. 176 ff.), und Moses lebte nach Jakob. Es sollte doch nicht gar — die *Faalataitauana*-Sage eine ursprünglichere Anordnung der Odysseus-Sage verraten (o. S. 218 f.), in der die Moses-Sage der Jakob-Sage folgte? Aber nein, das scheint unmöglich zu sein. Denn — hier nur dies — die Argonauten-Fahrt, die mit ihrer Sonderform gleichmäßig der griechischen und der ozeanischen Odyssee gegenüber steht, auch die Argonauten-Fahrt hat die Reihenfolge: Moses-Sage — Jakob-Sage; folglich hat diese Reihenfolge anscheinend bereits vorgelegen, als Odyssee und Argonauten-Fahrt noch nicht von einander differenziert waren, gehört somit bereits der ältesten erreichbaren Gestalt der Odyssee an. Und somit müßte eine ältere Anordnung in einer Südsee-Odyssee überraschen. S. ferner u. S. 271 und unter „Argonauten-Fahrt".

Andererseits: Wenn die Wiederbelebung der *Sina* in einer Episode erfolgt, die jedenfalls auch der Nekyia in Odyssee I entspricht, der Tod aber der *Sina* zu „Odyssee II" gehört, eine Wiederbelebung indes doch nun einmal erst nach dem Tode erfolgen kann, so ist es wohl das Gegebene, anzunehmen, daß die *Sina*-Geschichte eine Nekyia der Odyssee

hinter Odyssee II zeigt. Das hieße aber doch wohl: da die Nekyia der Odyssee zu einer Moses-Sage gehört, zeigt uns die *Sina*-Sage diese weiter noch, dem ursprünglichen Tatbestande entsprechend, auch hinter einer Jakob-Sage.

Damit hängt nun noch etwas Anderes zusammen. *Sina* im Totenreiche entspricht dem Elpenor der Nekyia in Odyssee I, im ganzen einer Moses-Sage, aber *Sina*, die im Strudel untergeht, gehört zu Odyssee II, als Pendant zu den ertrunkenen Gefährten des Odysseus. Damit aber hat unsere Vermutung o. S. 209 eine merkwürdige Bestätigung gefunden. Denn nach dem dort Gesagten wäre Elpenor neben Tiresias in der Nekyia ein auffälliges Zuviel, falls er schon ursprünglich zu Odyssee **I** gehörte, würde sich aber begreifen lassen als eine ursprünglich der Odyssee **II** angehörige Figur, als ihr *Enkidu* und somit, da Odyssee II ja eine Jakob-Sage ist, als ihr Joseph. Wir müssen hier leider wegen Raummangels darauf verzichten, diesen so interessanten, aber komplizierte Erwägungen hervorrufenden Gegenstand im einzelnen zu besprechen. Doch wird es nötig sein, wenigstens einen wichtigen Punkt aus diesen nicht zu übergehen: Stammt *Sina* aus Odyssee II und wird sie sekundär in einer Episode von Odyssee I wieder zum Leben erweckt, so ist es das Natürlichste, anzunehmen, daß sie vorher, vor ihrem Eindringen in Odyssee I, einst schon in Odyssee II ihre Wiederbelebung erfuhr. D. h. aber, daß Odyssee II, also die Jakob-Sage, einmal eine Auferstehung ihres *Enkidu*, nämlich Josephs, hatte. Davon zeugt ja auch noch unsere Jakob-Joseph-Sage (vgl. o. S. 80 ff. und 148 f.).

So wird die *Faalataitauana*-Sage zu einem Zeugnis für die Wertbeständigkeit unserer einstigen Analyse in Band I.

Der Strudel-Episode geht in der *Faalataitauana*-Sage etwas vorher, was in der Odyssee ohne Analogie ist, etwas, dessen Verknüpfung mit dem Nachfolgenden wir ratlos gegenüberständen, wenn wir nicht eine weitere samoanische Sage hätten, eine weitere auch mit einer darin handelnd auftretenden *Sina*.

---

c.

Die *Sina*-Sage[1]).

Ein Ehepaar hat zwei Söhne, die sich beide um ein schönes Mädchen namens *Sina* bewerben. Der jüngere, *Tulau'ena*, wird von ihr zum Gatten gewählt, und der älteste ist nun auf ihn neidisch und will ihn beseitigen, um seine Gattin für sich zu gewinnen. Eines Tages fordert er den jüngeren Bruder auf, mit ihm auf den Fischfang hinauszufahren. Ehe dieser das Haus verläßt, sagt er seiner Gattin, ihm ahne, daß er sterben werde; wenn sich die Brandung blutrot färbe, werde sie wissen, daß er tot sei; dann solle sie nach ihm suchen. Die Brüder fahren aufs Meer hinaus, immer weiter, weil es der ältere so will. Als dann nach dem Fischfang der jüngere sich im Wasser befindet, durchbohrt ihn der andere mit dem Speere und tötet ihn. *Sina* sieht die Brandung sich röten und wandert alsbald fort, um ihren Gatten zu suchen. Unterwegs trifft sie eine Reihe von Vögeln, die sie nach dem Gatten fragt, schließlich einen Papagei, und der sagt ihr, daß sie zur Frau *Matamolali* gehen und ihr mit einem Kokos-Wedel ins Gesicht schlagen solle, und sie tut das Geheißene. *Matamolali* öffnet das Lebenswasser, sperrt das Todeswasser ab, und nun „kommt ein Strom schöner Jünglinge und Mädchen herunter", am Schluß *Tulau'ena.* Jetzt ganz ähnliche Einzelheiten wie in der *Faalataitauana*-Sage, die wir aber auch oben S. 245, als für uns belanglos, zumeist nicht erzählt haben: *Tulau'ena* wird von *Matamolali* ergriffen und im Lebenswasser untergetaucht und so wieder lebendig, usw. Danach Wiedersehen der beiden Gatten, die nun bei der *Matamolali* bleiben.

Das Verhältnis dieses Märchens aus Samoa zu dem oben besprochenen ebendaher ist dasselbe wie das der zwei im Ergänzungs-Heft, S. 161 f. genannten von Ponape zu einander: in einem Teile entsprechen sie einander verhältnismäßig sehr genau, in dem anderen Teile gehen sie so gut

1) HAMBRUCH, *Südseemärchen*, Nr. 64; auf Samoa erzählt.

wie völlig auseinander, so weit auch in unserem Falle, daß man sich nicht dazu imstande fühlt, die beiden verschiedenartigen Teile einfach als Verwandte von einander anzusehn, sondern jedenfalls zunächst annehmen muß, daß einer von ihnen jedenfalls in der Hauptsache kein organischer Bestandteil des übrigen Märchens ist. Dann aber ist es an sich zweifelhaft, ob, falls überhaupt auch nur eines der beiden Märchen einheitlich ist, das vom einen oder vom anderen zu gelten hat. Dies vorausgeschickt, mag das Nachfolgende vorgetragen werden. Die Schwester *Sina* im oben behandelten Samoa-Märchen ist als die, deretwegen ihr Bruder *Faalataitauana* zur alten *Matamolali* hingeht, und die im Todeswasser dahintreibt, ein Elpenor von Odyssee I (o. S. 246), folglich auch *Tulau'ena* in unserem Märchen. Diese *Sina* im *Faalataitauana*-Märchen soll aber als ein Elpenor eigentlich ein *Enkidu* von Odyssee II, somit ein Joseph, sein (o.S.211). Dasselbe müßte dann von unserem *Tulau'ena* gelten. Und in der Tat gibt er sich als solcher. Denn Joseph, der zweitjüngste unter seinen Brüdern, und jüngere als alle seine Stiefbrüder, sollte sterben und ist nach der Meinung seines Vaters gestorben, infolge des Neides seiner Brüder, und Ruben, der älteste, hat nach unserer alttestamentlichen Erzählung, um ihn zu retten, veranlaßt, daß er in einen Brunnen geworfen wird. Aus diesem wird er dann wieder herausgeholt und lebt weiter. Die Brüder Josephs aber bringen dem Vater den in Blut getauchten Rock Josephs, und so muß dieser zu dem Glauben kommen, daß Joseph tot ist (s. o. S. 80 ff.). Später wandert Jakob nach Ägypten und sieht dort seinen tot geglaubten Sohn wieder. Die Beweiskette dürfte geschlossen sein: Der ältere eifersüchtige Bruder *Tulifauiawe* ist ein Ruben, der älteste der eifersüchtigen Brüder; *Tulau'ena*, der jüngere, ein Joseph, der jünger als alle Stiefbrüder ist; die Ermordung im Wasser entspricht dem, daß Joseph in den Brunnen geworfen wird; das den Tod meldende Blutzeichen dem Blut an Josephs Rock, das Jakob an den Tod Josephs glauben läßt; die Wanderung *Sinas*, um *Tulau'ena* zu suchen, Jakobs Wande-

rung nach Ägypten; die Wiederbelebung *Tulau'enas* für *Sina* usw. Jakobs Wiedersehen mit dem totgeglaubten Joseph; und daß Sina fern der Heimat dort bleibt, wo diese Wiederbelebung stattgefunden hat, vielleicht dem, daß Jakob in Ägypten bleibt, wo er Joseph wiedersah (vgl. aber o. S. 227 ff.). Daß aber *Tulau'ena* schließlich als Toter aus dem Wasser herausgezogen und nun mit Lebenswasser wieder lebendig gemacht wird, mag auch irgendwie damit zusammenhängen, daß Joseph wieder aus dem Brunnen herausgezogen wird. Vgl. o. S. 84, aber auch o. S. 148 f. die *Mahabharata*-Sage und Nr. 2 der *Buddhistischen Märchen* von ELSE LÜDERS, mit einer Parallele zur Joseph-Brunnen-Geschichte auf einer anderen Entwicklungs-Stufe[1]).

Wir müssen aber, um unsere *Sina*-Sage ganz zu erfassen, anscheinend auch noch über unsere Joseph-Sage hinausgehen. Denn die lange Wanderung der *Sina*, um ihren geliebten Gatten zu suchen, auf der sie nacheinander eine Reihe von Vögeln nach dem Verbleibe ihres Mannes fragt, hat in der Jakob-Joseph-Sage kein Analogon, wohl aber in der Ursage, in welcher *Gilgamesch* — in der Jakob-Sage = Jakob (dazu o. S. 252 f.) — nach dem Tode seines Freundes *Enkidu* — in der Jakob-Sage = Joseph — auf der Reise zu Xisuthros, um ihn nach Tod und Leben zu fragen, nacheinander eine Reihe von Personen nach dem Wege zu Xisuthros hin fragt, und es später nach verschiedenen vergeblichen Bitten bei einer Reihe von Gottheiten endlich erreicht, daß ihm der Geist seines verstorbenen Freundes erscheint. Gehört dieses Fragen in beiden Sagen zusammen und weist das Samoa-Märchen nicht etwa eine Neuentwicklung auf, dann müssen wir, um den Anschluß der einen Sage an die andere herzustellen, weit über unsere Jakob-Sage hinausgehn, da sich von diesen Fragen weder in den israelitischen noch in den damit nächstverwandten abgeleiteten Sagen noch eine Spur findet. Wohl aber anderswo; und gerade dort findet sich auch noch anderes wieder, das sich in unserer Sage von der Jakob-Joseph-Sage unterscheidet, nämlich in der o. S. 113 ff. be-

1) Vgl. u. unter „Theseus".

handelten, auch aus der *Gilgamesch*-Sage erwachsenen, *Sul-Schumul*-Sage: In ihr ist aus den mehrfachen Fragen nach dem Wohnsitze des Xisuthros und den mehrfachen Bitten um eine Heraufzitierung des Geistes seines Freundes dasselbe geworden, was in unserem Südsee-Märchen vorliegt: daß der Held auf einer Wanderung immer wieder nach dem Verbleibe des verlorenen geliebten Menschen fragt. Außerdem hat aber unsere Sage mit dieser *Sul-Schumul*-Sage noch mehr Besonderes gemein: daß einer oder eine von einem Ehe- oder Brautpaar zum Totenreiche verschwindet, und daß dieser oder diese dem Totenreiche entrissen wird und wieder zu den Lebenden zurückkehrt, also Gemeinsamkeiten, auf die man doch einiges Gewicht legen kann. Diese *Sul-Schumul*-Sage ist nun zwar — zufälligerweise — ebenso wie die Jakob-Sage, auch eine *Gilgamesch*-Sage, aber keine der israelitischen, sondern hat sich ohne Zusammenhang mit deren besonderer Entwicklung aus der Ursage entwickelt, hat speziell keine näheren Beziehungen gerade zur Jakob-Joseph-Sage. Sind daher die äußeren Ähnlichkeiten nicht zufällig, so könnten sie nicht auf gemeinsamer Entwicklung beruhen. Und somit müßte man dann annehmen, daß eine Sage wie die *Sul-Schumul*-Sage unsere Samoa-Sage beeinflußt hat. Daß jene Sage zum mindesten bis nach Indien gedrungen ist, haben wir ja oben S. 103 ff. festgestellt. Vgl. S. 138 ff. Und u. unter „Sindbad“ werden wir einen Sagen-Komplex nachweisen, der einerseits mit unserer „Südsee-Odyssee“ und andererseits mit der „*Sul-Schumul*“-Sage verwandt ist.

So außerordentlich deutlich der Zusammenhang der Nekyia unseres *Sina*-Märchens mit der des *Faalataitauana*-Märchens ist, und so deutlich es auch ist, daß die letztere Nekyia mit der der Odyssee zusammenhängt, weil sie ja in dem *Faalataitauana*-Märchen eng mit einer Circe-Episode verbunden ist, so müssen wir nun doch scheinbar Bedenken tragen, die Nekyia im *Sina*-Märchen, so wie sie jetzt aussieht, als durchweg wurzelechten Bestandteil dieses Märchens anzusehen. Denn die *Sina*-Sage ohne ihre Nekyia ist ja

zwar allem Anscheine nach eine Jakob-Sage, aber damit, obwohl die Odyssee II ja ebenfalls eine solche Sage ist, noch keine Odysseus-Sage. Weicht sie doch von unserer Odyssee völlig ab in den Vorgängen, die zum Tode des *Enkidu* führen: In der Odyssee hängt der Tod der Gefährten als von Vertretern *Enkidu*s mit dem Rinder-Frevel zusammen, in der *Sina*-Sage mit der Eifersucht des Bruders. Wollte man sich dabei beruhigen, daß eine und dieselbe Nekyia zu der *Faalataitauana*-Sage, worin fraglos aus einer Odyssee, gehört und zu der *Sina*-Sage, so müsste man doch wohl vorher wissen, daß es eine „Odyssee“ gegeben hat, in der des *Enkidu* Tod ähnlich wie in der *Sina*-Sage motiviert war. Das ist nun aber durchaus nicht etwa unwahrscheinlich. Denn neben einer griechischen Jakob-Joseph-Sage, wie sie sich in unserer Odyssee II darbietet, in welcher der „Tod des *Enkidu*“ = Joseph ganz ähnlich wie in der *Longa-Poa*-Sage motiviert und herbeigeführt wird, finden wir ebenso in der griechischen Sage genaueste Gegenstücke zur Eifersucht als Ursache von Joseph-*Enkidu*s Verschwinden und vermeintlichem Tod und zu diesem Verschwinden und Tode selbst[1]). Und andererseits treffen wir in der dänischen Gram-Sage, zwar auch einer über die Griechen nach dem Norden gelangten Jakob-Sage, dabei aber keineswegs gerade einer Odysseus-Sage, treffen wir in der dänischen Gram-Sage ein ganz merkwürdig ähnliches Gegenstück zu den in Rede stehenden Stücken der Odyssee und der *Longa-Poa*-Sage[2]). Somit scheint es ganz und gar möglich, daß die Nekyia der *Sina*-Sage dieser genau so gut schon ursprünglich angehörte, wie der *Faalataitauana*-Sage. Indes möglich wäre sicherlich auch die Annahme einer Entlehnung, wenigstens von Einzelheiten der Nekyia, auf Seiten der *Sina*-Sage.

Die Möglichkeit einer solchen Entlehnung würde uns eines weiteren Bedenkens überheben. Die *Sina*-Sage erscheint als eine in der Hauptsache reine Jakob-Joseph-Sage, und als ein Gegenstück zur *Faalataitauana*-Sage, soweit

1) S. u. unter „Vor-Agamemnon“ und „Vor-Achilles“.
2) S. u. unter „Vor-Hamlet“ und o. S. 190 f.

diese eine Odyssee II — also eine Jakob-Joseph-Sage — ist. In deren Nekyia tritt aber ebenso wie in der anderen Sage die alte, blinde *Matamolali* auf, die in etwas an den bodenständigen alten, blinden Tiresias in Homers Nekyia erinnert. Daraus folgt die Alternative: Entweder liegt hier ein Zufall vor, und *Matamolali* und Tiresias haben nichts mit einander zu tun. Dann kann die Nekyia der Südsee-Sagen, soweit Odyssee-Sage, eine reine ursprüngliche „Odyssee II"-Sage sein. Oder *Matamolali* ist im letzten Grunde ein Tiresias. Dann stammt die Südsee-Nekyia, so wie sie jetzt ist, aus einer „Odyssee I", wie unserer Odyssee I, und kann, abermals so wie sie jetzt ist, nicht als Ganzes ein ursprünglicher Bestandteil der *Sina*-Sage, soweit eine Jakob-Joseph-Sage, sein. Da nun die *Matamolali* eine ganz andere Funktion wie Tiresias hat — die Funktion einer Hüterin des Lebenswassers und Toten-Beleberin —, so mag in der Tat die Parallelität mit Tiresias zufällig sein, und somit könnte eine Nekyia mit *Matamolali* einer Odyssee II-Jakob-Sage zugesprochen werden. Damit würde aber, das mag hinzuzufügen nötig sein, keineswegs eine bodenständige *Nekyia* von Odyssee I beseitigt sein. Für eine solche bereits in der Vorlage der *Faalataitauana*-Sage bürgt ja die Verbindung von Circe-Abenteuer und Nekyia in dieser Sage (o. S. 245 f.). Indes hier dürften wir noch nicht am Ende sein. Diese Dinge sind so verwickelt — und darum auch so schwer darstellbar —, und die ruinenhaften Grundlagen für eine Entscheidung so spärlich, daß wir unser Endurteil vertagen müssen. Daß wir sie aber gleichwohl erörterten, verlangte deren besondere Bedeutung für eine Geschichte der Odyssee.

Wir kehren jetzt zu dem anderen Samoa-Märchen zurück, mit dem so eigenartigen Anfang, der so gar nicht an die Odyssee und speziell gerade an Odyssee II und die zugrunde liegende Jakob-Sage erinnert. Nun hat die Analyse der *Sina*-Sage, auch in ihrem — von dem der anderen Sage so verschiedenen — Anfang, allem Anscheine nach einer Jakob-Sage, die Verbindung eines solchen Anfangs mit einer Nekyia wie in der *Faalataitauana*-Sage gezeigt. Und somit scheint es klar, daß diese jeden-

falls einmal auch in ihrem Anfang eine Odyssee II-Jakob-Sage gewesen, und es daher nicht von primärer Wichtigkeit ist, festzustellen, ob sich der Anfang der *Faalataitauana*-Sage etwa aus einer solchen entwickelt hat. Aber man darf doch ganz unverbindlich daran erinnern, daß der freiwillige Tod der *Sina* in der *Faalataitauana*-Sage ja der Tod eines Joseph-*Enkidu* sein soll (o. S. 252), daß *Sina* diesen Tod sucht, weil sie von dem Bruder vergewaltigt ist, daß aber 1. der vermeintliche Tod Josephs durch seine Brüder herbeigeführt wird, und 2. der Joseph-Brunnen-Episode in der Jakob-Sage vorangeht — die Vergewaltigung der Dina, der Tochter Jakobs, durch Sichem[1])! Es scheint jetzt gegeben: Der Anfang der *Faalataitauana*-Sage ist entstanden aus „Dina-Episode"+nachfolgender „Joseph-Brunnen-Episode"; und wir hätten hier abermals eine Berührung wohl mit einer Neben-Sage der Odyssee. Denn in unserer Odyssee findet sich in der entsprechenden Episode, der Bedrängung der Penelope durch die Freier (o. S. 183), keine Spur von dieser einstigen Vergewaltigung der Penelope. Man begreift nun recht wohl, wie ein Joseph der *Faalataitauana*-Sage mit einer geschändeten Dina zusammengeworfen werden konnte: Sein einstiger Selbstmord konnte dazu veranlassen. Denn das Selbstmord-Motiv ist ja nicht etwa erst eine Folge der Vergewaltigung. Die *Longa-Poa*-Sage zeigt uns das ja schon: In deren Strudel-Episode gibt sich genau so — man hört aber nicht, weshalb — ein Mensch freiwillig den Tod, indem er, schon gerettet, sich in den Strudel hinabgleiten läßt. Den zeigt nebenbei jetzt die *Sina*-Sage deutlich als den *Enkidu*-Joseph unserer *Longa-Poa*-Sage! Aber auch eine indische Sage erweist, daß der Selbstmord der *Sina* ursprünglich keine Folge ihres Mißgeschicks ist, nämlich die oben S. 128 ff. besprochene *Schaktidewa*-Sage: Der König der Fischer-Insel, also ein Mann, mit *Schaktidewa* auf seinem Schiff, kommt einem Strudel nahe, rät dem *Schaktidewa*, den Zweig eines Feigenbaumes

1) 1 Mos. 37 und 34.

zu erfassen — statt das selbst zu tun (vgl. die *Faalatai-tauana*-Sage!) — und kommt mit seinem Schiff in dem Strudel um; *Schaktidewa* aber wird gerettet. Es ist selbstverständlich, daß wir hier eine Verwandtschafts-Parallele zu unseren beiden Südsee-Sagen haben, die uns somit den Selbstmord als alten Bestand der Strudel-Episode bestätigt und für die zwei Südsee-Sagen doch wohl Selbstaufopferung als einen für uns zunächst letzten Grund des Selbstmords erschließen läßt.

Noch ein kurzes Wort über die Strudel-Episode in unseren Südsee-Märchen und in der *Schaktidewa*-Sage: Wir erwähnten, daß sie in dieser Sage nicht bodenständig ist (s. o. S. 137). Sie erklärt sich auch in der Odyssee bis jetzt nicht aus den Vor-Sagen. Somit konnte, solange nur die indische und die griechische Strudel-Episode in unseren Gesichtskreis getreten waren, immerhin gefragt werden, ob sie in Indien oder in Griechenland zu Hause, ob sie hier oder dort entlehnt sei. Nun aber haben die indische und die zu den zwei anderen hinzugekommene Südsee-Form Gemeinsamkeiten, die der Odyssee fehlen (der Freitod!); und der beiden gemeinsame Untergang des Schiffes im Strudel ist das Resultat einer Entwicklung, die die Odyssee noch nicht kennt, nämlich einer Zusammenschweißung des Schiffs-Untergangs mit einer nachfolgenden Episode. Folglich gehören die indische und die Südsee-Sage näher zusammen. In dieser sind nun aber, als in einer Odyssee-Sage, der Untergang des Schiffes und die Rettung nur des einen bodenständig, in der *Schaktidewa*-Sage aber nicht. Das zeigt nicht etwa nur die Ursage der zugehörigen *Schaktidewa*-Episode — die Sintflut-Geschichte —, sondern auch die Parallele in der, nächstverwandten, *Sul-Schumul*-Sage: Das Schiff des Xisuthros, das des *Abu-falah*, kommt wohlbehalten mit *Sul-Gilgamesch* und ihm selbst, *Abu-falah*, zum „Sintflut-Berge" hin (o. S. 117). Folglich stammt die Strudel-Episode in der *Schaktidewa*-Sage, zwar nicht aus unserer Odyssee, doch aber aus einer Vor- oder Neben-Form wie der Südsee-Odyssee. Bemerkenswert ist, daß dabei die indische Sage ebenso —

noch! — wie unsere Odyssee einen Feigenbaum als rettenden Baum beim Strudel hat, während unsere Südsee-Odyssee keinen bestimmten Baum — mehr! — nennt. Somit lautet die Geschichte der Strudel-Episode: Sie erscheint zum ersten Male in Odyssee II, einer Jakob-Sage, aus einer *Gilgamesch*-Sage, und darum als ein bodenständiges Element in zwei Südsee-Sagen. Aus einer Sage wie diesen ist sie als ein Fremdkörper in die indische *Schaktidewa*-Sage und die verwandte *Garuda*-Sage (o. S. 138ff.) eingedrungen. Daß sie auch in der Sindbad-Sage auf eine solche Sage zurückgeht, darüber im folgenden Kapitel.

Damit können wir wohl unsere Beweisführung zu Gunsten einer Verwandtschaft auch unserer zwei Samoa-Märchen mit der Odyssee-Sage abschließen. Es wird aber noch das genauere Verhältnis zwischen ihnen und dieser Sage zu bestimmen sein: Aus unserer Odyssee oder einer neben- oder vor-odysseeischen Sage? Die Entscheidung hierüber bringt alsbald die Tatsache, daß offenbar beide Sagen außer Teilen unserer Odyssee, soweit sie eine Moses- und eine Jakob-Sage ist, auch noch Stücke einer Jakob-Sage enthalten, die in der Odyssee-Sage gar nicht oder durch eine andere Version vertreten sind. Damit ist erwiesen, daß auch die beiden Samoa-Sagen einer Neben- oder Vor-Odysseus-Sage entstammen.

Wir hätten somit in der Südsee drei Märchen, die unsere Ergebnisse bezüglich der israelitischen, speziell südisraelitischen Herkunft der Odysseus-Sage vervollständigen. Denn wir werden nunmehr durch sie in den Stand gesetzt, in die Entstehungs-Geschichte der Odyssee als ein Zwischenglied einzuschieben eine Sage, die zwischen der vor- oder neben-biblischen Vorlage und unserer Odysseus-Sage steht, eine Sage, von der wir nicht wissen, ob sie bereits in ein Epos gebannt war, also in eine Vor-Odyssee, oder ob sie erst in Prosa existierte, was das weniger Wahrscheinliche wäre. Ob diese Sage bereits

griechisch, oder ob sie noch wenigstens asiatisch war, ob sie erst durch alle möglichen Völker und Länder hindurchmußte, ehe sie in der Südsee anlangte, darüber weiß ich noch gar nichts zu sagen.

Dagegen geben uns diese Südsee-Märchen geradezu erstaunliche Erleuchtungen über die Entwicklungs-Stufe der Odysseus-Sage zur Zeit ihrer Entlehnung, die dabei bekunden, wie richtig ich die Odysseus-Sage analysiert habe und analysieren mußte:

1. In dieser Südsee-Odyssee gibt es keine Scylla an der Stelle des Scylla-Abenteuers bei Homer. Ein Abenteuer der Art an dieser Stelle ist aber ein Novum (o. S. 196).

2. In dieser Südsee-Odyssee gibt es keine Plankten. Die Plankten sind aber in der Odyssee entweder überhaupt ein Novum oder doch wohl jedenfalls an der, in der Südsee-Odyssee vertretenen, Stelle, an der sie in der Odyssee erscheinen. Gehören sie nämlich ursprünglich in unsere Odyssee hinein, so müßten sie vielleicht an einer Stelle stehen, die in dem uns erhaltenen Teile der Südsee-Odyssee unvertreten wäre, nämlich vor der *Longa-Poa-*, der *Faalataitauana-* und der *Sina-*Sage[1]). Übrigens ist aus dem Fehlen der Plankten in der Südsee-Sage nicht viel Kapital zu schlagen. Denn sie könnten darin einfach fehlen, weil Odysseus ja der Plankten-Gefahr entgeht.

3. Diese Südsee-Odyssee hat keine sicheren Spuren einer Nausicaa-Episode, jedenfalls aber keine Nausicaa-Episode innerhalb einer Phäaken-Episode. Die Verbindung der Nausicaa-Episode mit einer Phäaken-Episode ist aber ein Novum (o. S. 186 ff.).

4. Diese Südsee-Odyssee weiß hinter der Phäaken-Episode und nach der Heimkehr des Odysseus nichts von einem Kampfe mit den Freiern usw., zeigt jedoch eine Spur davon vor einem Gegenstück zum Sirenen-Abenteuer. Die Komponenten des Kampfes mit den Freiern haben aber ursprünglich vor diesem Abenteuer gestanden (o. S. 183 f.). Die Südsee-Odyssee zeigt also auch hier das Ursprünglichere.

1) S. u. unter „Argonauten-Fahrt".

5. Dagegen bietet diese Südsee-Odyssee zunächst Widerspiegelungen von sämtlichen ursprünglichen und dabei an ihrer ursprünglichen Stelle stehenden Abenteuern von Odyssee II, von Abenteuern, die wir als *Gilgamesch*- bezw. Jakob-Sagen nachweisen konnten, und zwar in der Reihenfolge des Originals.

6. Diese Südsee-Odyssee läßt Odysseus von ihrer Circe ohne weitere Abenteuer nach Hause kommen. Und ebenso gelangt er in dieser Odyssee, geradeswegs von der Heimat herkommend, zu ihren Sirenen hin (o. S. 240). Das beweist schlagend, daß wir unsere Odyssee mit völligem Recht in die zwei Teile zerlegt haben, deren Grenze zwischen dem Circe- und dem Sirenen-Abenteuer liegt, in zwei Teile, zu welchen beiden für sich eine Abfahrt von der Heimat und eine Rückkehr zu ihr gehören (o. S. 176ff. und 197ff.) Die Südsee-Odyssee hat somit diese beiden Sagen wohl schon einmal zusammen von einem Helden erzählt, aber noch nicht zu einer einheitlichen Abenteuer-Reise mit einer Ausfahrt und einer Rückkehr vereinigt, zeigt also hierin einen ursprünglicheren Zustand.

7. Diese Südsee-Odyssee weist wenigstens keine Spur von einer Telemachie auf. Die Telemachie gehört aber nach unserer Analyse zu einer anderen Sage als den zwei Hauptkomponenten unserer Odyssee, und ist ein Eindringling (o. S. 196f.). Auch hier also in der Südsee-Odyssee ein älterer Tatbestand.

8. Diese Südsee-Odyssee erwähnt jedenfalls nichts von einer vorhergehenden „Ilias" oder überhaupt von einer „Ilias". Ja, indem ihr Odysseus bei der Heimkehr, von seinem Phäaken-Lande herkommend, seinen Telemach als kleinen Knaben vorfindet, während der Odysseus von Homers Odyssee, der vor seinen Abenteuern fern von der Heimat fast **10** Jahre vor Troja gelegen hat, seinen Sohn Telemach als jungen Mann wiedersieht, scheint diese Südsee-Odyssee ganz deutlich zu zeigen, daß ihr Odysseus vor seiner Heimkehr außer Abenteuern nicht auch noch einen langen — fast 10 jährigen —

Krieg erlebt hat. Unsere Südsee-Odyssee hat somit allem Anscheine nach, ebensowenig, wie mit der Telemachie, eine Verbindung mit der Ilias-Sage. Diese Verbindung ist aber in der griechischen Sage sekundär, da die Ilias-Sage ebenso wie die Telemach-Sage einer anderen israelitischen Sage enstammt als die Hauptmasse der Odyssee, nämlich derselben wie die Telemachie[1]). Somit bietet abermals die Südsee-Odyssee einen ursprünglicheren Tatbestand als unsere Odyssee.

Endlich aber 9. Diese Südsee-Odyssee zeigt im Unterschiede von unserer Odyssee die Anordnung: Jakob-Sage (= Odyssee II) + Moses-Sage (= Odyssee I), und damit diejenige Anordnung, die wir als die ursprüngliche für unsere Odyssee vermuten mußten. Vgl. o. S. 249, aber auch u. S. 271 und S. 308 f.

All das bedeutet, daß die Südsee-Odyssee, auch in einer langen Reihe von wichtigsten Punkten, das Ergebnis meiner Analyse der homerischen Odyssee und deren von mir erschlossene Geschichte vollkommen bestätigt.

---

1 U. unter „Ilias".

III.

Sindbad der Seefahrer und eine „Südsee-Odyssee" sowie eine *Sul-Schumul*-Sage.

Sindbad der Seefahrer, aus Bagdad, führt sieben Seefahrten aus und erlebt auf allen sieben gefährliche Abenteuer[1]).

Auf seiner ersten Reise verlassen einmal alle Insassen das Schiff und gehen, wie sie meinen, an der Küste einer Insel ans Land. Als sie Herde errichtet und Feuer angezündet haben, bewegt sich plötzlich die Insel, die in Wirklichkeit ein gewaltiger Fisch ist. Einige retten sich auf das Schiff, die anderen sinken mit dem Fisch in die Tiefe. Sindbad aber rettet sich auf einem großen hölzernen Zuber, kommt an eine hohe Insel hinan, erfaßt den überhängenden Zweig eines Baumes und springt ans Land, fällt in tiefen Schlaf. Aufgewacht, ißt Sindbad von den Früchten der Insel. Nach etlichen Tagen trifft er einen Mann, dann auch dessen Gefährten. Diese haben alle als Stallmeister Stuten eines Königs zu betreuen, welche von Meer-Hengsten besprungen werden. Sindbad reitet mit den Stallmeistern zu der Königsstadt. Freundliche Aufnahme beim König; er wird dessen Hafenmeister. Ankunft des Schiffes, auf dem er hinausfuhr, Wiedererlangung seiner Güter, glückliche Heimfahrt auf diesem Schiff.

2te Reise. Unterwegs mit den anderen Reisenden ans Land. Schläft ein; das Schiff fährt ohne ihn weiter. Aufgewacht, gelangt er zu einer gewaltigen Kuppel, die sich als

1) „1001 Nacht", Nacht 538 ff., in LITTMANNS o. S. 133 Anm. gen. Übersetzung und der ihr zugrunde liegenden Rezension. Die Varianten in anderen Rezensionen sind für unsere Untersuchung jedenfalls in der Hauptsache bedeutungslos.

ein Eides Vogels *Ruch* (Roch) herausstellt. Dieser selbst kommt herab, bebrütet sein Ei. Sindbad bindet sich an dessen Füße fest, wird am nächsten Morgen von ihm, ohne daß der es weiß, auf den Gipfel eines hohen Berges getragen, macht sich von ihm los. Steigt in ein tiefes Tal mit Diamanten und Schlangen hinab. Wird von einem Adler auf den Gipfel eines Berges getragen. Kommt zu Kaufleuten; gelangt mit diesen zu Lande heim.

3te Reise. Das Schiff wird durch einen starken Wind an den „Berg der Hàarigen“ hinangetrieben. Zahllose Affen ähnliche Wesen bemächtigen sich des Schiffes, schleppen alle Reisenden ans Land und fahren mit dem Schiffe davon. Sindbad und die übrigen Reisenden kommen zu einer Burg, schlafen im Burghofe ein. Von dessen Zinne kommt ein gewaltiges menschenähnliches Ungeheuer herab. Dieses frißt einen und an den nächsten zwei Tagen noch zwei der Reisenden auf, wird dann im Schlafe geblendet. Die Reisenden entfliehen in einem vorher gezimmerten Boote, der Riese und seine Riesin — oder zwei andere Riesen — werfen ihnen je einen gewaltigen Felsblock nach und töten die meisten; aber drei, darunter auch Sindbad, entkommen zu einer Insel hin, legen sich zum Schlafen nieder. Eine riesige Schlange verschlingt die beiden Gefährten, Sindbad entkommt ihr. Wird von einem vorüberfahrenden Schiffe aufgenommen, kommt damit zu einer Insel, erhält, indem das Schiff das seiner zweiten Fahrt ist, seine Güter wieder. Rückkehr auf diesem Schiffe in die Heimat.

4te Reise. Unterwegs Orkan, Untergang des Schiffes; Sindbad rettet sich mit einigen anderen Kaufleuten auf eine Planke, sie werden auf eine Insel geworfen. Nackte Männer, die sie darauf treffen, schleppen sie vor ihren König, einen teuflischen Dämon. Ihnen wird eine Speise vorgesetzt. Seine Gefährten essen davon, büßen dadurch ihren Verstand ein, werden von einem Hirten auf die Viehweide gebracht, sollen gemästet, dann gegessen werden; aber Sindbad ißt nicht von der Speise, bleibt vernünftig, entkommt, nachdem ihm jener Hirte durch ein Zeichen seinen Weg angedeutet hat. Findet

Pfeffer-Sammler, die ihn zu ihrem König führen. Sindbad gewinnt seine Gunst, namentlich, nachdem er ihm und seinen Großen Sättel für ihre Reitpferde gemacht hat. Der König verheiratet ihn mit einer vornehmen Frau. Als seines Nachbarn und Freundes Frau stirbt und dieser dem Gesetz des Landes gemäß nach ihr lebend in eine tiefe Höhle versenkt wird, erfährt er, daß ihn beim Tode seiner Frau dasselbe Los treffen werde, und er fürchtet sich nun vor einem solchen Ereignis. Seine Gattin stirbt dann, er wird in der Tat nach ihr versenkt und trifft nun unten auf einen Haufen von Leichen und Knochen. Nachdem er lange von dem Brote[1]) und Wasser gelebt hat, das ihm und anderen, nach ihm lebend Versenkten und dann von ihm Getöteten mitgegeben ist, findet er schließlich einen Ausweg aus seinem schauerlichen Gefängnis, wird von einem vorbeifahrenden Schiffe aufgenommen und kehrt auf diesem heim.

5te Reise. Landung auf einer Insel. Auf dieser etwas, was wie eine Kuppel aussieht, in Wirklichkeit aber ein Ei des Vogels *Ruch* (Roch) ist. Kaufleute aus dem Schiffe zerschlagen das Ei, der Vogel kommt mit seinem Weibchen herzu; das Schiff fährt eiligst ab, die Vögel werfen je einen großen Felsblock herunter, das Heck des Schiffes wird von einem der Blöcke zertrümmert, alle Insassen fallen ins Meer. Sindbad rettet sich auf einer Planke, wird an eine Insel hinangetrieben, klettert auf die Insel hinauf. Ein alter Mann neben einem Schöpfwerk; wird von Sindbad auf die Schultern genommen; der läßt ihn aber tagelang nicht wieder los, bis es Sindbad gelingt, ihn, nachdem er ihn trunken gemacht hat, totzuschlagen. Sindbad von einem Schiffe aufgenommen; geht ans Land; das Schiff fährt ohne ihn weiter. Er stößt auf Leute, die in einem Boote mit ihm aufs Meer hinausfahren, dort die Nacht bleiben, am Morgen in ihre Stadt

1) Bemerkenswerterweise werden dem Sindbad gerade s i e b e n Brote mitgegeben. Bemerkenswerterweise, weil dem *Gilgamesch* bei Xisuthros ebenfalls sieben Brote gebacken und angeboten werden, und das Leben Jesu diese als die sieben Brote der zweiten wunderbaren Speisung erhalten hat (Band I, S. 870 ff.). Ob hier ein Zusammenhang vorliegt, läßt sich aber nicht feststellen.

zurückfahren, und dies tagtäglich wiederholen, da sie nachts von Affen bedroht sind. Schließlich kommt ein Schiff, das ihn aufnimmt und in die Heimat zurückbringt.

6te Reise. Das Schiff zerschellt an einem Felsen bei einer Insel; Sindbad rettet sich mit anderen auf die Insel. Danach sterben alle seine Genossen einer nach dem andern. Nun macht er sich ein kleines Floß, fährt, von der Strömung getrieben, damit einen Bach hinunter und in einen finsteren Berg hinein, schläft ein, und befindet sich, aufwachend, an einem Meeresufer, wo die Eingeborenen sein Floß festgebunden haben. Er wird zu ihrem Könige gebracht und bleibt einige Zeit als gern gesehener Gast an dessen Hofe. Danach fährt er auf einem Schiffe, das Kaufleute der Königsstadt ausgerüstet haben, in seine Heimat zurück.

7te Reise. Ein Orkan treibt das Schiff in das äußerste Meer der Welt hinein. Drei gewaltige Fische bedrohen es. Da erhebt sich ein Sturm, und das Schiff zerschellt an einem Riff[1]). Sindbad rettet sich, auf einer Planke reitend; Landung auf einer großen Insel. Er bastelt sich abermals ein Floß zusammen, treibt abermals einen Fluß hinab, dann von der Insel weg und in einen Berg hinein und durch ihn hindurch. Landung bei einer Stadt am Meere. Ein alter Mann, anderer Herkunft und Wesensart als die anderen Stadtbewohner, bekleidet ihn, führt ihn in ein Bad, dann in sein Haus und beköstigt ihn. Danach gibt er ihm seine Tochter zur Frau. Und, nachdem er gestorben ist, beerbt Sindbad ihn und übernimmt auch dessen Vorsteher-Amt in der Kaufmannschaft[2]). Die Bewohner der Stadt, „Brüder der Teufel", verwandeln sich einmal in jedem Monat, bekommen Flügel und fliegen himmelwärts. Er wird eines Tages von einem der Leute mitgenommen, spricht aber, als er hoch oben ist, den Namen Allahs aus; da fällt ein Feuer vom Himmel, alle

1) Die von GUSTAV WEIL in seiner Übersetzung von „Tausend und eine Nacht" befolgte Version (Band II, S. 115) läßt das Schiff vom Sturm gegen den Kopf eines von zwei riesigen Fischen geworfen und so zerschmettert werden.

2) Fehlt bei WEIL (S. 119).

fliegen wieder hinunter, und sie werfen ihn auf einen hohen Berg. Zwei Jünglinge erscheinen, die sich Diener Allahs nennen, geben ihm einen goldenen Stab. Damit erschlägt er eine Schlange, die einen Mann bis unter seinen Nabel verschluckt hat, und befreit ihn, und der will nun sein Gefährte sein. Jetzt wird er von dem Manne, der mit ihm geflogen war, im Fluge zur Stadt zurückgebracht, nachdem er versprochen hat, den Namen Allahs nicht auszusprechen. Leute der Stadt bauen nun ein Schiff, und auf diesem fährt er dann in seine Heimat zurück.

Das allgemeine Schema dieser sieben Reisen ist: Nach guter Fahrt ein Unglück mit dem Schiff, meist durch eine See-Katastrophe, dann gefährliche Abenteuer, schließlich Ende gut alles gut, und glückliche Heimkehr. Es ist natürlich alsbald klar und völlig unverkennbar — und in Bezug auf einzelnes auch bereits erkannt worden —, daß in den Sindbad-Geschichten Abenteuer der Odyssee in erheblichem Maße vertreten sind[1]): Auf der ersten Reise das Abenteuer mit dem wilden Feigenbaum in der Charybdis-Straße; die Landung bei den Phäaken, das Einschlafen des Odysseus, an den Hof des Alcinous, Heimkehr; auf der dritten Reise das Polyphem- (und Laestrygonen-?) Abenteuer; auf der vierten die Verzauberung und Verwandlung der zum Mästen bestimmten Gefährten bei der Circe und Odysseus' Verschontbleiben; Tod seines Genossen Elpenor; Odysseus zum und beim Hades nach dem Tode seines Gefährten, dessen Schatten er beim

---

1) Über andere bisher in den Sindbad-Reisen vermutete Stoffe s. etwa *Encyclopaedia Britannica* unter „Sindbad" und die dort genannte Literatur. — Die wohl schon mehrfach geäußerte Vermutung, daß ein Zusammenhang zwischen Sindbad-Reisen und der ägyptischen Erzählung von dem „Schiffbrüchigen auf der Dracheninsel" (GÜNTHER ROEDER, *Altägyptische Erzählungen und Märchen,* S. 17 ff.) vorhanden sei, bedürfte einer besonderen Untersuchung. Ein solcher Zusammenhang, falls vorhanden, würde aber jedenfalls nur neben den im Folgenden aufgedeckten Zusammenhängen herlaufen. Dabei scheint der Drachen-Gott auf der Drachen-Insel letztlich ein Xisuthros zu sein. Allein — das ist doch höchst unsicher.

Hades trifft. Ob in dem Abenteuer mit dem Vogel *Ruch* auf der fünften Reise noch das Laestrygonen-Abenteuer, mit der Zerschmetterung von Odysseus-Schiffen durch Steinwürfe, durchschimmert, ist jedoch ganz unsicher. Sehr wohl möglich, daß das Abenteuer auch eine Wiederholung des Abschlusses vom Cyclopen-Abenteuer der dritten Reise darstellt, und daß dazu das folgende Abenteuer, auch noch auf der fünften Reise, mit dem betrunken gemachten und dann getöteten Manne, als Gegenstück zu dem getöteten Polyphem, gehört. Die Flöße und die Schiffsplanke auf der 6ten und 7ten Reise lenken darauf hin, auch darin vorderhand die Odyssee zu vermuten, mit Odysseus auf Kiel und Mast nach dem Verluste des Schiffes hinter Thrinacia, und mit ihm auf dem „Notkahn" von der Calypso-Insel zum Phäaken-Lande hin. Und die Durchfahrt, in der Strömung eines Flusses, durch einen finsteren Berg hindurch, auf beiden Reisen, ruft die zweite Fahrt des Odysseus durch die enge Scylla-Charybdis-Straße, mit dem Strudel, zwischen zwei Felsen, ins Gedächtnis. Es fehlen unter den Abenteuern Sindbads solche der Odyssee wie z. B. das bei den Lotophagen, bei Aeolus, bei Calypso. Das ließe sich allenfalls aus der — unbewußten — Absicht eines alten Erzählers erklären, in der Hauptsache nur die gefährlichen oder katastrophalen Episoden zu verwerten. Warum eine Episode wie die Scylla-Episode fehlt, schrecklich wie nur irgend eine, bliebe aber vorderhand unerklärt.

Falls dieser Erzähler an erfreulichen Ereignissen mitten in der Odyssee-Erzählung kein Interesse hatte, so begriffe sich's aber an sich, wenn er den Sindbad auf der ersten Reise und ebensogut vielleicht auf der 6ten und 7ten nach Verlust des Schiffes unter Übergehung des Calypso-Abenteuers alsbald zu den „Phäaken" gelangen läßt, bezw. ließe. Denn deren König konnte man ja in dem Könige der ersten Reise (o. S. 267), und darf man vorderhand in dem Könige der 6ten und dem alten Manne der 7ten Reise wiedererkennen, bei denen Sindbad gastfreundschaftlich aufgenommen wird. Doch fällt uns dabei zunächst auf, daß der Erzähler in „1001 Nacht" den Sindbad auf der ersten Reise nicht nach dem Vor-

bilde der Odyssee bei dem „Charybdis-Felsen" vorbeitreiben, sondern bei diesem Felsen ans Land kommen läßt, und er nun, ohne erst zur „Calypso" hingelangt zu sein, im „Lande der Phäaken" ist, allwo er alsbald einschläft und sich dann etliche Tage Nahrung suchend herumtreibt, um hernach seinen „König Alcinous" zu treffen. Und während Odysseus den Zweig des wilden Feigenbaumes nur benutzen kann, um sich daran festzuhalten, bis Kiel und Mast wieder aus dem Strudel emporgetrieben werden, kommt Sindbad mit Hilfe des Zweiges ans Land. Das erinnert nun aber alsbald an die *Longa-Poa*-Odysseus-Sage (o. S. 233 und 236 f.), nach welcher der „Odysseus" sich zunächst vor dem „Charybdis-Strudel" rettet, indem er, vom Schiffe abspringend, einen Strauch ergreift und nun so ans Land kommt. Und jetzt schläft *Longa-Poa* bald ein, wandert einen Tag Nahrung suchend umher und trifft danach seinen Alcinous-Xisuthros — alles ganz wie bei Sindbad. Vgl. S. 244 ff.

Das ist eine sehr merkwürdige Übereinstimmung zwischen Sindbad- und *Longa-Poa*-Sage, zwei Odysseus-Sagen! Anscheinend geht diese Übereinstimmung aber noch weiter. Die Katastrophe ereignet sich bei Homer nach einer Landung und infolge der Tötung und Verspeisung der Helios-Rinder, welche sich aus der frevelhaften Tötung des einen Himmels-Stiers entwickelt haben (o. S. 177 f.). Dafür hat die Südsee-Odyssee jedoch die Tötung und Verspeisung eines großen Fisches, eines Wals, und, nebenbei, die dänische Gram-Sage[1]) die Tötung eines heiligen göttlichen Seetiers. Sindbad aber und seine Genossen geraten vor den eben besprochenen Begebenheiten ins Wasser, nachdem sie, ihrer Meinung nach ans Land gegangen, auf einem gewaltigen Fisch Herde errichtet und Feuer angezündet haben, um sich eine Mahlzeit zu bereiten. Diese letzte Übereinstimmung verlockt in der Tat dazu, die unbestreitbare wenigstens äußerliche Parallele zwischen Sindbad und *Longa-Poa* nach

1) S. u. unter „Vor-Hamlet".

rückwärts zu verlängern. Und vorderhand anscheinend mit um so größerem Recht, als auf der 7ten Reise, einer Parallele, so scheint es, zur ersten (o. S. 268), vor einer anscheinend unserer See-Katastrophe entsprechenden Katastrophe drei bezw. zwei gewaltige Fische auftreten, und nach einer Version einer der Fische das Schiff zum Scheitern bringt (o. S. 266).

Aber mehr: Die erste und scheinbar ebenso die 6te und die 7te Reise umfassen nur Abenteuer von Odyssee II (o. S. 268 f.). Andererseits treten die Abenteuer von Odyssee I auf der 3ten und 4ten, und vielleicht auch der 5ten Reise, für sich, nicht mit solchen von Odyssee II zusammen, auf. Das ist abermals ein merkwürdiges Seitenstück zur „Südsee-Odyssee“: In der *Longa-Poa*-Sage nämlich nur Abenteuer von Odyssee II (o. S. 232 ff.), ebenso wie auf Sindbads erster Reise! Dazu kommt aber, daß die *Faalataitauana*-Sage (o. S. 244 ff.) zwar mit Abenteuern von Odyssee II solche von Odyssee I verknüpft, diese Abenteuer von Odyssee I aber gerade zwei von denen sind, die uns auch auf den *Sindbad*-Fahrten begegnen, nämlich, und dabei wie dort (4te Reise), miteinander zusammen: Circe-Episode und Nekyia (o. S. 267). Unter diesen Umständen muß vermutet werden, daß die Odyssee der *Sindbad*-Reisen nicht gerade oder nicht gerade nur unsere Odyssee ist, sondern vielmehr, wenigstens z. T., eine Odyssee, die der „Südsee-Odyssee“ näher steht.

Für das Verhältnis der „Sindbad-Odyssee“ zu unserer mag aber auch noch allerlei sonst bemerkenswert sein: In allen drei anscheinenden Reflexen von Odyssee II, im besonderen aber in dem zugleich fraglosen Reflex in der ersten Reise, fehlt eine Nausicaa-Episode. Es müßte denn das Unwahrscheinliche das Richtige sein, daß die Stallmeister der ersten Reise und die Eingeborenen der 6ten, welche Sindbad nach seiner Landung auf seiner wirklichen oder nur anscheinenden „Phäaken-Insel“ an den Hof des Königs bringen, ein Ersatz für die Nausicaa sein könnten, und ebenso allenfalls die auf der 7ten Reise nach Sindbads entsprechender Landung geheiratete Tochter des alten Mannes. Allein

Sindbad stößt nach seiner Landung alsbald auf diesen alten Mann (scheinbar || Alcinous), ohne eine Nausicaa-Episode vorher. Nun soll aber nach unseren Ausführungen o. S. 187f. die Nausicaa-Episode ursprünglich nicht zur Phäaken-Episode gehören und fehlt allem Anscheine nach deshalb auch noch in der „Odyssee II“ der *Longa-Poa*-Sage (o. S. 238f.). Somit könnte auch die „Sindbad-Odyssee“ unsere Analyse der Odyssee in einem Punkte bestätigen. Indes als Grund für das Fehlen der Nausicaa-Episode in der Sindbad-Sage könnte auch o. S. 268 Gesagtes angeführt werden.

Schließlich fällt auch noch etwas ganz Besonderes auf: Wir mußten o. S. 249 die Frage aufwerfen, ob etwa die *Faalataitauana*-Sage noch eine ursprünglichere Anordnung der beiden Hauptteile der Odyssee (Odyssee I, einer Moses-Sage, und Odyssee II, einer Jakob-Sage) erkennen lasse, nämlich die Anordnung: Jakob-Sage = Odyssee II + Moses-Sage = Odyssee I. Denn in dieser Reihenfolge finden sich die Odyssee-Episoden in der *Faalataitauana*-Sage. Jetzt zeigen aber die Sindbad-Reisen klar und unwiderleglich die folgende Anordnung der Odyssee-Abenteuer in ihr: Strudel-Episode + Phäaken-Episode (aus Odyssee II; erste Reise), Polyphem-Episode (aus Odyssee I; 3te Reise), Circe-Episode + Nekyia (aus Odyssee I; 4te Reise)! Das gibt doch sehr zu denken und erlaubt doch wohl endgiltig die zwei Schlüsse: 1. Die Odyssee-Abenteuer der drei genannten Sindbad-Reisen, der Reisen 1, 3 und 4, stehen in näherer Verbindung gerade mit der Südsee-Odyssee; und 2. Sie setzen mit dieser zusammen eine ältere Odyssee mit der Anordnung Odyssee **II** + Odyssee **I** voraus!

Den nachfolgenden zusammenhängenden Erörterungen sei, um sie nicht unterbrechen zu müssen, hier vorausgeschickt: Die Fahrt durch den finsteren Berg hindurch auf der 6ten und 7ten Reise müßte doch wohl, falls sie zu einer Odyssee II gehörte, je ein Gegenstück zu der Durchfahrt durch die enge Scylla-Charybdis-Straße mit dem Strudel sein. Nun aber soll diese Durchfahrt wieder auf *Gilgameschs* Reise durch den finsteren Berg zurück-

gehen (o. S. 178). Wäre es wirklich möglich, in der Sindbad-Sage, falls einer Odysseus-Sage, diese Ursage in so ähnlicher Form wiederzufinden? Wenn doch, hätten wir wohl einen grotesken Zufall, einen grotesken Fall von scheinbarem Atavismus festzustellen. Denn daß sich in diesem finsteren Berge gegenüber unserer Odyssee und der Südsee-Odyssee das Ursprüngliche erhalten hätte, wäre doch fast undenkbar.

Oben S. 128 ff. haben wir die indische *Schaktidewa*-Sage besprochen. Darin findet sich eine Strudel-Episode wie die in der Odyssee und in den zwei Südsee-Sagen und noch einer anderen, einer malaiischen Sage (o. S. 138). In dieser *Schaktidewa*-Geschichte wiesen wir vor der Strudel-Episode einen Absenker der *Gilgamesch*-Reise zu Xisuthros nach, derselben Reise, die in Odyssee II in einem Teile der Fahrt des Odysseus bis zu den Phäaken hin erhalten ist (o. S. 179 f.). Der Strudel-Episode folgt aber in der *Schaktidewa*-Sage ein Flug des *Gilgamesch Schaktidewa* auf einem Riesenadler (o. S. 129). Und näher verwandt mit diesem Fluge ist in der *Sul-Schumul*-Sage ein Flug des *Gilgamesch Sul* mit *Abu-falah*, dem Xisuthros der Sintflut, in einem Geierbalg, ebenfalls hinter der Xisuthros-Episode der Sage (o. S. 131). Es muß daher auffallen, daß auf der 7ten Reise Sindbads sich an seine praesumptive „Phäaken-Episode" (das wäre aber auch eine Xisuthros-Episode) ein Flug mit einem seiner „Phäaken" anschließt, und daß der ersten Reise (mit einer fraglosen „Phäaken-Episode" am Schluß) eine Reise, die 2te, folgt mit einem Fluge auf dem gewaltigen Vogel *Ruch* (Roch). Dabei möchte ich vorderhand nicht betonen, daß Sindbad auf der 2ten Reise dann noch einmal, nun auf einem Adler, fliegt, auf der 7ten aber auch noch einmal fliegt, nämlich mit demselben Manne, mit dem er zuerst flog, daß aber *Sul*, nachdem er mit *Abu-falah* geflogen ist, noch einmal, diesmal auf einem Dämon, fliegt (o. S. 115). Wohl aber mag, nein, doch wohl: muß darauf hingewiesen werden, daß, ebenso wie *Sul*, so auch Sindbad bei seinem ersten Fluge auf der 7ten Reise die Engel im Himmel Gott

preisen hört, und daß beide auf ihren zwei Flügen den Namen Allahs nicht nennen dürfen[1]). Das sieht doch stark nach einem Zusammenhang aus.

Aber wiederum noch mehr: Der Mann, der auf der 7ten Reise das erste Mal mit Sindbad fliegt, müßte ein anderer *Abufalah* sein, der mit *Sul* zum Zauberer-König *Ssalssal* hinfliegt, müßte darum ein Xisuthros sein, der nach einer Verwandlung und Vergöttlichung mit einem *Gilgamesch* zum „Wohnsitze der Götter" hinfliegt (o. S. 117 f.). Nun aber heißt es in der Sindbad-Sage, daß der Mann mit ihm fliegt, nachdem er, wie alle Leute seiner Stadt, — in einen Vogel — verwandelt worden ist. Und ferner: *Sul* fliegt, als er zum zweiten Male fliegt, mit einem Dämon zum Berge des Höllenreiches hin, erlangt dort die Befreiung seiner Geliebten (= dem Freunde *Gilgamesch*s, dem *Enkidu* des *Gilgamesch*-Epos), aus der Hölle, und soll dann wieder zurückfliegen, gelangt dann aber auf einem Maultier schließlich zu seinem Xisuthros zurück, mit dem er zu dessen Stadt zurückkehrt, um schließlich in die Heimat zurückzureisen. Von Sindbad aber heißt es, daß er nach seinem ersten Fluge auf einen Berg geworfen wird, dann mit einem goldenen Stabe eine Schlange tötet, die einen Menschen verschluckt hat, und diesen so befreit, wonach dieser dann sein Gefährte sein will, daß Sindbad nun mit dem Manne, der zuerst mit ihm flog, zu dessen Stadt zurückfliegt, und schließlich auf einem Schiffe in die Heimat zurückkehrt. Wir sind somit allem Anscheine nach eine weite Strecke lang und dann bis ans Ende der 7ten Reise ausgerechnet in einer *Sul-Schumul*-Sage!

Also auf der 7ten Reise zuerst scheinbar etwas wie Odyssee II, dann fraglos etwas wie *Sul-Schumul*-Sage. Indes tröge der Schein nicht, dann könnte von einer einheitlichen Sage nicht die Rede sein: Der erste Flug in der *Sul-Schumul*-Sage ist ein Flug des nach der Sintflut zu den Göttern, im besonderen zu seinem göttlichen Freunde *Ea*

1) SEYBOLD, *Geschichte von Sul und Schumul*, Übersetzung, S. 77 und 83.

entrückten Xisuthros (o. S. 117 f.). Diese Sintflut und diese Entrückung, in der Xisuthros-Episode dem *Gilgamesch* erzählt, sind in der *Sul-Schumul-Gilgamesch*-Sage an ihrer alten Stelle geblieben, als Erlebnisse jetzt auch des *Gilgamesch,* nachdem er in seiner Xisuthros-Episode zu seinem Xisuthros gekommen ist (o. S. 118 f.). Die Odyssee II aber, als eine israelitische *Gilgamesch*-Sage, hat das Erlebnis des Xisuthros nicht an seiner alten Stelle, also hinter ihrer oder in ihrer Xisuthros-Episode, gelassen, sondern in einer Episode erhalten, die vor der ganzen Odyssee II liegt (o. S. 181 f.). Sind also die Flüge Sindbads, d. h. zunächst der jedesmal erste Flug auf der 2ten und der 7ten Reise, mit dem Fluge der *Schaktidewa*- und dem ersten der *Sul-Schumul*-Sage verwandt, dann gehören sie, falls das ihr Vorhergehende gerade eine Phäaken- und deshalb eine Xisuthros-Episode ist, nicht zu der vorhergehenden Sage, sondern stammen anderswoher, also daß die Abenteuer der ersten und der 2ten und die der 7ten Reise sich jedenfalls aus zwei Sagen zusammensetzten.

Indes — mich will bedünken, daß die Dinge einfacher, ganz einfach liegen: Eine Odyssee-Sage ist im ersten Teile der 7ten, ebenso wie der 6ten Reise anrüchig, wegen ihrer Fahrt nämlich durch den finsteren Berg, da dieser dem Original allzu nahe stehen würde (o. S. 271 f.), allzu viel näher als die Odyssee und die Südsee-Odyssee mit der engen Meerstraße und dem Strudel. Durchhauen wir den Knoten: Lassen wir den ersten Teil der 7ten Reise nicht Odyssee, sondern, ebenso wie den nachfolgenden Teil, *Sul-Schumul*-Sage sein! Dann bliebe der alte, volksfremde Mann, der Sindbad gastlich bei sich aufnimmt, zwar kein Alcinous-Xisuthros, doch aber ein Xisuthros, entspräche nämlich dem alten Mönche, der *Sul* bei sich aufnimmt, und dem Brahmanen, bei dem *Schaktidewa* nächtigt (o. S. 118 und S. 130), und damit dem landfremden Xisuthros, bei dem *Gilgamesch* landet; während der Mann, mit welchem Sindbad als mit einem Xisuthros der Sintflut fliegt, ebenso ein zweiter Xisuthros wäre neben dem ersten, wie *Abu-falah* neben dem alten Mönche, wie der Fischer-

König der *Schaktidewa*-Sage neben dem Brahmanen! U.s.w. Ja, das muß die Lösung sein. Und somit könnte auch die 6te Reise mit ihrer Fahrt durch den dunklen Berg einfach eine — allerdings fast unerkennbar gewordene — *Sul-Schumul*-Reise sein, statt etwa eine Odyssee-Sage. Wie es dann mit den Flügen der zweiten Reise steht, hinter der ersten, die fraglos eine Odyssee II ist, wird nun erneuter Prüfung bedürfen. Hier könnten Odyssee II und z. B. eine *Sul-Schumul*-Sage sich vereinigt haben. Merkwürdig, daß diese zweite Reise, wie die 7te zwischen den zwei Flügen eine Schlange, so ihrerseits zwischen den zwei Flügen Schlangen hat. Aber diese Flüge haben eigentlich herzlich wenig äußere Berührungen mit dem wirklichen Xisuthros-Fluge und den zwei Flügen der 7ten Reise.

Es wäre noch manches über das Verhältnis der 7ten Sindbad-Reise zu unserer *Sul-Schumul*-Sage zu bemerken. Doch zwingt uns Raummangel zu einer Beschränkung. Darum hier nur die Hauptsachen. 1. In der letzteren Sage und in damit verwandten Sagen und Märchen (*Ramajana*- und *Schaktidewa*-Sage u. s. w.) wird der Freund *Gilgamesch*s durch ein Weib vertreten, das somit in diesen Sagen sekundär ist (o. S. 102 ff.; 115 ff.). Die *Sul-Schumul*-Sage scheint aber noch als Sonder-Sage einmal einen Mann für dieses Weib gehabt zu haben, wie der Name *Schumul* für dieses Weib zu zeigen scheint (o. S. 126 f.). Unsere Sindbad-Sage hat aber dafür noch einen Mann, steht also in dieser Beziehung auf einem älteren Standpunkte der Entwicklung als unsere *Sul-Schumul*-Sage. 2. So lange wir mit der Möglichkeit rechneten, daß die 6te und die 7te Sindbad-Reise wenigstens z. T. Odyssee-Sagen enthielten, mußten wir, dabei freilich mit leisem Bedenken, in deren Berg-Tunnel ein Gegenstück zu der Scylla - Charybdis - Straße der Odyssee und darum zu dem Berg-Tore des *Gilgamesch*-Epos sehn[1]). Scheidet nun aber die Odyssee als nächste Verwandte aus, so liegen die Dinge anders. Gewiß würde jetzt der Vergleich mit dem Berg-Tore an sich unbedenklich werden. Wenn

1) Ergänzungs-Heft, S. 125.

aber die *Sul-Schumul*-Sage für dieses Berg-Tor einen tiefen Brunnen haben sollte, in den *Sul* geworfen wird (o. S. 122 f.), könnte man sich abermals daran stoßen, daß die Sindbad-Sage dem Originale unverhältnismäßig nahe stände. Nun kommt aber auf beiden Reisen Sindbad unmittelbar aus dem Berg-Tunnel heraus alsbald zu seinem Xisuthros, und dazu fährt er ja auf einem Wasser-Fahrzeug durch den Tunnel. Und weiter ist dieses Wasser-Fahrzeug ein selbstgefertigtes Floß, und *Gilgamesch* hat für die Überfahrt zu Xisuthros selbst lange Stangen abhauen müssen, Odysseus fährt aber auf selbstgefertigtem „Notkahn" auf sein Xisuthros-Land, das Phäaken-Land, zu. Darum die Frage: Spiegelt diese Floß-Fahrt durch den finsteren Berg die gefährliche Fahrt zu Xisuthros durch die „Wasser des Todes" wider, und ist sie, eine Fahrt unter einem Berge, eine Bestätigung für das, was wir im Ergänzungs-Heft, S. 130 f. und o. S 134 ff. über eine Fahrt zu Xisuthros hin unter dem Wasser vermutet haben?

IV.

Der Apollonius-Roman, die Battos-Sage und eine Jakob-Sage sowie die Odyssee.

a.

Der Apollonius-Roman[1]).

König Antiochus von Antiochia in Syrien hat eine schöne Tochter, die er in leidenschaftlicher Begier als Gattin mißbraucht. Um sie für sich zu behalten, läßt er verkünden, daß nur der seine Tochter zur Gattin erhalten könne, der eine ihm gestellte Rätselfrage beantworte; wer sie aber nicht beantworte, würde geköpft werden. Infolgedessen verlieren zahlreiche Könige, die sich um sie bewerben, ihr Leben, weil sie die Lösung des Rätsels nicht fanden, aber auch der eine oder andere, dem es gelang, „als ob er nichts gesagt hätte". Ein reicher junger Tyrier, namens Apollonius, bewirbt sich ebenso um das Mädchen und löst das ihm aufgegebene Rätsel, welches sich auf das schändliche Verhältnis des Königs zu seiner Tochter bezieht; der König aber leugnet, daß er die richtige Lösung gegeben habe, verspricht ihm heimtückischerweise gleichwohl seine Tochter, wenn er ihm, nach 30 Tagen zurückkehrend, die richtige Lösung sage, befiehlt jedoch seinem Hausmeister, nach Tyrus zu fahren und Apollonius ums Leben zu bringen. Als aber der Hausmeister nach Tyrus kommt, hat sich Apollonius, da er keine andere Lösung gefunden hat, auf einem Schiffe heimlich bei Nacht davon gemacht und wird von den Einwohnern ver-

1) S. Historia Apollonii regis Tyri, iterum rec. ALEX. RIESE.

mißt. König Antiochus läßt nun eine hohe Belohnung für den aussetzen, der ihm den Kopf des Apollonius oder doch ihn selbst lebend überliefern würde. Indes Apollonius entkommt nach „Tharsus“ und fährt dann von dort, wo er sich längere Zeit aufgehalten hat, nach Cyrene. Unterwegs ein furchtbarer Sturm, das Schiff geht unter, aber Apollonius rettet sich, und zwar allein, auf einer Planke und wird nackt an das Ufer der cyrenischen Pentapolis angetrieben. Ein armer alter Mann, ein Fischer, den er am Ufer trifft, führt ihn in sein Haus, gibt ihm zu essen und die Hälfte seines Gewandes. Danach begibt Apollonius sich in die Stadt, nimmt ein Bad im öffentlichen Gymnasium, fällt dem Könige Archistrates durch sein treffliches Ballspiel auf und zeigt ihm weiter seine Kunst im Frottieren. Nachher läßt ihn der König an seinen Hof holen, neu bekleiden und zur Mahlzeit laden. Er ißt aber nichts, weint und betrachtet alles mit schmerzlichen Blicken. Die Tochter des Königs kommt herein und fragt ihn nach der Ursache seines Kummers, und er sagt ihr seinen Namen und erzählt ihr seine Erlebnisse. Nun greift die Tochter zur Leier und singt, darauf Apollonius, und er erntet reichen Beifall, ebenso danach durch seine Schauspielkunst, und entflammt die Königstochter zu heißer Leidenschaft, die sich zuerst durch königliche Geschenke an ihn betätigt. Er bleibt als Lehrer der Königstochter am Königshofe, und später wird sie ihm zur Gattin gegeben. Eines Tages hört er, daß Antiochus vom Blitz erschlagen ist, und nun fährt er mit seiner Gattin seiner Heimat zu. Unterwegs gebiert sie eine Tochter, wird bewußtlos; man glaubt, sie sei tot, und sie wird in einem Sarge ins Meer versenkt. Der Sarg aber wird bei Ephesus ans Land gespült, ein Arzt findet ihn, öffnet ihn und befiehlt, einen Scheiterhaufen für die vermeintliche Leiche zu errichten; aber ein Schüler des Arztes, der sie für die Verbrennung salbt, entdeckt, daß sie nur scheintot ist. Sie lebt wieder auf und läßt sich, um ihre Keuschheit zu schützen, unter die Priesterinnen der Diana von Ephesus aufnehmen. Apollonius aber kommt nach Tharsus und sucht das Ehepaar

Stranguillio und Dionysias auf, die er bei seinem ersten Aufenthalte dort kennen gelernt hat. Denen übergibt er die Tochter, genannt Tharsia, zur Auferziehung, zugleich mit deren Amme, und fährt danach wieder aufs Meer hinaus. Das Ehepaar zieht das Mädchen mit ihrer eigenen Tochter zusammen auf. Die Amme stirbt. Da fügt es sich, daß bei einer Gelegenheit die Pflegemutter (besonders) eifersüchtig auf die Pflegetochter wird, weil man deren Schönheit im Vergleich mit der Häßlichkeit ihrer eigenen Tochter rühmt, und sie beauftragt jemanden, sie zu töten und die Leiche ins Meer zu werfen. Das Mädchen soll schon von diesem getötet werden, erhält aber noch die Erlaubnis zu einem letzten Gebet, da kommen Seeräuber und entführen sie aufs Meer; der für den Mord Gedungene flieht aber und meldet der Dionysias, daß er das ihm Aufgetragene ausgeführt habe. Die Frau macht ihren Gatten zum Mitwisser, der über das vermeintliche Verbrechen zwar empört ist, es jedoch vor den anderen verschweigt; und, um die Stadt glauben zu machen, daß die verschwundene Tharsia eines natürlichen Todes gestorben sei, errichten sie ihr ein Grabmal von Erz. Die Tharsia aber wird von den Seeräubern nach Mytilene gebracht und dort an einen Bordellwirt verkauft, versteht es aber durch ihre flehentlichen Bitten, sich ihre Unschuld zu erhalten, vor allem auch, sich gleich zu Anfang dem Stadthaupte Athenagoras zu entziehen, der nun ihr väterlicher Freund wird. Mittlerweile kommt Apollonius, den man längst tot geglaubt hat, plötzlich und unerwartet nach Tharsus und muß hier nun zu seinem tiefen Schmerze hören, daß seine Tochter tot ist. Alsbald fährt er wieder davon und gelangt nach mancherlei Gefahren nach Mytilene, und dort fügt es sich, daß Vater und Tochter einander wiederfinden. Der Vater vermählt hiernach die Tochter dem Athenagoras, und dann fahren alle drei von Mytilene ab. Ihr Geschick führt sie nach Ephesus, und dort findet Apollonius seine Gattin wieder. Darnach Fahrt der drei nach Tharsus, Steinigung des Stranguillio und der Dionysias, Fahrt nach der Cyrenaica, Wiedersehn mit dem Schwieger-

vater des Apollonius, dessen Tod, Übernahme der Herrschaft in der cyrenischen Pentapolis durch Apollonius und seine Gattin, später Übergabe des Throns an einen Sohn und schließlich Tod der beiden nach glücklichem Leben. Damit schließt der lateinische, übrigens ursprünglich griechische Roman.

Ich weiß nicht, ob ich mit dem Nachfolgenden allen etwas Neues sage; doch weiß ich auch nicht, daß es anders ist. Jedenfalls ist es völlig unverkennbar, daß sich in dem Verlaufe der Apollonius-Sage die Jakob-Joseph-Geschichte wiederholt, im Anfang unklarer, nachher mit vollständiger Deutlichkeit: Der wortbrüchige König Antiochus, um dessen Tochter Apollonius wirbt, die er aber nicht erhält, indes, wie ihm gesagt wird, erhalten soll, ist ein wortbrüchiger Laban, um dessen Tochter Rahel Jakob wirbt, die er aber nicht erhält, aber erhalten soll[1]); der feindselige Antiochus, der hinter Apollonius her ihm nachstellt, ist ein feindseliger Laban, der Jakob auf seiner Flucht vor ihm verfolgt[2]); die geliebte Gattin des Apollonius ist, insofern sie bei der ersten Geburt anscheinend stirbt, eine Rahel, die geliebte Gattin Jakobs, die bei der Geburt Benjamins, ihres zweiten Sohnes, stirbt[3]); des Apollonius Tochter, bei deren Geburt die Gattin stirbt, ist somit eigentlich ein Benjamin, einziger Bruder Josephs[3]); die Pflegemutter Dionysias, welche die Tharsia nach dem vermeintlichen Tode ihrer Mutter erhält, ist eine Lea, die andere Hauptgattin Jakobs; die Amme der Tochter, die nach deren Mutter stirbt, wohl die Amme der Rebekka, die freilich vor der Rahel stirbt[4]); daß die schöne Tochter getötet und ins Meer geworfen werden soll, aber am Leben erhalten bleibt, von Seeräubern weggeführt wird, und nun verschwunden ist und für ihren Vater als tot gilt, ist ein Gegenstück dazu, daß der schöne Joseph, der erste Sohn der Rahel, getötet und dann in den Brunnen geworfen werden soll, aber danach lebendig hineingeworfen und von Kaufleuten weggeführt wird, nun verschwun-

1) 1 Mos. 29. 2) Eb., 31.
3) Eb., 35, 16 ff. 4) Eb., 35, 8.

den ist und von seinem Vater für tot gehalten wird[1]); daß das Mädchen nach Mytilene an einen Bordellwirt verkauft wird, aber sich trotz aller Angriffsversuche auf ihre Ehre rein erhält, entspricht dem Verkauf Josephs nach Ägypten und dem vergeblichen Versuch der Frau des Potiphar, mit ihm die Ehe zu brechen[2]); das Wiedersehn des Mädchens mit dem Vater aber ist ein Gegenstück zu dem Wiedersehn Josephs mit seinem Vater[3]). Und daß schließlich Apollonius mit seiner Gattin nach Cyrene — in Afrika — fährt und dort als König stirbt, könnte man schon jetzt damit kombinieren, daß Jakob mit seiner Gattin — und seine übrigen Familie — nach Ägypten in Afrika zieht und dort stirbt. S. unten S. 295. Übrigens sei auch noch gesagt, daß die oben vorgeführten Parallel-Episoden in den beiden Geschichten eine so gut wie völlig gleiche Reihenfolge haben.

Also ein Zusammenhang ist da. Es gilt aber festzustellen, von welcher Art. Abhängigkeit von unserer Joseph-Sage oder von einer Nebenform davon? Da ist es nun wichtig, daß die Apollonius-Sage unserer Jakob-Sage einerseits näher als irgend einer anderen „Jakob-Sage" steht, und daß dabei eigentlich kein völlig ausschlaggebendes Moment dafür angeführt werden kann, daß sie auf eine Neben- oder Vor-Form unserer biblischen Sage zurückgeführt werden muß, andererseits durchaus als eine romanhafte Weiterbildung — auch[4]) — von ihr verständlich ist.

Gewiß sind freilich Motive da, welche zu Bedenken veranlassen könnten: So zunächst die folgenden: Im Apollonius-Roman müßte der König Antiochus schließlich ebensogut ein Laban sein, wie der König Archistrates, insofern auch er Vater einer „Rahel" ist. Der Vater der Dionysias aber, einer „Lea", ist von diesen beiden Vätern verschieden und wohnte gewiß ganz anderswo als beide. In unserer Jakob-Sage ist nun aber der Vater der beiden, der Rahel und der Lea,

1) Eb., Kap. 37. 2) Eb., Kap. 37 Schluß und Kap. 39.
3) Eb., Kap. 46. 4) S. u. S. 282 ff.

ein und derselbe, allein diese Identität ist nach S. 64ff. des Ergänzungs-Heftes sekundär; und somit scheint die Sachlage in der Apollonius-Sage auf Abhängigkeit von einer Vor-Form unserer Jakob-Sage hinzudeuten. — Im Apollonius-Roman soll weiter die Pflegetochter getötet und ins Meer geworfen werden, weil ihre Pflegemutter wegen ihrer Vorzüge vor ihrer eigenen Tochter eifersüchtig auf sie ist. Von derartigem spricht unsere Joseph-Sage direkt nicht. Es wird zwar gesagt, daß der Vater sich über seinen Sohn wegen eines seiner Träume ärgert, daß die Brüder auf ihn eifersüchtig sind, daß diese ihn deshalb töten wollen[1]); aber von einer Eifersucht der der Dionysias entsprechenden Stiefmutter Lea, die nach dem Tode der Rahel die alleinige Gattin Jakobs ist, ist nicht die Rede. Im *Ramajana* und in einem buddhistischen Märchen, die auf eine ältere oder Nebenform unserer Jakob-Sage zurückgehen, finden wir nun ebenfalls, statt einer Eifersucht der Brüder, die der Stiefmutter (o. S. 95); und daß das etwas Ursprüngliches ist, zeigt die Joseph-Geschichte in der „Vor-Agamemnon-Sage" (s. dazu u.), nach welcher die auf ihren Stiefbruder Chrysippus eifersüchtigen Brüder Atreus und Thyestes ihn wenigstens im Einverständnis mit der Stiefmutter töten. Auch das könnte vermuten lassen, daß unsere Apollonius-Sage über unsere Jakob-Sage hinaus weist. Aber freilich gehörte bei einer Sachlage wie in der Joseph-Sage nicht gerade eine ungewöhnliche Phantasie dazu, um in der Roman-Fabel, sogar ganz unabhängig von irgendeiner anderen Geschichte, sekundär für die Eifersucht der Brüder die der Stief- oder Pflegemutter einzusetzen. — Sehr merkwürdig scheint indes das Nachfolgende zu sein. Die Mutter der Tharsia, eine Rahel, stirbt, so meint man auf dem Schiffe, auf der Reise mit ihrem Gatten Apollonius aus ihrer Heimat und wird ins Meer versenkt. Diese Reise entspricht, wie sich aus dem oben Gesagten ergibt, der Reise Jakobs auch mit Rahel aus deren Heimat. Eben diese Reise erscheint aber bei Homer wieder in der Reise des Phöniziers mit der phönizischen Sklavin und Eumäus aus ihrem Wohnsitz weg (o.

1) 1 Mos. 37.

S. 185). Und diese Sklavin, also auch eine Rahel, stirbt ebenso unterwegs auf dem Schiffe und wird ins Meer versenkt. Wenn also der Roman diese Motive aus der Eumäus-Geschichte nicht einfach aus ihr übernommen hat und dabei zufällig in eine ursprüngliche Parallelgeschichte hineingeraten ist, dann ließe sich die parallele Eumäus-Geschichte als Beweis für eine Vor- oder Neben-Jakob-Joseph-Sage im Apollonius-Roman verwerten. — Die drei angeführten Tatsachen sind immerhin zusammen nicht einfach bedeutungslos und müssen unsere Frage offen halten.

Wie die Jakob-Sage, wie die Eumäus-Sage, so kommen in dem lateinischen Roman auch Erlebnisse des Odysseus selbst, vor allem die Phäaken-Episode, deutlich zum Vorschein. Es braucht nicht ausgeführt zu werden, daß Apollonius beim Könige Archistrates ein Odysseus am Hofe des Phäaken-Königs Alcinous ist, daß die zur Leier singende Tochter dem Sänger Demodocus entspricht[1]), und andererseits natürlich auch der Nausicaa, der Tochter des Alcinous, die den Helden Odysseus bewundert und zarte Regungen für ihn empfindet[2]); und der bei Archistrates weinende Apollonius ist natürlich ein weinender Odysseus von Odyssee VIII, 522. Und in dem trefflichen Ball-Werfer, als der sich Apollonius im Gymnasium vor dem Könige ausweist, dürfen wir gewiß den überlegenen Diskus-Werfer Odysseus am Hofe des Alcinous[3]) wiedererkennen. Und der Schiffbruch auf der Fahrt, die den Apollonius nach der cyrenischen Pentapolis hinführt, ist deshalb augenscheinlich ein Gegenstück zu dem Schiffbruch des Odysseus auf der Fahrt, die ihn zu den Phäaken hinführt. Ob dann das halbe Kleid, das Apollonius nach seiner Landung von dem alten Manne erhält, zu der Kleidung gestellt werden darf, die Odysseus nach seiner Landung von der Nausicaa erhält, muß natürlich unsicher bleiben. Die Übereinstimmung der Episode im Roman mit der Phäaken-Episode ist verhältnismäßig so groß und im einzelnen so viel weitgehender als die der letzteren mit irgend

1) Odyssee VIII, 266 ff. und 499 ff.

2) Eb., VIII, 459 ff. 3) Eb., VIII, 186 ff.

einer uns bekannten anderen Parallelsage, daß es uns scheinen muß, als ob der Verfasser des Romans unseren Homer benutzt hätte. Dabei wird er dann weiter bei dem alten Manne, den er nach seiner Landung in Cyrene trifft und bei dem er speist, auch an den alten Eumäus gedacht haben, den Odysseus nach seiner Landung in Ithaca trifft und bei dem er zu Gaste ist; weiter bei dem Apollonius, der in ärmlicher Kleidung an den Hof des Archistrates kommt, an Odysseus, der als Bettler in seinen Königspalast kommt; oder bei der Wiedervereinigung des Apollonius mit seiner Tochter und seiner ihm treu gebliebenen Gattin an die des Odysseus mit seinem Sohne und seiner ihm treu gebliebenen Gattin Penelope. Jedenfalls scheint es völlig selbstverständlich: Der Apollonius-Roman benutzt unsere Odyssee. Und danach mag man nun auch die o. S. 282 f. besprochene Eumäus-Geschichte beurteilen dürfen. — Somit böte der Roman eine Kombination einer Jakob-Joseph- mit einer Odysseus-Sage. Das wäre gewiß ein Kuriosum, aber doch kein ganz unbegreifliches. Denn die Jakob-Sage innerhalb des Romans handelt vom Verluste einer geliebten Frau durch den Tod und vom — wenn auch nur vermeintlichen — Verluste eines geliebten Sohnes durch den Tod und der Wiedervereinigung mit ihm am Ende der Geschichte; und die Odyssee, soweit in dem Roman vertreten, erzählt von der Trennung von einer geliebten Frau und einem geliebten Sohne und der Wiedervereinigung mit beiden am Ende der Geschichte. Eine derartige Ähnlichkeit zwischen den beiden Sagen konnte gewiß dazu führen, die sonst so ganz verschiedenartigen Sagen mit einander zu verschmelzen; und die jugendliche, liebliche Gestalt der Nausicaa konnte dann noch mitgerissen werden und mit ihr die Phäaken-Episode. Aber wie dem auch sei, die Tatsache läßt sich garnicht bestreiten, daß der Apollonius-Roman zwei Stoffe beisammen zeigt, von denen der eine uns in der Jakob-Joseph-Sage wiederbegegnet und der andere in der Odyssee, und dabei nicht etwa hie und da in der Odyssee, sondern genauer in gerade nur deren letzten Abenteuern vor der Heimkehr

und Ereignissen nach der Heimkehr; ganz einerlei, ob der Verfasser etwa durch gewisse Ähnlichkeiten zwischen beiden Stoffen zu deren Zusammenarbeitung geführt worden wäre oder ob sein Erzählungsplan ihn dazu geführt hätte.

Die Wahl gerade dieser beiden Stoffe muß uns aber gleichwohl äußerst auffällig dünken. Denn derjenige Teil der Odyssee, der aus der Erzählung herausschaut, soll ja eine Jakob-, ja sogar eine Jakob-Joseph-Sage sein (o. S. 190 ff.), genau so wie die andere Komponente des Romans! Es darf daher immerhin die Vermutung aufsteigen, daß wir es garnicht mit einer Verschmelzung durch den Dichter zu tun haben, sondern mit einer einheitlichen, von ihm vorgefundenen Jakob-Joseph-Sage, zu der, wie die alttestamentliche Jakob-Joseph-Sage, so die Odyssee II (o. S. 181 ff.) lediglich eine parallele Schwester-Sage wäre. Und es gibt nun in der Tat das eine und andere, das eine derartige Auffassung zu stützen scheint. 1. In der Phäaken-Episode ist nach unserer Analyse o. S. 186 ff. die Nausicaa-Episode mit nachfolgendem Zugehörigem nicht bodenständig, sondern stammt aus dem Anfang einer Odysseus-Jakob-Sage, aus einer Episode, die der Haran-Episode mit der Gewinnung der Lea und der Rahel entspricht. Im Apollonius-Roman finden wir aber diese „Nausicaa-Episode" an einer Stelle, die mit diesem ihrem ursprünglichen Platze übereinstimmt, nämlich vor der Geburt der Tharsia und vor dem vermeintlichen Tode der geliebten Frau = der Geburt Benjamins und dem Tode der Rahel. Daß dabei in der „Nausicaa-Episode" des Apollonius-Romans, im Gegensatz zu derjenigen Homers, aber in Übereinstimmung mit der israelitischen Vorlage, der Held der Nausicaa nicht nur begegnet, sondern sie auch heiratet, darauf will ich lieber kein Gewicht legen, obwohl das natürlich auch über Homer hinaus weisen könnte[1]). Dagegen 2.

1) Wie wenig indes dieser Unterschied beweist, zeigt uns Nr. 26 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR: ein Märchen, fraglos aus unserer Paris-Helena-Sage und unserer Odyssee geflossen, in dem aber die Nausicaa von dem Helden des Märchens, einem Menelaus-Odysseus, geheiratet wird.

Diese, eben diese geliebte, vermeintlich gestorbene Frau, = Rahel und = Nausicaa, stirbt auf einem Schiffe und wird ins Meer gesenkt, genau so wie die phönizische Sklavin in der Eumäus-Sage, die nach unserer Analyse o. S. 184 f. gerade auch eine Rahel ist, nach unserer wissenschaftlichen Analyse, von deren Grundlagen und Berechtigung der Dichter des Apollonius-Romans natürlich nichts auch nur ahnen konnte. Er hätte also in mehr als wunderbar zufälliger Weise zwar ursprünglich ganz oder doch in gewisser Beziehung identische, aber als solche für den Ungelehrten völlig unkenntlich gewordene drei Gestalten wieder zu einer Gestalt vereinigt: 1. die Rahel, die an einer bestimmten Stelle der Jakob-Sage stirbt, eine Laban-Tochter, 2. die phönizische Sklavin, eine Rahel, die stirbt und ins Meer gesenkt wird, und 3. die Nausicaa, eine Rahel und zugleich eine Lea, jedenfalls im AT auch eine Laban-Tochter (o. S. 186 ff.). Dazu aber kommt nun noch, daß die Gattin des Apollonius, insofern sie ihm, lange von ihm getrennt, die Treue hält und schließlich am Ende der Sage wieder mit ihm vereinigt wird, durchaus 4. wie eine Penelope aussieht. Diese ist aber auch eine Lea (o. S. 182 f.). Es würde sich somit gar um vier differenzierte Hypostasen von zwei Laban-Töchtern handeln, die der Dichter oder jemand vor ihm wieder vereinigt hätte, wozu noch zu bemerken wäre, daß in den von einer Jakob-Sage abgeleiteten Sagen die beiden Laban-Töchter gelegentlich verwechselt werden, also daß man recht wohl damit rechnen könnte, daß nicht weniger als vier Erscheinungsformen einer Gestalt wieder zu der einen vereinigt wären. Auch eine, aber wohl reine Kuriosität sei hier noch erwähnt, die an eine Vor-Odyssee als Vorlage des Apollonius-Romans denken lassen könnte: Der alte Fischer, den Apollonius zuerst nach seiner Landung in der Cyrenaica trifft, ist, scheint es, ein Gegenstück zu der Nausicaa, die Odysseus nach seiner Landung bei den Phäaken trifft, diese als solche ein Gegenstück zu dem Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos, dem *Enkidu* begegnet (o. S. 186 f.). Dieses bekleidet nun den *En-*

kidu, und dementsprechend die Nausicaa den Odysseus. Nun aber tut das auch der alte Fischer mit Apollonius, indem er ihm die Hälfte seines eigenen, vorher ausgezogenen Kleides gibt. Ganz ähnlich jedoch, zwar nicht Nausicaa, wohl aber das babylonische Freudenmädchen, das dem *Enkidu*, doch wohl von ihren zwei eben ausgezogenen Kleidern eines gibt[1]). Aber in dem Apollonius-Roman nicht nur über die Nausicaa-Episode hinaus eine „Jakob-Sage", sondern noch weiter zurück das Original, die *Gilgamesch*-Sage, wiederzufinden, das dürfte doch wohl absurd sein. Immerhin ist das oben Ausgeführte denkwürdig und legt ein Wort ein zugunsten einer einheitlichen Jakob-Joseph-Sage als Grundlage unseres Romans, zu der unsere Odyssee nur in einem verwandtschaftlichen Verhältnis stände. Allein wir kämen mit einer solchen Grundlage nicht aus. Die Wiedervereinigung mit der treu gebliebenen Gattin im Schlußteil des Romans nach der Wiedervereinigung mit dem einzigen Kinde ist ein Spezifikum unserer Odyssee (o. S. 183 ff.) und hat in einer Jakob-Joseph-Geschichte an sich keinen Platz. Und die „Phäaken-Episode" des Romans enthält doch wohl nicht nur Motive einer „Nausicaa-Episode", die aus einer ursprünglich im Anfangsteil der Sage stehenden Episode stammen, sondern allem Anscheine nach auch Motive, die zu einer eigentlichen Phäaken-Episode als einer Xisuthros-Episode gehören, so doch wohl vor allem das Landen nach einer gefährlichen Meerfahrt. Das weist aber auf unsere Odyssee im Apollonius-Roman hin. Und der alte Fischer, der den Apollonius nach seiner Landung in sein Haus führt, erinnert doch allzu sehr an den alten Eumäus, bei dem Odysseus nach seiner Landung in Ithaca einkehrt, als daß er nicht mit ihm identisch sein müßte. Die zugehörige Eumäus-Episode ist aber, zumal nach einer Landung, abermals ein Spezifikum unserer Odyssee (o. S. 185). Und endlich — anderes, vielleicht sogar noch Wichtigeres lassen wir, weil noch nicht sicher genug zu beurteilen, hier unerörtet —, endlich gehen die Berührungen zwischen

1) S. Ergänzungs-Heft, S. 55.

der „Phäaken-Episode“ des Romans und der der Odyssee, im Gegensatz namentlich zu denen des übrigen Romans mit der Jakob-Joseph-Sage, im einzelnen so weit (o. S. 283 f.), daß man an einer direkten Abhängigkeit von Homers Phäaken-Episode zu zweifeln nicht den Mut findet. Sollte daher der Roman, statt auf unserer Bibel und unserer Odyssee, wirklich in der Hauptsache auf einer einheitlichen, mit unserer Jakob-Joseph- und unserer Odysseus-Sage lediglich verwandten Sage beruhen, so müßte doch wohl jedenfalls dazu noch eine Beeinflussung durch unsere Odyssee postuliert werden. Hierzu weiter S. 295!

---

b.

Die Battos-Sage.

Herodot berichtet in Buch IV, 151 ff. von einer auf der Insel Thera heimischen Überlieferung: Es habe sieben Jahre lang nicht auf der Insel geregnet, sodaß eine gewaltige Dürre gewütet habe. Nun hätten Therier, begleitet von einem Korobios aus Creta, zwischen Thera und Afrika, eine Erkundungs-Fahrt nach Afrika gemacht, um sich nach einer für eine Kolonie geeigneten Gegend umzusehen, seien auf der Insel Platea, nahe der Küste der Cyrenaïca, gelandet, und seien dann, unter Zurücklassung des Korobios, den sie mit Lebensmitteln für einige Monate versehen hätten, wiederheimgekehrt. Nun wären dem Korobios die Lebensmittel ausgegangen. Da sei ein Schiff aus Samos gekommen und habe ihm Lebensmittel für ein Jahr gegeben. Das Schiff sei weitergefahren, vom Ostwind durch die Straße von Gibraltar nach Tartessus, getrieben worden und danach mit gewaltigen Schätzen heimgekehrt. Die Therier aber hätten unter der Führung von einem

Manne namens Battos eine neue Expedition nach der Insel Platea geschickt und dort eine Kolonie gegründet.

Die siebenjährige Dürre erinnert natürlich alsbald an die siebenjährige Dürre zu Jakobs Zeit. Wenn in deren Verlauf dann die Brüder Josephs nach Ägypten reisen, dort von Joseph verdächtigt werden, Kundschafter zu sein, deshalb, wie Joseph es erscheinen läßt, den einen Bruder Simeon zurücklassen müssen, Simeon, den Vertreter des Ägypten nächstbenachbarten israelitischen Stammes, zwischen Ägypten und dem übrigen Palästina, wenn dann die Brüder Josephs zum zweiten Male nach Ägypten ziehen und danach in diesem Ägypten, d. h. einem Teile davon, angesiedelt werden[1]), so wird man nicht umhin können, in diesen Einzelheiten der Jakob-Sage Parallelen, d. h. aber Verwandtschafts-Parallelen zu der Battos-Geschichte zu vermuten.

Nun fragen wir: Wo steckt dann Jakobs Reise nach Ägypten? Und diese Antwort könnte lauten: In der zweiten Reise, einer Reise, die also entweder gar nicht der zweiten Reise der Brüder Josephs entspräche oder dieser und der Reise Jakobs. Allein man könnte auch ganz anders antworten: In eigenartiger Weise ist mit den Reisen der Therier die des Samier-Schiffes verknüpft, das nach Tartessus getrieben wird und mit reichen Schätzen von dort wieder nach Hause kommt. Tartessus ist aber das biblische Tarsis-*Tarschisch*, ein Xisuthros-Land[2]). Und andererseits haben wir in Jakobs Reise nach Ägypten seine Xisuthros-Reise zu seinem Xisuthros erkennen müssen[3]). Somit muß dem Gedanken Raum gegeben werden: die Tartessus-Fahrt des Samier-Schiffes entspricht der Reise Jakobs nach Ägypten. Und da Jonas' Reise nach Tarsis z. T. eine Reise *Gilgamesch*s zu Xisuthros darstellt[4]), dem Jonas aber Arion entspricht, der nach Italien und Sizilien fährt und mit reichen Schätzen von dort heimkehrt[4])[5]) so mögen die Schätze aus Tartessus sagen-

1) 1 Mos. 47.

2) Ergänzungs-Heft, S. 119 ff.; o. S. 224 ff.

3) Band I, S. 269 f. 4) Ergänzungs-Heft, S. 120.

5) U. unter „Arion".

geschichtlich gleichwertig mit den Schätzen aus Italien und Sizilien sein.

Nun wird man sagen: Somit wäre also das eine Reiseziel der Brüder Josephs und Söhne Jakobs in der Therier-Sage zu zweien differenziert worden. Das wäre aber völlig falsch. Denn wir hatten ja vielmehr in der Jakob-Sage ein Zusammenfallen zweier Reiseziele in eines festzustellen: Die Reisen der Brüder Josephs nach Ägypten entsprechen der Reise der 12 Kundschafter bis nach Hebron in Südpalästina hin in der Moses-Sage[1]), aber dem Reiseziele Jakobs, nämlich Ägypten, entspricht in dieser Sage Moab[2]); in der Saul-Sage entsprechen den zwei Reisezielen der Wohnsitz Nabals in Südpalästina[3]) bezw. das Philister-Land[4]); und in der Jesus-Sage ein nicht näher bestimmbares Gebiet in Palästina[5]) und das Westufer des galiläischen Meeres[6]). Somit scheint es sich als wenigstens durchaus möglich zu ergeben, daß uns in der Battos-Sage mit seinen zwei Reisezielen eine Jakob-Sage in älterer als in unserer alttestamentlichen Gestalt erhalten ist. Als durchaus möglich. Denn möglich bleibt es natürlich auch, daß die Jakob-Sage in der Battos-Sage mit der zweiten Fahrt nach der Insel Platea abschließt, und daß die Samier-Fahrt ein Stück für sich ist, meinetwegen sogar als irgendeine Xisuthros-Fahrt. Übrigens muß ich noch hinzufügen, daß es sich schon aus meinen Ausführungen in Band I als ganz selbstverständlich ergab, daß Ägypten in der Jakob-Sage zwei Lokalitäten entspricht. Vgl. dazu auch *Orientalistische Literaturzeitung* 1925, Sp. 420ff.

Herodot erzählt uns nun auch eine cyrenische Überlieferung von der Besiedelung der Cyrenaïca, nämlich in Buch IV, 154 ff.: Etearchus, König auf Creta, verliert seine Gattin durch den Tod und heiratet zum zweiten Male. Die neue Gattin sucht die Tochter der ersten Frau aus dem Wege zu räumen, bezichtigt sie bei ihrem Manne fälschlicherweise eines lockeren Lebenswandels, und dieser gewinnt durch

1) Band I, S. 274.
2) Eb., S. 272 f. und 279 f.
3) Eb., S. 444 ff.
4) Eb., S. 448.
5) Eb., S. 857 ff,
6) Eb., S. 863 ff.

einen ihm abgelisteten Schwur einen Kaufmann von der Insel Thera, seinen Gastfreund, dafür, sie ins Meer zu werfen. Dieser führt das ihm abgelistete Versprechen wortgemäß aus, zieht aber das Mädchen wieder aus dem Wasser heraus und bringt sie nach der Insel Thera. Dort wird sie ein Kebsweib eines angesehenen Theriers und gebiert ihm den Battos. Dem wird in Delphi der Auftrag, in Afrika eine Kolonie zu gründen. Er fährt schließlich mit zwei Schiffen nach Afrika, kehrt aber alsbald wieder heim, wird von den Theriern zu sofortiger Rückkehr gezwungen, und nun wird von ihm auf der Insel Platea eine Kolonie gegründet. Nach zwei Jahren aber, während derer es den Theriern auf Platea schlecht geht, kehren sie wieder heim, unter Zurücklassung eines von ihnen, fahren nach Delphi und erhalten jetzt das Orakel, in Afrika selbst eine Kolonie zu gründen, was dann auch geschieht, nämlich in Aziris. Danach aber, nach sechs Jahren, verlassen sie auf Bitten der Libyer ihre Kolonie, fahren westwärts und siedeln sich bei einer Quelle des Apollo, also wohl in dem späteren Apollonia, an. 56 Jahre nach Besitzergreifung von afrikanischem Gebiet durch den ersten Battos strömen dann zur Zeit eines dritten Königs der Therier in der Cyrenaïca, wieder des Namens Battos, Scharen von Griechen nach der Cyrenaïca und vertreiben die Eingeborenen aus ihrem Besitz. Diese rufen die Ägypter zu Hilfe, aber die Griechen schlagen die Ägypter, sodaß nur wenige zurückkehren. Unter der Herrschaft des Arcesilaus, eines Sohnes des zweiten Battos, Auswanderung der Brüder des Arcesilaus nach Barca, Aufwiegelung der Einheimischen gegen ihn, Krieg des Arcesilaus gegen diese, gewaltige Niederlage des Arcesilaus, dessen Tötung durch einen Bruder und Rächung durch seine Gattin, welche den Bruder tötet. Es folgt dem Arcesilaus sein lahmer Sohn Battos. Auf einen Rat des delphischen Orakels hin schicken die Mantineer den Demonax nach der Cyrenaïca, der die verworrenen Verhältnisse in Ordnung bringt und das cyrenische Gebiet in drei Teile aufteilt. Usw.

Von der cyrenischen Überlieferung interessiert uns nun zunächst der Anfang. Denn er erinnert merkwürdig an die

Apollonius-Sage von der Tharsia und ihrer Pflegemutter (o. S. 277 ff.). Diese wünscht sich ihrer Pflegetochter zu entledigen, und übergibt sie einem Manne zur Tötung. Aber es kommt nicht so weit. Denn Seeräuber langen an, der Mann flieht, läßt das Mädchen fahren, und die Seeräuber bringen die Tharsia nach Mytilene und verkaufen sie dort an ein Bordell. Tharsia aber weiß sich ihre Jungfernschaft zu erhalten und heiratet schließlich den Stadtobersten (o. S. 279). In dieser Tharsia und ihrer Pflegemutter nach dem Tode ihrer Mutter mußten wir nun aber einen Joseph und dessen Stiefmutter nach dem Tode seiner Mutter Rahel erkennen. Wenn somit die Battos-Sage für die Pflegemutter eine Stiefmutter hat, so scheint sie sich schon dadurch als eine ältere Form einer Joseph-Sage als die Apollonius-Sage zu erweisen. Nun aber setzt sich dieses Verhältnis zwischen den beiden griechischen Sagen auch weiter fort. Denn offenbar entspricht das Untertauchen der kretischen Prinzessin ins Meer dem, daß Joseph in den Brunnen geworfen wird, während die Tharsia nur nach ihrer Tötung ins Meer geworfen werden soll. Daß der Kaufmann die Prinzessin wieder aus dem Wasser herauszieht und nach Thera bringt, ist natürlich ein Gegenstück dazu, daß die Seeräuber die Tharsia nach Mytilene bringen und sie dort verkaufen, und somit dazu, daß, seien es die Brüder Josephs, seien es die Kaufleute, Joseph aus dem Brunnen ziehen und nach Ägypten bringen und dort verkaufen[1]). Ob sich in der Verheiratung der Königstochter gerade als Kebsweib außer der Verheiratung der Tharsia auch noch ein Atom von der Potiphar-Geschichte und der Tharsia im Bordell erhalten hat, bleibt unbestimmt. Möglich, daß die Potiphar-Geschichte in der falschen Bezichtigung der Königstochter weiterlebt. Aber darüber läßt sich z. Zt. noch ebensowenig eine Entscheidung treffen, wie über all die anderen zahlreichen Erzählungen vom „Genovefa-Typus", wie Nr. 15 von JUNGBAUERs *Märchen aus Turkestan* u. s. w. Jedenfalls steht aber fest, daß die cyrenische Battos-Sage die Joseph-Sage zunächst bis zu Josephs Aufenthalt in

1) 1 Mos., 37.

Ägypten widerspiegelt. Dem Sohne der Königstochter wird nun ein Battos geboren, und dem wird der Auftrag, in Afrika eine Kolonie zu gründen, und jetzt folgt eine Geschichte ähnlich wie die therische Battos-Geschichte, die wir für ein Abbild zum mindesten der einen von den zwei Reisen der Brüder Josephs erklären mußten. Ganz in Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Joseph-Geschichte: denn auf den Verkauf Josephs nach Ägypten folgen die Reisen der Joseph-Brüder. Es ist somit unsere Analyse der beiden Battos-Sagen zweifellos in der Hauptsache richtig.

Es scheint nun, daß die cyrenische Battos-Sage auch noch eine Fortsetzung der Jakob-Joseph-Sage erkennen läßt. Jedenfalls kann man vermuten, daß der etwa zwei Generationen später stattfindende Kampf der in Afrika Eingewanderten mit den Ägyptern und ihr Sieg über diese bis zu deren fast völliger Vernichtung den Untergang der Ägypter bei der Verfolgung der Israeliten unter Moses im Schilfmeer wiedergibt, die Niederlage des Arcesilaus im Kampfe gegen die Einheimischen etwa die Niederlage der Israeliten gegen Amalekiter und Kanaaniter bei Horma[1]) darstellt, und daß der auf den Rat des delphischen Orakels hin geschickte Demonax, der das Land verteilt, und zwar in drei Teile teilt, ein — Josua ist. Dergleichen würde sich allerdings aus unserer biblischen Überlieferung allein nicht erschließen lassen. Aber in der mit dieser verwandten Überlieferung von Herakles, Hyllus und Oxylus stellt Oxylus ohne Frage einen Josua dar, Oxylus, der durch das delphische Orakel zum neuen Anführer bestimmt ist, in den Peloponnes eindringt und das Land in drei Teile teilt[2]). Und dessen Vorgänger Hyllus, Sohn des Herakles, erlitt eine Niederlage durch die Peloponnesier, die wir mit der der Israeliten bei Horma zusammenstellen müssen. Und vorher hat dieser mit den Athenern zusammen den Eurystheus besiegt, und in diesem Siege müssen wir ein Echo der Schilfmeer-Katastrophe erkennen[2]). Allein über das genaue Verhältnis dieser

1) 4 Mos. 14,40 f. 2) U. unter „Herakles“.

Sagen zur Battos-Sage wird man sich gleichwohl noch kein endgültiges Urteil erlauben dürfen.

Bemerkenswert ist nun, daß die zwei Versionen, die therische und die cyrenische, nicht nur einander ergänzen, sondern auch in erheblicher Weise auseinandergehen. Vor allem ist ihr erster Battos, der Gründer der Kolonie, in der Jakob-Joseph-Sage, wie wir sie kennen, nicht gleichartig vertreten. In der therischen Überlieferung ist er einer der Brüder Josephs, in der cyrenischen ein Sohn Josephs. Aber unsere biblischen Überlieferungen allein reichen wohl völlig aus, um deren gemeinsamen Ursprung verständlich zu machen, die Erzählungen nämlich von 1. den Reisen der Brüder Josephs nach Ägypten, 2. von Joseph nach Ägypten und in Ägypten, und 3. von der Ansiedelung der Brüder (und des Vaters) Josephs in Ägypten durch Joseph[1]).

Indem nun Joseph der eigentliche Herr in Ägypten ist und so auch über seine Brüder herrscht, ist Battos, das Haupt der Kolonisten, immerhin auch mit Joseph vergleichbar. Das aber läßt uns aufhorchen. Denn in dem ägyptischen Brüder-Märchen, einem Joseph-Märchen, fanden wir einen „*Bata*“ = Joseph. Und dieser „*Bata*“ wird schließlich König von Ägypten (o. S. 68 ff.). Nur ein scheinbarer Namens-Anklang? Oder steckt mehr dahinter?? Indes, wie vorsichtig man hier sein muß, wo doch schließlich der Battos dem „*Bata*“ nicht so glatt entspricht, lehrt ein anderes merkwürdiges Zusammentreffen: Wir sprachen die Möglichkeit aus, daß ein Sieg der Ansiedler in der Cyrenaïca über die Ägypter der Schilfmeer-Katastrophe der Ägypter in der Moses-Sage entspreche. Jener Sieg ward aber unter einem zweiten Battos erfochten, dessen Namen man Herodot IV, 155 zufolge nach dem Griechischen auf einen Sprachfehler eines Namenträgers zurückführte; der diesem Battos vielleicht entsprechende Moses hatte jedoch eine „schwere Zunge“[2]).

Wie bei der Besprechung der Apollonius-Sage mußte bei der Battos-Sage die Frage aufsteigen, ob wir es mit

1) 1 Mos. 47,11. 2) 2 Mos. 4,10.

einer aus unserer biblischen Joseph-Sage geflossenen Überlieferung zu tun haben oder mit einer Schwester-Sage. Sollte die Figur des Demonax in der Tat eine Oxylus-Gestalt sein, die, weil zum Herakles-Kreise gehörig, nicht einfach unser Josua ist, dann wäre auch Demonax nicht ein Abbild unseres Josua, und damit auch die Battos-Sage nicht geradeswegs auf unsere Jakob-Joseph-Sage zurückzuführen. Indes auch hier sei nicht zu früh ein bestimmter Schluß gewagt.

Die Battos-Sage, eine mit der Geschichte des Apollonius von Tyrus (o. S. 277 ff.) näher verwandte Sage, enthält, im Gegensatz zu dieser (o. S. 282 ff.), keinerlei gerade der Odyssee nahe stehende Stücke. Daraus scheint nunmehr entscheidend geschlossen werden zu dürfen, daß diese Stücke mit der übrigen Apollonius-Sage keine organische Einheit bilden, sondern als fremde Bestandteile unserer homerischen Odyssee entstammen. S. hierzu S. 287 f.

Die Battos-Sage ist die Gründungs-Sage für die griechische Kolonie in der Cyrenaïca, wie die Jakob-Joseph-Sage die Siedelungs-Sage für die Israeliten in Ägypten. Und noch unter dem ersten Battos wird doch wohl die Kolonie Apollonia gegründet. Nun ist aber auch die Apollonius-Sage eine Jakob-Joseph-Sage, und Apollonius kommt schließlich nach der Cyrenaïca zurück und stirbt dort allem Anscheine nach als ein Jakob, der nach Ägypten wandert und dort stirbt (S. 281). Müßte da nicht ein merkwürdiger Zufall obwalten, wenn dieser Apollonius seinen Namen nicht ebenso von der cyrenischen Stadt Apollonia hätte, wie der Name des Königs Antiochus in seiner Sage mit dem von dessen Stadt Antiochia (o. S. 277) zusammenhängt, und wenn nicht er, Apollonius, der Heros eponymus der Stadt Apollonia wäre als ihr ursprünglicher vermeintlicher Gründer?

Und so wären Battos- und Apollonius-Sage, Töchter einer Mutter und Schwester-Sagen, Varianten einer Gründungs-Sage für die Cyrenaïca und speziell die Stadt Apollonia.

Anhang.

Heliodors Aethiopica[1]) und Joseph-Sagen.

Oben konnte nachgewiesen werden, daß es so oder so eine Jakob-Joseph-Sage ist, welche die Basis des spätgriechischen Apollonius-Romans und ebenso der Battos-Sage bildet. Und nun gilt dasselbe von Heliodors Roman Aethiopica. In diesem bestimmt aber offenbar und ohne Zweifel unsere biblische Jakob-Joseph-, und dabei im wesentlichen unsere Joseph-Geschichte den Verlauf der Hauptlinie: Chariclea, eheliche Tochter des Äthiopen-Königs Hydaspes, von wunderbarer Schönheit, wird von ihrer Mutter ausgesetzt, weil diese fürchtet, die Tochter könne für einen Bastard erklärt werden. Infolge eines „Sich-versehens“ an dem Bilde einer nackten Andromeda ist nämlich Chariclea mit weißer Haut geboren. Das Kind wird gefunden, zuerst von einem Hirten betreut, und gelangt dann unter die Obhut eines delphischen Priesters, Charicles mit Namen, dem sie in Ägypten übergeben wird, und der mit ihr nach Griechenland zurückkehrt. Als Chariclea zur Jungfrau erblüht ist, sehen sie und ein wunderschöner Jüngling namens Theagenes einander, verlieben sich ineinander und entfliehen dem Pflegevater der Chariclea. Sie geraten dann in die Gefangenschaft von Seeräubern und mit ihnen nach Ägypten. Nach einer verwirrenden Menge von Räuber-Geschichten fallen sie schließlich in die Hände der Gattin eines persischen Statthalters in Ägypten, der auf einem Kriegszuge gegen den Äthiopen-König Hydaspes abwesend ist. Diese Frau, namens Arsace, wird von glühender Leidenschaft

1) S. die Übersetzung des Romans durch GÖTTLING unter dem Titel *Theagenes und Charicleia*, 1822.

für den schönen Theagenes erfaßt; aber er versteht sich, trotz aller ihrer Versuche, ihn zu gewinnen, nicht zu einem Ehebruch. Schließlich läßt sie ihn, nachdem sie ihn zu ihrem Mundschenk gemacht, sogar in Bande legen und hartherzig peinigen, aber ohne Erfolg. Der Statthalter erfährt von der Leidenschaft seiner Frau und läßt Theagenes und Chariclea nach Theben holen, wo er zu der Zeit sein Quartier hat. Unterwegs erreicht sie die Nachricht, daß Arsace Hand an sich selbst gelegt hat. Auf der Weiterreise, nach Syene, wohin sich der Statthalter mittlerweile begeben hat und wo er von dem Äthiopen-König hart bedrängt wird, geraten die beiden in die Gefangenschaft der Äthiopen. Der Krieg geht für diese siegreich aus, ein Siegesfest wird gefeiert; Theagenes und seine Braut werden vor den König geführt und sollen dann zum Dank für den Sieg geopfert werden. Da enthüllt Chariclea das Geheimnis ihrer Abstammung; freudige Begrüßung von Eltern und Tochter; es gelingt, den König davon zu überzeugen, daß die Götter nicht auf der Opferung der beiden beständen, und beiden wird nun ein Priesteramt übertragen. Und zu guter Letzt langt noch der griechische Pflegevater der Chariclea an, der auf der Suche nach seiner Pflegetochter in der Welt umhergeirrt ist.

So weit die Geschichte von Theagenes und Chariclea. Unter den Nebengeschichten befinden sich zwei Seitenstücke zu der Arsace-Theagenes-Episode. Arsace erglüht in heißer Liebe für den Oberpriester in Memphis, Thyamis, der aber völlig arglos bleibt, von seinem eifersüchtigen Bruder Petosiris gleichwohl beim Statthalter unlauterer Beziehungen zu dessen Gattin bezichtigt und nun geächtet wird. Und das andere Seitenstück: In Ägypten treffen Theagenes und Chariclea auf den Griechen Cnemon. Dieser hatte eine Stiefmutter, die sich in Liebesleidenschaft für ihn verzehrte, aber ohne Gehör zu finden, und ihn nun bei ihrem Gatten verleumdete. Durch Intrigen kam es schließlich zu einem Auftritt, der Cnemons Verbannung zur Folge hatte. So war er nach Ägypten gekommen. Seine Stiefmutter aber endete durch Selbstmord.

Der Schauplatz des Romans ist in der Hauptsache Ägypten. In Ägypten vor allem spielt aber auch die Joseph-Geschichte: Der schöne Joseph wird verkauft und aus seiner Heimat in Palästina nach Ägypten gebracht, wie der schöne Theagenes aus seiner Heimat in Griechenland. Dort ist er Sklave eines hohen Beamten; dessen Frau wirft ihr Auge auf ihn, er widersteht ihr jedoch, wird ins Gefängnis geworfen, aber dann aus dem Gefängnis befreit und in hohe Würden eingesetzt. Danach kommt sein Vater nach Ägypten und sieht seinen totgeglaubten Sohn wieder. Daß die Geschichte des Theagenes in ihrem Hauptverlauf diese biblische Joseph-Geschichte ist, bedarf doch wohl keines Für- und- wider. Und daß darum auch die gleichfalls in Ägypten spielende Arsace-Thyamis-Episode eine Joseph-Geschichte ist, natürlich ebensowenig. Zu der ägyptischen Joseph-Geschichte kommt übrigens in der Theagenes-Chariclea-Geschichte wohl noch ein Motiv aus einer anderen alttestamentlichen Geschichte mit Ägypten als Schauplatz hinzu, nämlich die Aussetzung der Chariclea in Äthiopien. Denn daß wir unter den obwaltenden Umständen an der Annahme einer Entlehnung gerade aus der Moses-Sage kaum vorbeikommen, dürfte doch selbstredend sein. Was aber die dritte Potiphar-Geschichte anlangt, die mit Cnemon und seiner Stiefmutter in Griechenland, so dürfte es wohl selbstverständlich sein, daß das nichts anderes ist als die in Griechenland spielende Potiphar-Geschichte von Phaedra und ihrem Stiefsohne Hippolytus. Einem etwaigen hyperkritischen Zweifel daran müßte doch wohl ein Ende machen, daß sich beide Stiefmütter, die des Cnemon ebenso wie die des Hippolytus, selbst ums Leben bringen[1]). Diesen Selbstmord hat dann Heliodor auch auf die Arsace übertragen.

---

1) Zu dem Selbstmord der Verleumderin vgl. in der Peleus-Astydamia-Geschichte, daß Astydamia, nachdem sie vergeblich den Peleus zum Ehebruch mit ihr zu überreden versucht hat, ihn bei ihrem Gatten des Ehebruchversuchs bezichtigt und seiner, des Peleus, Gattin fälschlicherweise mitteilt, er wolle eine andere heiraten, und Peleus' Gattin nun Selbstmord begeht (Apollodorus, Bibliotheca, III, 13, 3,1 f.).

Und so hat Heliodor seinem Roman zugrunde gelegt unsere biblische Joseph-Potiphar-Geschichte, in ihn hinein gearbeitet als Episode eine zweite biblische Joseph-Potiphar-Geschichte und ihn bereichert um eine Hippolytus-Phaedra-Geschichte, die wiederum einer israelitischen, aber vor- oder nebenbiblischen Joseph-Potiphar-Geschichte entstammt![1]). Vgl. u. unter „Bueve".

---

1) S. u. unter „Theseus".

V.

Die Jason- und die Vor-Jason-Sage.

a.

Die Argonauten-Fahrt usw.[1]) und eine Moses- sowie eine Jakob-Sage.

In einem außerordentlich nahen Verwandtschaftsverhältnis zu der Odyssee-Sage steht ein Teil der Argonauten-Sage, ein Tatbestand, der gewiß zum Teil längst bekannt, aber in seinem ganzen Umfange doch noch nicht erkannt ist. Wiederum wird eine Tabelle das Gesagte alsbald verdeutlichen[2]):

Odyssee[3]).

Odysseus und Gefährten von ihm kommen zu der Behausung des Schaf- und Ziegenherden-Besitzers Polyphem, des Sohnes des Poseidon und der Nymphe Thoosa. Polyphem wird geblendet. Die anderen Cyclopen kommen heran, aber zerstreuen sich dann wieder. Odysseus und seine Gefährten treiben zahlreiche Schafe des Polyphem weg.

Argonauten-Fahrt[4]).

Jason und seine Gefährten kommen zu der Behausung des Bebrycers Amycus[5]), eines Rinder- und Schafherden-Besitzers, des Sohnes des Poseidon und der Nymphe Melia. Amycus wird von Polydeuces im Faustkampf besiegt und getötet. Die anderen Bebrycer kommen heran, aber werden zersprengt. Jason und seine Gefährten treiben zahlreiche Schafe des Amycus weg.

---

1) S. Apollodorus, Bibliotheca I, 9, 17 ff., und Apollonius Rhodius, Argonautica I, 608 ff.

2) S. bereits m. o. S. 176 genannten *Leitsätze* usw., S. 14 f.

3) Odyssee IX, 105 ff.; VI, 1 ff.

4) In der Argonauten-Sage ist die Reihenfolge der Episoden z. T. eine andere als die der entsprechenden Episoden in der Odyssee: Das Amycus-Abenteuer folgt auf das mit dem Könige Cyzicus und das mit

Fortsetzung der Anmerkungen auf Seite 301.

Odysseus, vom Herrn der Winde, Aeolus, gastlich aufgenommen, erzählt ihm von seinen Erlebnissen, fährt ab und wird, als er schläft, von den Winden wieder zu ihm zurückgetrieben, dann zornig von ihm empfangen und ausgewiesen.

Zum Lande der riesigen Laestrygonen, die Giganten gleichen, mit Hafen mit engem Eingang. Umschau vom Berge oberhalb der Laestrygonen-Stadt. Artacische Quelle bei der Stadt. Die Laestrygonen werfen Steine auf die 11 Schiffe im Hafen, durch dessen Eingang diese nicht rasch genug herauskommen können; aber Odysseus entkommt mit seinem außerhalb des Hafens verankert gewesenen Schiffe.

Später Odysseus zu dem Schatten des blinden Sehers Tiresias. Opfer für die Götter, Schatten kommen heran, um Odysseus' Totenspende zu genießen, aber Odysseus hält sie mit gezücktem Schwerte davon ab, bis Tiresias davon genossen hat. Nun erscheint Tiresias' Schatten und kündet dem Odysseus, wie er glücklich sein Ziel, die Heimat, erreichen könne. Danach kündet ihm Circe, auf welchem Wege er heimkehren werde, indem er nämlich zuerst zu den Sirenen gelangen, danach die Wahl zwischen Plankten und Scylla-Charybdis-Straße haben und weiter zur Insel Thrinacia kommen werde.

Jason, vom Könige Cyzicus gastlich aufgenommen, erzählt ihm (mit seinen Gefährten), von seinen Erlebnissen, fährt ab und wird durch Gegenwind bei Nacht wieder zurückgetrieben. Kampf mit Cyzicus und seinen Dolionen.

In der Nähe der Stadt des Cyzicus die Gegeneis. Diese versperren den Eingang des Hafens, in dem die Argo ankert, mit Steinen. Umschau der Argonauten von einem Berge bei Cyzicus. Artacische Quelle bei Cyzicus. Die Gegeneis werfen Steine auf die Argo. Aber die Argonauten strecken sie nieder und kommen glücklich davon.

Später Jason zu dem blinden Seher Phineus. Geflügelte Wesen, Harpyien[1]), rauben dem Phineus andauernd die vorgesetzte Nahrung, bis Zetes und Calaïs, Gefährten des Jason, sie mit gezücktem Schwerte verjagen. Opfer für die Götter. Danach kündet Phineus, auf welchem Wege die Argonauten ihr Ziel erreichen und wie sie erproben sollen, ob sie durch die Symplegaden hindurchgelangen können.

---

den Gegeneis, und dieses ist in das Cyzicus-Abenteuer hineingestellt, fehlt übrigens bei Apollodor.

5) Ein Amycus wird von Ovid, Metamorphosen XII, 245 als ein Centaur genannt.

---

1) Diese Harpyien also Gegenstücke zu den Schatten bei Homer und somit Reste einer Nekyia.

Odysseus durch die enge Scylla-Charybdis-Straße hindurch unter Vermeidung der Plankten.	Jason durch die (enge Bosporus-Straße und die) sich immer wieder verengende Symplegaden-Straße hindurch.

Hierzu aber unten S. 305 ff.

Gastliche Aufnahme beim Phäaken-Könige Alcinous; Erzählung der Abenteuer des Odysseus. Die Cyclopen waren Feinde der Phäaken[1]) (s. o. S. 300).	Gastliche Aufnahme beim Mariandynen-Könige Lycus; Erzählung der Abenteuer der Argonauten. Die Bebrycer sind Feinde der Mariandynen (s. o. S. 300).

Es folgt noch vor der Ankunft der Argonauten in Colchis nach Apollonius Rhodius das Abenteuer der Argonauten mit den stymphalischen Vögeln (II, 1032 ff.), das aber Apollodor nicht hat, und zu dem wir wenigstens in der Odyssee keine Parallele kennen, die uns über seinen Ursprung aufklären könnte. Ob es einfach in dem Abenteuer des Herakles mit den stymphalischen Vögeln wurzelt, bleibt mir verborgen.

Nachdem wir oben die Abenteuer des Odysseus auf die alttestamentlichen Sagen von Moses und von Jakob in vor- oder neben-biblischer Gestalt zurückgeführt haben und weiter auf das babylonische *Gilgamesch*-Epos (o. S. 176 ff.), und nachdem uns die „Südsee-Odyssee" eine vollständige Entlastung dafür gebracht hat (o. S. 232 f.), ist es lediglich selbstverständlich, daß die der Odyssee nahestehende Argonauten-Sage, soweit bis jetzt berücksichtigt, ebenso eine Moses-Jakob-Sage und ebenso auf das *Gilgamesch*-Epos zurückzuführen ist. Fragen wir nach deren genauem Verhältnis zur Odyssee, so ist alsbald zu sagen, daß es enger ist als das irgendeiner griechischen größeren Sage zu irgendeiner anderen, so genau, daß man zunächst auf den Gedanken kommen könnte, die Argonauten-Fahrt auf unsere Odyssee zurückzuführen und als eine Entwicklung daraus, natürlich mit Verkürzungen und Erweiterungen, zu betrachten. Ein solcher Gedanke wäre aber nur dann berechtigt, wenn die Argonauten-Fahrt restlos so aufgefaßt werden könnte, trotz desjenigen, was sie von der Odyssee nicht hat, und mit dem, was

1) Odyssee VI, 5 f.

sie mehr als diese hat. Daß nun der Argonauten-Sage eine ganze Reihe von Episoden oder Episoden-Stücken der Odyssee fehlt, so das ganze Ciconen-, Lotophagen-, Circe-, Sirenen-Abenteuer u. s. w., oder die Höhlen-Episode im Polyphem-Abenteuer u. s. w., das beweist natürlich nichts gegen eine Ableitung der Argonauten-Fahrt von unserer Odyssee. All dies kann eben einfach unterdrückt worden und verloren gegangen sein. Anders aber stände es, wenn etwa die Argonauten-Sage Stücke enthielte, die wir als alten ursprünglichen Bestand ansehen müßten, zu denen aber die Odyssee entweder überhaupt keine Gegenstücke aufwiese oder doch nur in einer solchen Gestalt, daß sich das in der Argonauten-Sage Entsprechende nicht als eine Ableitung daraus begreifen ließe. Solche Stücke gibt es aber dem Anscheine nach in der Argonauten-Sage: 1. Das erste Abenteuer der Argonauten ist das mit den Lemnierinnen[1]): Jasons Leute und er selbst lassen sich mit den Lemnierinnen und ihrer Königin ein, die ihre Männer ermordet haben. Wenn wir bedenken, daß Odyssee I sogut wie Odyssee II ursprünglich *Gilgamesch*-Sagen sind (o. S. 176 ff.), und daß die nächsten Abenteuer der Argonauten nach dem Lemnos-Abenteuer, die mit dem Könige Cyzicus, den Gegeneis und dem Bebrycer Amycus, den Abenteuern mit Aeolus, den Laestrygonen und den Cyclopen in der Odyssee entsprechen, diese zwei Riesen-Abenteuer aber auf das Skorpionriesen-Abenteuer im *Gilgamesch*-Epos zurückgehen (o. S. 198 und 205), so müssen wir bei dem dem Gegeneis-Abenteuer vorhergehenden Abenteuer mit den Lemnierinnen und deren Königin an das Abenteuer *Gilgamesch*s mit der *Ischtar* vor dem Skorpionriesen-Abenteuer denken, somit in dem Lemnos-Abenteuer ein *Gilgamesch*-Abenteuer an alter Stelle vermuten. Denn, wie die Lemnierinnen mit ihrer Königin ihre Männer getötet haben, so hat ja *Ischtar* die früher von ihr Geliebten ins Verderben gestürzt, ehe sie *Gilgamesch*

1) Apollodorus, l. c., I, 9,17; Apollonius Rhodius, l. c., I, 608 ff. Freilich bringt es Pindar in der 4. pythischen Ode (Vers. 251 ff.) am Ende der Argonauten-Fahrt, hinter dem Triton-Abenteuer (u. S. 316 f.).

um seine Liebe bittet. Für die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode hat aber die Odyssee I, dazu an anderer, neuer Stelle, eine Episode, die Circe-Episode (o. S. 197 f.), aus der sich nimmermehr das Lemnos-Abenteuer entwickelt haben kann. Somit erweist dieses dem Anscheine nach, wie durch seinen Inhalt, so durch seine Stelle innerhalb der Gesamt-Sage, eine Unabhängigkeit der Argonauten-Fahrt von unserer Odyssee. Und wenn andererseits das Circe-Abenteuer ein Gegenstück vor allem zur Heirat Mosis mit der Kuschitin sein soll (o. S. 211 f.), so ist das Lemnos-Abenteuer durchaus ebenso gut ein Gegenstück dazu, als ein Abenteuer nämlich eines *Gilgamesch*, der, auffallenderweise und gegen das babylonische Epos, die Liebe einer *Ischtar* genießt und dadurch nebenbei nicht ins Unglück gerät! Das Lemnos-Abenteuer befürwortet also eine Unabhängigkeit der Argonauten-Sage von unserer Odyssee.

2. Erwähnenswert ist weiter das Folgende: Im *Gilgamesch*-Epos verläuft die Begegnung mit den grausigen Skorpion-Riesen ohne gefährliche Verwicklungen: *Gilgamesch* kommt mit völlig heiler Haut davon, ja der männliche Skorpion-Riese hilft dem *Gilgamesch* auf den Weg. Im alten Testament, in der Moses-Sage, dafür eine bloße Erwähnung der Riesen in Hebron und ein siegreicher Kampf mit dem Riesen Og. In der Odyssee eine höchst unglückliche Begegnung mit dem Riesen Polyphem und eine noch unglücklichere mit den laestrygonischen Riesen, vielleicht auch infolge einer Verknüpfung mit einer anderen Episode der Moses-*Gilgamesch*-Sage (o. S. 213 ff.) In der Argonauten-Sage verläuft aber sowohl die Begegnung mit den den Cyclopen entsprechenden Bebrycern wie die mit den Gegeneis, die den Laestrygonen entsprechen, glücklich für die Argonauten. Somit steht die Argonauten-Sage jedenfalls dem äußeren Anscheine nach der Moses-Sage — und dem babylonischen Epos – näher als unserer Odyssee, erweist somit anscheinend ihre Unabhängigkeit von dieser.

3. Wir haben o. S. 209 ff. von der Möglichkeit gesprochen, daß Elpenor, dessen Schatten dem Odysseus erscheint, ur-

sprünglich zu Odyssee II gehört hat, und daß diesem Elpenor in der Argonauten-Sage Sthenelos entspricht, dessen Geist sich den Argonauten zeigt. Die Sthenelos-Episode gehört aber zu dem Teile der Argonauten-Fahrt, der der Odyssee II entspricht. Ist somit Sthenelos wirklich eine Seiten-Figur zu Elpenor in Odyssee I, dann zeigt unsere Argonauten-Sage abermals eine ältere, ursprünglichere Gestalt als unsere Odyssee, geht somit nicht auf sie zurück.

4. Mit dem Bewußtsein, eine sehr verwickelte Frage anzuschneiden, treten wir in die nachfolgende Erörterung ein. Hinter der Nekyia mit den Weisungen und Offenbarungen des blinden Sehers Tiresias und vor dem Phäaken-Abenteuer hat die Odyssee zwei Durchfahrten durch die enge Scylla-Charybdis-Straße, von denen die erste dem Anscheine nach sekundär, jedenfalls ohne jede Vorlage im *Gilgamesch*-Epos ist (o. S. 196 u. 240 f.). Hinter den entsprechenden Weisungen des blinden Sehers Phineus aber und vor der andererseits entsprechenden Mariandynen-Episode bietet die Argonauten-Sage die enge Symplegaden-Straße, die scheinbar jener Straße in der Odyssee entspricht: Odysseus muß, einmal in die Scylla-Charybdis-Straße hineingetrieben, über einen Strudel hinweg und kommt nach gerettetem Kiel und Mast heil durch die Straße hindurch (o. S. 178); Jason aber muß andererseits, nachdem er in die Bosporus-Straße hineingefahren ist, noch durch die Symplegaden-Straße, die Straße mit den „Klapp-Felsen“, hindurch und gelangt glücklich mit nur leicht beschädigtem Schiffe heraus. Die Scylla-Charybdis-Straße, mit dem Strudel, der ja übrigens schon vor-homerisch ist (o. S. 236 f.; 244), soll nun dem finsteren Berg-Tore entsprechen, durch das *Gilgamesch* nach dem Zusammentreffen mit den Skorpion-Riesen hindurch muß (o. S. 178). Es ist aber klar, daß die enge Symplegaden-Straße, ohne Strudel, rein äußerlich betrachtet, dem babylonischen Berg-Tore näher steht, als der Strudel oder die Straße mit dem Strudel bei Homer. Somit ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß das Symplegaden-Abenteuer aus einer Durchfahrt durch die Scylla-

Charybdis-Straße umgebildet, sondern wahrscheinlicher, daß es, falls ein Gegenstück dazu, unabhängig davon ist. Und demnach hätten wir hier scheinbar einen weiteren Beweis dafür, daß die Argonauten-Fahrt nicht aus unserer Odyssee abgeleitet werden kann. Allein dies doch zunächst nur unter der Voraussetzung, daß eben die Symplegaden-Straße der Scylla-Charybdis-Straße entspricht!

Nun hat man aber längst zu den Symplegaden die Plankten der Odyssee als eine Parallele gestellt, und natürlich ohne jeden Zweifel mit Recht. Und somit kämen als eine Parallele zu den Symplegaden zwei Lokalitäten der Odyssee in Betracht. Wenn es dann unmöglich sein sollte, die Plankten der Odyssee als eine Entlehnung aus der Argonauten-Sage nachzuweisen, so scheint es vorderhand gegeben, auf die Annahme einer Parallelität zwischen Symplegaden und Scylla-Charybdis-Straße, mit Strudel, ganz zu verzichten. Um so mehr, als diese in der Argonauten-Sage in anderer Weise als durch die Symplegaden wenigstens vertreten sein könnte, nämlich durch die enge Bosporus-Straße, die übrigens von Apollonius Rhodius „strudelreich“ genannt wird[1]). Diese wird freilich vor der Phineus-Episode passiert, die Scylla-Charybdis-Straße aber hinter der entsprechenden Tiresias-Episode. Allein diese Inkongruenz kann ja sehr wohl etwa in der besonderen Lokalisierung der Argonauten-Abenteuer ihren Grund haben. Wäre nun aber der enge Bosporus in der Argonauten-Sage ein Vertreter der Scylla-Charybdis-Straße in der Odyssee und damit des Berg-Tores im *Gilgamesch*-Epos, so spräche wohl abermals etwas für eine Unabhängigkeit der Argonauten-Fahrt von der Odyssee. Und andererseits ließe sich auch aus der Identität von Plankten und Symplegaden, vorausgesetzt, daß jene zum ursprünglichen Bestande der Odyssee gehörten, etwas für das Verhältnis zwischen beiden Sagen gewinnen: Denn die Unähnlichkeit zwischen Symplegaden und Plankten ist bei aller Ähnlichkeit zwischen ihnen so groß, daß eine Entlehnung der Symplegaden

1) II, 168.

aus den Plankten der Odyssee nur behauptet werden könnte unter gleichzeitiger Annahme einer starken Weiterbildung durch den oder die Entlehner: Die Odyssee kennt ja z. B. überhaupt kein Plankten-Abenteuer, wie die Argonauten-Sage ein Symplegaden-Abenteuer. Vgl. u. S. 307 f. Somit auch hier wieder wenigstens kein Grund zur Annahme einer Abhängigkeit der Argonauten-Fahrt von der Odyssee.

Was übrigens die Frage der Boden- oder Nicht-Bodenständigkeit der Plankten in der Odyssee betrifft, so ist es dafür doch sehr wichtig, daß nicht nur der Odysseus unserer Odyssee kein Abenteuer bei ihnen erlebt, sondern auch kein Held der „Südsee-Odyssee", auch *Longa-Poa* nicht, ja, daß sie auch in seiner Sage überhaupt nicht erwähnt werden (o. S. 260). Das könnte doch für eine Entlehnung der Plankten aus den Symplegaden angeführt werden. Und damit stiege die ursprüngliche Identität der Symplegaden mit der Scylla-Charybdis-Straße im Kurse und damit wieder die Möglichkeit, auch mit den Symplegaden eine Unabhängigkeit der Argonauten-Fahrt von der Odyssee festzustellen. Odyssee XII, 69 ff. lasse ich hier nur deshalb unberücksichtigt, weil uns das noch weiter in Erörterungen hineinführen würde, die doch nur mit bloßen Möglichkeiten enden müßten.

So weit gelangt, dürften wir eigentlich nicht mehr der Frage ausweichen, woher denn nun die „Klapp-Felsen", woher die Taube in der Argonauten-Sage, die Tauben in der Odyssee stammen. Aber angesichts der nicht gesicherten Möglichkeit, die Frage wirklich zu erledigen, verzichten wir hier auf ihre Erörterung, indem wir hoffen, in einem späteren Bande darauf zurückzukommen. Doch sei hier schon als Analogie auf die Taube in der Sintflut-Geschichte verwiesen, in der griechischen ebenso gut wie in der israelitischen und babylonischen, und dabei in einer griechischen, die zur Vorgeschichte gerade der Jason-Sage gehört (u. S. 326). Und diese Taube wird man, wenigstens mit aller Zurückhaltung, deshalb heranziehen dürfen, weil die Durchfahrt durch die Symplegaden in etwas an den Durchzug durch das gestaute

und wieder zurückflutende Schilfmeer der Schilfmeer-Katastrophe erinnert, die nach Band I, S. 144 ff. ein Absenker der babylonischen Sintflut ist[1]). Über die Tauben der Plankten mit Ambrosia für Zeus ebenfalls in einem späteren Bande, in dem wir über „Klapp-Felsen“ und durch sie geschütztes Lebenswasser[2]) u. dergl. zu sprechen haben werden.

Mit dem Vorstehenden scheint das Wesentlichste über das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen den beiden griechischen Sagen vorgebracht zu sein; und als Schlußergebnis scheint zu bleiben, daß die Argonauten-Fahrt nicht etwa aus unserer homerischen Odyssee abgeleitet werden kann. Dabei möchte ich aber keineswegs leugnen, daß etwa unsere Odyssee auf den in Rede stehenden Teil der Argonauten-Sage abgefärbt haben könnte. Wie weit das jedoch stattgefunden hätte, läßt sich vorläufig nicht nachweisen. Doch vgl. u. S. 341. Ob mit unserer Frage die Tatsache verknüpft werden darf, daß die Schauplätze der Argonauten-Fahrt dem Anscheine nach denen der Odyssee gegenüber weniger ursprünglich sind[3]), bleibt abzuwarten.

Wir müßten den Vorwurf mangelnder Umsicht über uns ergehen lassen, wollten wir nicht erwähnen, daß die „Südsee-Odyssee“ auch noch weiter notwendigerweise als Zeugin in unserer Sache gehört werden muß (vgl. 249 f.). Die Südsee-Odyssee, und ebenso die damit nahe verwandte Sindbad-Sage, bietet uns eine Odyssee mit der Reihenfolge Jakob-Sage — Moses-Sage, offenbar als die ältere Reihenfolge (o. S. 249 f. und S. 271). Unsere Odyssee und unsere Argonauten-Sage haben aber die beiden Sagen gleichermaßen in der späteren Folge: Moses-Sage — Jakob-Sage. Die beiden Sagen haben sich also anscheinend erst differenziert, nachdem die gemeinsame Vorlage diese Umstellung vollzogen hatte. Die „Südsee-Odyssee“, d. h. eine ihr besonders nahestehende, uns aber unbekannte Sage ohne diese Umstellung, müßte somit als eine Gestalt der Sage betrachtet

1) Zur Sintflut u. S. 181 ff.

2) S. Märchen wie Nr. 11 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR oder Nr. 58 der *Neugriechischen Märchen* von KRETSCHMER.

3) S. u. unter „Schauplätze“.

werden können, aus der sich unsere Odyssee und unsere Argonauten-Sage entwickelt hätte. Nun hat aber die Argonauten-Sage dem Anscheine nach für das Circe-Abenteuer an neuer Stelle (S. 197 ff.) das Lemnos-Abenteuer noch an alter Stelle, die „Südsee-Odysee“ aber das Circe-Abenteuer bereits an neuer Stelle (o. S. 245 f.). Folglich kann sich, so sieht es aus, die Argonauten-Sage doch nicht aus einer der „Südsee-Odyssee“ näherstehenden Sage entwickelt haben. Vielmehr hätte sich die Argonauten-Sage, im Unterschiede von unserer Odyssee, aus einer Vor-Form einer Südsee-Odyssee herausgebildet. Das aber schiene eine zweimalige Umstellung von Jakob- und Moses-Sage, eine für eine Sage mit der Circe-Episode an neuer, und eine für eine Parallelsage mit der Lemnos-Episode an alter Stelle zu erweisen. Eine solche gleichartige, jeweilig selbständige und unabhängige Umstellung in zwei mit einander nahe verwandten Sagen wäre aber doch höchst unwahrscheinlich. Und somit steigt der Gedanke auf, daß hier irgend etwas einer Modifikation bedarf. Allein es liegt gar kein Grund vor zu der Annahme, daß die eine Umstellung gerade unabhängig von der anderen erfolgt ist. Eine Kontamination könnte sie von der einen auf die andere Sage übertragen haben. Oder auch könnte etwa das Lemnos-Abenteuer durch eine Kontamination aus einer Sage mit oder ohne Umstellung in die Argonauten-Sage mit Umstellung aufgenommen worden sein, während sie das Circe-Abenteuer eingebüßt hätte.

Ähnliche Erwägungen ließen sich über Elpenor, jetzt in Odyssee I, aber vielleicht aus Odyssee II, || einem *Enkidu* in einer Odyssee II innerhalb der Südsee-Odyssee und || Sthenelos in Teil II der Argonauten-Fahrt, vorbringen. Aber wir müssen uns hier mit einem bloßen Hinweise darauf begnügen. Und ebenso muß hier genügen ein bloßer Hinweis auf die bedauerliche Tatsache, daß wir mit unseren obigen Ausführungen überhaupt noch nicht am Ende sind, daß wir recht wohl wissen, daß manches eine gründlichere Besprechung erfordert, und daß manches Wichtige unbesprochen geblieben ist, weil bei einer Erörterung nichts

Rechtes herausgekommen wäre, und wenn sie sich auch im Weltraum verloren hätte. Und überhaupt scheint mir durch das Vorstehende die knifflige Frage nach dem Verhältnis von Argonauten-Fahrt und Odyssee zu einander noch nicht völlig endgiltig entschieden zu sein. So scheint es mir genügen zu müssen, Tatsachen aufgewiesen zu haben, die für eine endgiltige Entscheidung darüber wichtig sind.

---

[1])In Aea in Colchis angekommen, verlangt Jason von Aeetes das goldene Vließ, und dieser verspricht es ihm für den Fall, daß er zwei erzhufige, feuerschnaubende Stiere anschirre, mit ihnen pflüge und in die Furchen Drachenzähne säe. Medea, die Tochter des Aeetes, sagt dem Jason ihre Hilfe zu, verlangt aber dafür, daß er sie zur Gattin nähme. Das schwört er ihr zu, und mit ihrer Hilfe bezwingt er nun die Stiere. Aus den gesäten Drachenzähnen sprossen bewaffnete Männer hervor, Jason wirft Steine unter sie, sie geraten wegen der Steine mit einander in Streit, und Jason mäht die Kämpfenden mit dem Schwerte nieder. Medea hilft dann dem Jason auch das Vließ rauben, indem sie den Drachen einschläfert, und entflieht schließlich mit ihm und ihrem kleinen[2]) Bruder Absyrtus (Apsyrtos) auf der Argo. Aeetes verfolgt die Fliehenden. Da tötet und zerstückelt Medea den Bruder und verstreut die Gliederteile ins Meer, und Aeetes sucht sie zusammen und begräbt sie; so wird er aufgehalten, und die Argonauten entkommen. Eine für die Herleitung der nord-germanischen Hilde-Sage wichtige Überlieferung weiß davon, daß es zwischen Jason und dem

1) Apollodorus, Bibliotheca I, 9, 23, 2 ff.; Apollonius Rhodius, a. a. O., III, 347 ff.

2) S. GRUPPE, *Griesch. Mythologie*, S. 575 Anm. 6, gegenüber Apollonius Rhodius III, 246.

verfolgenden Aeetes zu einer Schlacht kam, und daß dann Medea in der Schlacht verwundete Gefährten ihres Entführers und ihn selbst durch Wurzeln [und Kräuter] heilt[1]).

Phrixus hatte sich in Aea seine Gattin Chalciope, Tochter des Aeetes, erworben, Phrixus ein Isaak (u. S. 328); und Isaaks Gattin ist in Haran zu Hause. Chalciope ist die ältere von zwei Schwestern, und die jüngere, Medea, holt sich später Jason, holt sich also seine Gattin in demselben Aea, wo Phrixus seine Gattin fand. Und dann flieht er mit seiner Gattin, nachdem er vorher Arbeiten für seinen Schwiegervater verrichtet hat, und der Schwiegervater verfolgt ihn, aber Jason entkommt glücklich in die Heimat. Wer muß da nicht an Jakob, den Sohn Isaaks, denken, der seine zwei Gattinnen, zwei von zwei Schwestern, in eben dem Haran gewinnt, woher Isaak seine Gattin hat; der bei seinem Schwiegervater arbeitet, nachdem ihm dessen jüngste Tochter, Rahel, versprochen ist, die er aber erst später erhält; der dann mit ihr und deren Schwester flieht, von dem Schwiegervater verfolgt wird, schließlich aber glücklich mit den Gattinnen nach Hause kommt? Und wie uns (o. S. 184 ff.) der kleine, von der phönizischen Sklavin aus Syrie mitgenommene Eumäus an den kleinen Joseph erinnern mußte, mit dem als bisher einzigem Sohne Rahel aus Haran flieht, ebenso tut das der (kleine) Bruder Absyrtus, den Medea auf ihrer Flucht mitnimmt. Die Ähnlichkeit ist groß genug, zu groß, um nicht an eine Verwandtschaft denken zu lassen. Freilich, das Drum-und-dran in Aea sieht im ganzen doch etwas anders als das in Haran aus. Vor allem: in Haran fehlen die feuerschnaubenden Stiere und der Drache bei dem goldenen Vließ von Aea. Allein die Stiere, mit denen Jason pflügt, das Aussäen der Drachenzähne und das Niederhauen der aufgewachsenen bewaffneten Männer, womit er wenigstens in der Hauptsache eine ihm von seinem Schwiegervater aufgetragene Arbeit leistet, sind

1) Diodor IV, 48, 5.

doch immerhin mit dem Dienst Jakobs bei Laban vergleichbar. Was aber den Drachen anlangt, so haben wir vor allem ein chinesisches Märchen, das eben diesen Drachen zeigt und dabei ganz unzweifelhaft einerseits ein Jakob- und andererseits ein Jason-Märchen ist, somit auch die Jason-Sage als eine Jakob-Sage erweist[1]): Ein Sohn aus armer Familie kommt aus der Ferne zu einem Manne im Südwesten von China, dient ihm drei Jahre lang um den Preis seiner schönen Tochter, und nun wird diese ihm zur Ehe gegeben. Nach der Hochzeitsfeier geht sie dem Bräutigam voran in die Kammer, ist dann aber plötzlich aus dem Bett verschwunden. Das wiederholt sich täglich einen Monat hindurch. Die jüngere Schwester gibt ihm einen Rat, wie er durch Zauberei die Braut in der Kammer festhalten könne, und so kommt die Ehe zustande, aber sehr gegen den Willen der Eltern. Diese suchen ihn nun zu verderben. Am Geburtstage der Schwiegermutter Bewirtung

1) *Chinesische Volksmärchen* von RICH. WILHELM, Nr. 79. Von den zahllosen zugehörigen Märchen vgl. wegen seiner jetzigen Heimat, Celebes, auch im fernen Osten, das jetzt stark abweichende, doch aber wohl verwandte Märchen Nr. 29 der *Malaiischen Märchen* von HAMBRUCH (*Garuda*-Vogel || Phoenix, Schlange || Drache im chinesischen Märchen). Zu dem Wegwerfen von Broten und Eiern, um den verfolgenden Drachen durch deren Auffressen aufzuhalten, in dem chinesischen Märchen vgl. den zu gleichem Zwecke vor der verfolgenden Schlange ausgestreuten Reis in dem malaiischen Märchen. Aus diesem Reis wird aber ein großer Reis-Hügel, durch den sich die Schlange nicht hindurchfressen kann. Und so bildet ein Märchen wie dieses malaiische anscheinend, oder vielleicht besser : scheinbar, die Brücke zu den Märchen mit der magischen Flucht, auf der der Verfolger durch einen Berg usw., gezaubert durch einen weggeworfenen Gegenstand, aufgehalten wird. Ein solches Märchen ist auch gerade das verwandte indische bei TAWNEY, *Kathá Sarit Ságara*[1], I, 355 ff., in dem der der Schlange oder dem Drachen entsprechende Dämon in der Weise von dem Verfolgten aufgehalten wird. Vgl. zu diesem Märchen o. S. 96 Anm. 1. Leider ist hier kein Raum dazu, uns über die letzten Ursprünge der magischen Flucht mit ihren verschiedenen Arten — Wegwerfen von Gegenständen, die erst aufgesammelt werden oder werden müssen; Wegwerfen von Gegenständen, die zu Hindernissen werden; unkenntlich machende Verwandlungen — zu verbreiten.

mit Wein, Garneolen und Krebsen sowie Nudeln, Fleisch und Pilzen. Die Tochter hat ihrem Manne abgeraten, davon zu essen, er ißt aber doch und bekommt nun fürchterliche Leibschmerzen. Allein sie bringt ihn zum Erbrechen, und aus ihm kommen nun giftige Würmer, Tausendfüßler, Kröten und Kaulquappen hervor. Danach erhält er den Befehl, aus einem Phönix-Nest auf einem hohen Baume die Eier herunterzuholen. Die Frau gibt ihm dafür einen guten Rat. Und als nun (aus dem Vogelnest?) ein brüllender Drache herunterkommt, entgeht er ihm durch eine „magische Flucht", indem er den Drachen gemäß dem Rate seiner Gattin durch hingestreute Brote und Eier aufhält. Nun flieht der junge Mann mit der Frau in seine Heimat, nachdem sie mitgenommen, was an Perlen und Edelsteinen im Hause der Eltern ist. Unterwegs ereilt sie im Gebirge ein heftiger Regen. Danach erreicht die Flüchtlinge die Mutter der Frau in einer roten Wolke, aber sie wird durch magische Künste von der Tochter verscheucht. Sodann kommt in einer schwarzen Wolke der Vater, wird aber, ebenso durch magische Künste, von ihr getötet. Danach erreichen die beiden Flüchtlinge die Heimat[1]).

Es bedarf doch wohl keiner weiteren Erörterung darüber, daß wir in diesem chinesischen Märchen eine Jakob-Laban-Rahel- und eine Jason-Aeetes-Medea-Episode zugleich haben: Der aus der Ferne gekommene, um die Frau dienende junge Mann und das Mädchen, das in der Hochzeitsnacht aus dem Bett verschwindet, sind ein aus der Ferne gekommener, um die Rahel dienender Jakob und eine Rahel, statt derer in der Hochzeitsnacht Lea im Bett liegt; das Schwestern-Paar ist aber das Schwestern-Paar Lea und Rahel; und der feindselige Schwiegervater ein unfreundlich gesinnter Schwiegervater Laban; und die Flucht eine Flucht aus Haran; und die Perlen und Edelsteine, die, doch wohl gestohlen, auf der Flucht mitgenommen werden, sind vielleicht auch das tote

1) Vgl. hierzu und zum Folgenden JENSEN in der TALLQVIST-Festschrift, S. 83 ff.

Hab und Gut, das Jakob auf der Flucht mit sich führt, bestimmt aber wohl irgendwie der Hausgötze ihres Vaters, den Rahel stiehlt und mitnimmt, und sicher ein Gegenstück zu den drei goldenen Bechern, die die phönizische Sklavin in der Eumäus-Sage auf der Flucht stiehlt und mitnimmt (o. S. 185). Andererseits ist aber der aus der Ferne gekommene junge Mann auch ein aus der Ferne gekommener Jason; und die zaubernde Frau und ihre Schwester auch eine zaubernde Medea und deren Schwester; und der feindselige Schwiegervater der feindselige Schwiegervater Aeetes; und die Flucht eine Flucht aus Aea; und die mitgenommenen Perlen und Edelsteine vielleicht das geraubte goldene Vließ. Der Drache aber, der den jungen Mann angreift, nachdem er das Nest aus dem Baume herunter geschlagen, ist der Drache, der das goldene Vieß am Baume in Aea bewacht. Mit diesen Doppelparallelen ist es nunmehr gesichert: die Jason-Aeetes-Medea-Sage ist eine Jakob-Laban-Rahel-Sage. Und der Drache der griechischen und der chinesischen Erzählung, der in der israelitischen Sage fehlt, kann jetzt keinerlei Schwierigkeiten mehr bereiten. Ja, jetzt können wir sagen, daß er sogar den Beweis für eine Zusammengehörigkeit der drei Erzählungen verstärkt. Denn wir haben in Band I, S. 241 ff. und im Ergänzungs-Heft, S. 62 ff., 64 ff., S. 71 ff. und S. 74 ff. nachgewiesen, daß die Haran-Gilead-Episode in der Jakob-Sage zusammengewachsen ist aus 1. der Freudenmädchen-Episode und der *Ischchara*-Episode des *Gilgamesch*-Epos, und 2. der babylonischen Sintflut-Geschichte, der die Reihe der babylonischen Plagen vorhergeht. Eine dieser Plagen und wohl die erste war aber die durch die große Schlange bezw. die Löwen-Schlange oder den Schlangen-Löwen. Folglich hat die Jason-Sage, und ebenso das chinesische Märchen, gewiß noch den Drachen dieser Plage erhalten, der der Jakob-Sage verloren gegangen ist[1]). Und gewiß wird weiter der heftige Regen auf der Flucht des

1) Vgl. o. S. 97 f. nd S. 145 sowie S. 143 ff. die *Ramajana*- und die *Mahabharata*-Sage.

chinesischen Paares nun auch noch ein Rest der Sintflut sein, die in der Jakob-Sage durch die Szene auf dem Gilead-Gebirge, als eine auf dem „Sintflutberge", vertreten ist. Falls endlich das geraubte goldene Vließ wirklich wenigstens auch dem entspricht, was Jakob auf seiner Flucht an totem Hab und Gut aus Haran mit sich führt, insbesondere dem von Rahel gestohlenen Hausgötzen, falls es sich weiter zu den im chinesischen Märchen auf der Flucht mitgenommenen, doch wohl gestohlenen Perlen und Edelsteinen stellt, dann könnte in dem goldenen Vließ auch noch ein verschwommenes Abbild zu sehen sein von dem Gold und Silber, das Xisuthros mit sich in seine Sintflut-Arche nimmt[1]).

Der zweite Teil der Odyssee und dementsprechend die Symplegaden-Episode und der Aufenthalt bei den Mariandynen in der Argonauten-Sage mußten eine „Jakob-Sage" sein (o. S. 176 f. und S. 300 ff.). Wir haben somit festgestellt, daß das in der Fortsetzung der Argonauten-Fahrt liegende Aea-Abenteuer zu derselben Sage wie diese gehört: eine weitere Bestätigung für unsere Herleitung der Argonauten-, und damit zugleich unserer Odyssee-Sage.

Und zugleich stellen wir nun eine neue Parallele zwischen beiden Sagen fest: Die Aea-Episode folgt hinter der Mariandynen-Episode, der Parallele zu der Phäaken-Episode der Odyssee (o. S. 302). Diese entspricht *Gilgamesch*s Xisuthros-Abenteuer und Jakob in Ägypten (o. S. 191 ff.); die Aea-Episode ist aber eine Haran-Episode der Jakob-Sage. Folglich ist die Aea-Episode vom Anfang einer Jakob-Sage an ihr Ende geraten. Genau das Entsprechende nun aber in der Odyssee. Denn in ihr kommt hinter der Phäaken-Episode der Freier-Kampf mit Zugehörigem. Und dieser Freier-Kampf mit Zugehörigem soll ja außer einem Kampfe zur Wiedergewinnung der Frau, einer *Chumbaba-* und Sichem-Episode, dazu noch die Erst-Gewinnung der Gattin des Odysseus als eines Jakob enthalten, welche in der Haran-Episode der Jakob-Sage durch die Gewinnung einer Gattin

1) Vgl. Band I, S. 145. Hierzu in Band III Parallelen aus zahl reichen Märchen.

vertreten ist (o. S. 181 ff.). Auch diese Parallele zwischen den beiden Sagen könnte unsere Analyse bestätigen.

Endlich darf nicht vergessen werden, zu erwähnen, daß wir, wie in der Aea-Episode, so in der Pausanias-Geschichte von der Heirat und Heimführung der Penelope durch Odysseus (o. S. 181 f.), unabhängig von einander die Haran-Gilead-Episode der Jakob-Sage nachweisen konnten.

Damit wäre völlig abschließend eine Verwandtschaft der Jason-Sage mit der Jakob-Sage, wie direkt, so in Verbindung mit der Odysseus-Sage, festgestellt.

Man wird nun zunächst fragen müssen, wie es mit den Abenteuern Jasons nach der Aea-Episode mit Zugehörigem steht, ob auch sie Beziehungen zu israelitischen Sagen haben. Da ist es nun alsbald deutlich, daß alles, was sich zwischen der Aea-Episode und der Heimkehr Jasons abspielt, für uns wenig Interesse hat. Denn ohne jede Frage ist dies zumeist entweder im Anschluß an unsere Odyssee fabriziert oder gar ganz ohne Zusammenhang mit unseren israelitischen Sagen. Es ist also schlechthin selbstverständlich, daß all dies zumeist sekundäre Wucherungen sind. Eine besondere Erwähnung verdient aber Jasons Triton-Abenteuer: Zusammentreffen der Argonauten mit dem Meergotte Triton, der im tritonischen See in Nordwest-Afrika wohnt. Der gibt ihnen eine Erdscholle, die sie später ins Meer werfen (die aber nach einer anderen Überlieferung später in Folge von Fahrlässigkeit ins Meer fällt), und dann zeigt Triton ihnen den Ausweg aus dem tritonischen See ins mittelländische Meer[1]). Auf S. 134 und S. 139 f. des Ergänzungs-Heftes haben wir in

1) Apollonius Rhodius a. a. O., IV, 1550 ff.; 1756 f. Zur Variante Pindar, 4. pythische Ode, 40 ff.

diesem Triton-Abenteuer gewiß mit Recht eine Xisuthros-Episode erkannt, vergleichbar mit der Tiresias-Episode der Odyssee (o. S. 205 f.), der Phineus-Episode der Argonauten-Fahrt (o. S. 301), der Proteus-Episode der Menelaus[1])- und der Nereus-Episode der Herakles-Sage[2]), und in der geschenkten und wieder verlorenen Erdscholle das bei Xisuthros erhaltene und wieder verlorene Wunderkraut. Nun ist aber die Xisuthros-Episode in der Argonauten-Fahrt, soweit diese eine Moses-Sage ist, durch die Cyzicus- und die Phineus-, und, soweit eine Jakob-Sage, durch die Mariandynen-Episode vertreten (o. S. 199 f. und S. 204 f., S. 301 und S. 301; S. 179 f. S. 191 ff. und S. 302). Folglich gehört die Triton-Episode nicht als ein organischer Teil zur übrigen Argonauten-Fahrt. Daß sie das nicht tut, mag übrigens auch schon daraus geschlossen werden, daß Apollodor sie gar nicht kennt. Beweisend aber scheint mir dafür zu sein, daß Herodot, der sie erwähnt (IV, 179), sie nicht als einen Teil unserer Argonauten-Fahrt erzählt, sondern zeitlich vor diese einordnet (vgl. o. S. 303 Anm.). Ob sie einmal einem größeren Ganzen angehört hat oder etwa nach dem Muster von Episoden wie den oben genannten von Proteus und Menelaus u. s. w. als ein Stück für sich geschaffen ist, kann ich mit meinen Mitteln nicht feststellen.

Anders als mit der Argonauten-Fahrt nach der Aea-Episode steht es jedenfalls zum Teil mit dem, was sich nach der Heimkehr Jasons ereignet. Medea behauptet, Pelias verjüngen zu können. Daraufhin läßt er sich zerstükkeln und kochen und bleibt nun tot[3]), Nach einer anderen Überlieferung soll sie vorher Jasons Vater, nach noch anderer Jason selbst vorher auf dieselbe Weise verjüngt haben[4]). Dann fliehen Jason und Medea nach Corinth, wo

1) U. unter „Ilias“. 2) U. unter „Herakles“.

3) Apollodorus I, 9, 27, 5 f.

4) GRUPPE, *Griechische Mythologie*, S. 546 Anm. 1 und S. 578 Anm. 4. Vgl. u. unter „Vor-Agamemnon“. Zahlreiche „Medea-Märchen“ scheinen zu zeigen, daß die Verjüngung Jasons neben der Tötung des Pelias nach versprochener Verjüngung zum alten Bestande der Jason-

Fortsetzung der Anmerkung auf nächster Seite.

Jason später die Medea verstößt und sich mit Glauce (oder Creusa), der Tochter des Königs Creon von Corinth, vermählt. Nun schenkt Medea dieser ein vergiftetes Gewand und einen gleichen Kranz, die Königstochter legt dann das Gewand oder beides, Gewand und Kranz, an und wird von dem Gifte verzehrt. Usw.[1]). Sollte in diesen Dingen noch etwas von einer Jakob-Sage stecken, würde ich vorderhand nur an die Eifersucht der Rahel auf Lea denken können, auch allenfalls daran, daß Jakob die später geheiratete Rahel lieber als Lea hat. Nun ist diese Medea-Glauce-Creusa-Geschichte ohne Frage der Deianira-Jole-Geschichte der Herakles-Sage verwandt, und diese Geschichte muß als eine J a k o b -Sage verstanden werden[2]). Folglich scheint dasselbe für die Medea-Glauce-Creusa-Geschichte zu gelten. Aber möglicherweise ist ja diese Geschichte ein Abklatsch von der Deianira-Geschichte. Und, wenn das, dann ist die Frage erlaubt: Stehen wir nach der Rückkehr Jasons von der Argonauten-Fahrt w i r k l i c h noch in einer ursprünglichen Jakob-Sage? Ehe wir hierauf antworten können — einerlei, ob mit Ja oder mit Nein —, müssen wir endlich festzustellen versuchen, wo wir uns denn v o r der Ausreise zur Argonauten-Fahrt befinden.

Jason, Sohn des Aeson und Stiefneffe des Königs Pelias, wird von diesem, der ihn fürchtet und deshalb zugrunde richten möchte, ausgeschickt, um das von einer Schlange oder einem Drachen bewachte goldene Vließ in Aea in Colchis zu holen[3]). Aber, so klar sich die Aea-Episode mit der Gewinnung dieses Vließes als eine Haran-Episode einer Jakob-Sage erweist, von einer Aussendung eines Jakob durch

Sage zu rechnen ist. Zur Entstehung dieses in einer Jakob-Sage anscheinend nicht bodenständigen Motivs weiß ich nichts zu sagen, abgesehen davon, daß es natürlich zusammenhängt mit der o. S. 311 erwähnten Heilung der Verwundeten und der Zerstückelung des Absyrtus durch Medea.

1) Apollodorus, a. a. O., I, 9, 28, 1 f.; GRUPPE, *Griechische Mythologie*, S. 578 f.

2) U. unter „Herakles".

3) Apollodorus, a. a. O. I, 9, 8, 1 f.; 9, 11, 1; 9, 16, 1 ff.

einen Stiefoheim und König weiß die Jakob-Sage nichts. In der Perseus-Sage haben wir nun aber eine Parallele zur Jason-Sage, in welcher Perseus, ein einst ausgesetzter „Kasten-Mann“ und schon als solcher ein Moses, in ähnlicher Weise wie Jason von Pelias, seinerseits von Polydectes ausgeschickt wird, um ihn zugrunde zu richten, und zwar gegen die schlangenlockige Medusa[1] (mit goldenen Flügeln). Das läßt uns aufhorchen: Ist Jason als der Ausgeschickte solch ein Moses? Moses wird von der ägyptischen Königstochter adoptiert; deren Vater ist also nunmehr sein Großvater. Danach kommt ein neuer König zur Regierung, der also vermutlich, als der Sohn des früheren Königs, als Moses' Oheim zu denken wäre oder gedacht werden könnte. Der frühere König hat auch Moses töten wollen, weil der Pharao die Israeliten wegen ihrer wachsenden Zahl fürchtet. Vgl. die israelitischen Parallelsagen[2]. Gerade so wie Moses soll ja aber Jason beseitigt werden, weil Pelias sich vor ihm fürchtet. Wir dürfen deshalb jedenfalls vermuten: Pelias und sein Stiefneffe Jason, der an seinen Hof kommt, stellen einen ägyptischen König und Moses dar, der am ägyptischen Hofe aufwächst. Eben ein solcher Moses in Ägypten ist aber Herakles, der im Auftrage des Eurystheus gegen die lernäische Schlange auszieht[3]. Wir dürfen es daher wagen: Jason, der zu König Pelias hinkommt, an dessen Hof, der dann von ihm ausgeschickt wird, um das goldene Vließ zu holen, und damit gegen den Drachen oder die Schlange in Aea, ist ein Moses, der an den ägyptischen Hof kommt und danach ursprünglich gegen eine Schlange kämpfte, die in der Herakles-Sage noch durch die lernäische Schlange repräsentiert wird (übrigens in der Moses-Sage auch noch in gewisser Weise durch die Schlange, die aus Moses' Stab entsteht, und durch das Blut in ganz Ägypten-Land[4]).

1) U. unter „Herakles“.
2) Band I, S. 823 ff.
3) S. u. unter „Herakles“.
4) Band I, S. 137 ff.

Wenn nun die Aea-Episode eine Jakob-Sage ist, so folgt, daß deren Drache und der Drache, gegen den Jason als ein Moses geschickt wird, ursprünglich nicht identisch sind, weil sie ja aus zwei verschiedenen Sagen stammen, daß der Drache der Aea-Episode sowohl einer Moses- wie einer Jakob-Sage entstammt, und daß somit die beiden Episoden sekundär zu einander in Beziehung gesetzt worden sind, vielleicht durch den ihnen gemeinsamen Drachen.

Es wäre jetzt noch einmal darüber zu reden, wie weit Jason nach seiner Rückkehr zu Pelias etwa ein Jakob ist, wie weit etwa ein Moses. Wenn wir o. S. 318 Bedenken tragen mußten, diese Frage mit der Herakles-Sage zu entscheiden, welche den Jason, insofern er die Medea verstößt und die Glauce oder Creusa heiratet, zu einem Jakob machen würde, so dürfen wir uns diesem Schluß nun doch nicht entziehen. Denn des Theseus Fahrt gegen den Minotaurus nach Creta mit Nachfolgendem wird sich als ein Gegenstück zu Jasons Fahrt nach Aea ergeben[1]). Daß aber Theseus nach der Tötung des Minotaurus die Ariadne heiratet, dann verläßt[2]) und nun ihre Schwester Phaedra heiratet, darin wird man, wo es sich um Jakob- oder Moses-Sage handelt, natürlich nur die Beziehungen Jakobs zu den zwei Schwestern Rahel und Lea wiedererkennen können. Und folglich ist der aus Aea heimkehrende Jason jedenfalls vor allem ein Jakob.

Die Hauptsache ist, daß wir in der ganzen Jason- oder Argonauten-Sage fraglos eine Kombination von Jakob- und Moses-Sage zu erkennen haben. Das bedeutet aber, daß sich in ihr die Moses-Sage, ohne daß irgendetwas von einer langen Zwischenzeit zwischen ihr und der Jakob-Sage verlautete, unmittelbar mit einer Jakob-Sage zusammenschließt. Eine Tatsache jedoch, die ja in keiner Weise allein steht,

---

1) U. unter „Theseus".

2) Diese verlassene Ariadne = der verstoßenen Medea = der — zunächst — nicht erhaltenen Rahel, das ist allem Anscheine nach die vergessene — aber nicht die falsche — Braut der Märchen.

vielmehr auch in anderen griechischen Sagen, ebenso in damit näher verwandten Sagen und auch wohl im indischen *Mahabharata* wiederkehrt (o. S. 227 ff.).

Nun soll aber die Argonauten-Fahrt von ihrem ersten Abenteuer, der Lemnos-Episode, an bis zum Phineus-Abenteuer, als eine Parallelsage zu Odyssee I, eine Moses-Sage sein (o. S. 300 ff.). Und somit wird in der Jason-Sage deren Anfang, eine Moses-Sage, genau so durch eine Moses-Sage fortgesetzt, wie das sich daran anschließende Stück (|| Odyssee II) eine Jakob-Sage (o. S. 302), durch eine Jakob-Sage, d. h. die Aea-Episode mit nachfolgender Flucht u. s. w., abgeschlossen wird. Wir erhalten hier also eine ganz einfache Formel: Die ganze Jason-Sage bis zur Heimkehr mit Nachfolgendem = Moses-Sage + Jakob-Sage! Diese Formel, durch welche die Argonauten-Fahrt mit der Neleus-Pelias-Sage, einer Jakob-Esau- und einer Moses-Sage (u. S. 328 f.), als eine ursprünglich zugehörige Abenteuer-Reihe verknüpft wäre, empfiehlt sich auch durch die ganz ähnlichen Beziehungen zwischen der der Argonauten-Fahrt parallelen Odyssee und der Hippocoon-Sage (o. S. 220 ff.), sowie vielleicht auch durch die Herakles-Sage, in der sich — freilich in anderer Art — fraglos an eine Moses-Sage von Herakles als einem Moses eine Jakob-Sage anschließt[1]), und weiter vielleicht durch die Perseus-Sage, mit der es möglicherweise ebenso steht[2]). Und es scheint daher eine etwaige Ansicht nicht zu begründen zu sein, wonach die Abenteuer der Argonauten-Fahrt bis Aea erst sekundär mit einer Sage von einem Neffen des Neleus vereinigt worden wäre. Indes kann nicht verschwiegen werden, daß zahllose „Medea-Märchen", mit einer Aussendung und Heimkehr eines Jason, keine sichere Spur von den dazwischen liegenden Abenteuern bis Aea zu zeigen scheinen. Und gerade die eben angeführte Perseus-Sage bietet ein ähnliches Bild : Aussendung des Perseus als eines „Moses" durch einen „Pharao" (Polydektes), um das schlangengelockte Medusen-Haupt zu holen, Tötung der Medusa; dann, ähnlich wie in der Jason-Jakob-

1) U. unter „Herakles". 2) U. unter „Perseus".

Sage: Gewinnung der Gattin Andromeda durch Tötung eines See-Ungeheuers, Heimkehr mit Medusen-Haupt und Gattin, dabei aber keinerlei Abenteuer wie die der Odyssee oder der Argonauten-Fahrt bis Aea irgendwo in der Sage[1]). Hier liegt ein Problem vor, dessen Lösung und Klärung wir noch nicht zu bringen vermögen.

Zum Schluß noch ein paar Bemerkungen, zu denen der Name der Medea Veranlassung gibt. Medea (Medeia) muß als die jüngere von zwei Laban-Töchtern der Rahel entsprechen; dieser entspricht aber in der Vor-Herakles-Sage Midea (Mideia)[2]), die eine Gattin des Electryon, eines Jakob. Sind somit Medea und Midea Varianten eines und desselben Namens?? Andererseits aber fällt es auf, daß Medea an sich „Mederin" bedeuten zu können scheint, und daß ihr Vater der Sohn einer Perseis[3]) ist, deren Name an den der Perser anklingt. Wiederum aber klingt der Name der Medea auch an *medos* „Klugheit", „Schlauheit", „List" u. dgl. an, und Medea ist ja eine listenreiche Zauberin, und das von ihren israelitischen Ursprüngen her. Denn schon Rahel belügt und betrügt ihren Vater[4]), und Michal, eine Parallelfigur auch der Rahel, in der David-Sage[5]), rettet ihren Gatten durch eine List vor ihrem Vater[5]). Wie ist darum das Verhältnis des Namens der Medea zu den anderen o. erwähnten Namen zu denken? Aus Midea (Mideia) wegen *medos* Medea (Medeia), und durch die Perser die genealogische Verknüpfung mit der Perseis??

---

1) Beweisen kann das Fehlen der Argonauten-Fahrt in einer gewissen Klasse von Medea-Märchen nicht, daß diese sie nicht etwa abgestoßen hat. Nr. 26 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR verknüpft ohne jede Frage den Raub der Helena, ihre Zurückgewinnung, etwas aus dem Phäaken-Abenteuer und Odysseus' Begünstigung durch Athene nach unseren griechischen Sagen mit einander zu einer neuen Sage, erzählt dabei aber gar nichts vom trojanischen Krieg und gar nichts von den Abenteuern des Odysseus außer von der Phäaken-Episode.

2) U. unter „Herakles". 3) Apollodorus, a. a. O., I, 9, 1, 6.

4) 1 Mos. 31,34 f. 5) Band I, S. 439 ff.

b.

Die Vor-Jason-Sage und babylonisch-israelitische Sagen vom Uranfang an bis Moses[1]).

Vom Uranfang an bis Moses[2]).

Im Anfang „Himmel und Erde“, Wasser mit der Erde darin. Nach Schöpfung des Lichts Bildung des Himmels und Auftauchen der Erde aus dem Wasser[4]).

Babylonische Vorlage: Im Anfang das Paar *Apsu* (das Süßwasser-Meer) und *Tiamat* (das Salzwasser-Meer), der Vater und die Mutter aller Götter. Aus ihnen geht indirekt daß Paar *Anschar* (die Gesamtheit des Oberen) und *Kischar* (die Gesamtheit des Unteren) hervor. Schließlich werden nach zwei Götter-Kämpfen von dem Gotte *Marduk* Himmel und Erde gebildet[6]).

Diese Kämpfe: *Ea* kämpft gegen *Apsu* (das Süßwasser-Meer) und *Mummu* (das atmosphärische Kaltwasser?[8]). *Ea* tötet *Apsu* und be-

Vom Uranfang an bis Neleus und Jason[3]).

Im Anfang das Paar Uranos (Himmel) und Gaea (Erde). Deren Kinder u. a. das Paar Okeanos (das die Erde umringende Süßwasser-Meer) und die Tethys[5]). — Andererseits im Anfang das Paar Okeanos und Tethys, der Vater und die Mutter aller Götter[7]).

Der Titane Kronos mit 12 anderen Titanen, darunter Okeanos für sich, gegen Uranos, den Himmels-Gott, dem er die Geschlechtsteile abschneidet.

---

1) S. schon meine o. S. 176 gen. *Leitsätze* usw., S. 16 ff.

2) 1 Mos. 1 ff.

3) Apollodorus, Bibliotheca I, 1 ff.

4) 1 Mos. 1.

5) Apollodorus, a. a. O. I, 1.

6) Hierzu und zum Folgenden das babylonische Weltschöpfungs-Epos Tafel I, 1 ff. Übersetzung z. B. bei ARTHUR UNGNAD, *Die Religion der Babylonier und Assyrer,* S. 25 ff. oder ERICH EBELING, *Das babylonische Weltschöpfungslied*, S. 14 ff. (*Altorientalische Texte und Untersuchungen* II, 4).

7) Ilias XIV, 201; 246; 302; Plato, Cratylus, XIX, 402 B.

8) JENSEN im *Reallexikon f. Assyriologie,* unter „apsu“ und „mummu“.

zwingt *Mummu*. Danach Kampf *Marduks*, des Sohnes *Eas*, gegen *Tiamat* und ihren Geliebten *Qingu* mit ihren 11 Helfern oder Helfer-Klassen, ihren Kindern. *Tiamat* und *Qingu* getötet. Ihre 11 Helfer in der Unterwelt interniert, aber nachher von *Marduk* begnadigt[1]).

Danach Zeus, Sohn des Kronos, gegen diesen und die übrigen Titanen, die im Tartarus eingesperrt, aber später von Zeus freigelassen werden[2]). Vgl. u. des Zeus Kampf gegen die Giganten.

Die drei Götter *Anu* (Himmelsgott), *Enlil* (Gott der Erde) und *Ea* (*A-u*) (Gott des Wassers) bekommen hre Wohnplätze zugewiesen[3]).

Zeus übernimmt die Herrschaft im Himmel, Poseidon die auf dem Meere, Pluto die im Hades[4]).

Der Mensch Adam von Gott aus Erde (und Wasser) gebildet.

Nach einer babylon. Überlieferung die Menschen aus Erde (und Wassser) gebildet[5]), und nach e i n e r Überlieferung von *Ea (A-u)* gebildet[7]).

Die Menschen von Prometheus aus Erde und Wasser gebildet[6]).

Zu *Ea* = Prometheus u. S. 326.

Für sich Eva, das erste Weib, von Gott gebildet und dem Adam als Gattin zugeführt[8]).

Eva, das erste Weib, schuld an dem Verlust des ewigen Lebens und an der Mühsal der Menschen, indem sie gegen das göttliche Verbot von den Früchten des Baumes der Erkenntnis ißt und auch ihren Mann dazu überredet[10]).

Für sich Pandora, das erste Weib, von Göttern gebildet und dem Epimetheus als Gattin zugeführt[9]).

Pandora, das erste Weib, schuld an den Übeln der Menschen, indem ihr Gatte sie trotz Abmahnung durch Prometheus zur Gattin nimmt, und sie dann ein ihr mitgegebenes Faß mit den Übeln öffnet, die nun daraus entweichen und über die Menschen herfallen[11]).

---

1) Weltschöpfungs-Epos, Tafel VII, 27. S. dazu Jensen a. o. a. O. unter „Schöpfungsmythen".

2) Apollodorus, a. a. O. I, 1, 4 ff. und 2,1 ff.; Pindar, 4. pyth. Ode, 291.

3) Weltschöpfungs-Epos IV, 146.

4) Apollodorus, a. a. O. I. 2, 1, 4.

5) Zimmern in *Keilinschriften u. d. Alte Testament*[3], S. 506.

6) Apollodorus, a. a. O. I, 7, 1, 1. 7) S. Ungnad, a. o. a. O., S. 58.

8) 1 Mos. 2, 21 f.

9) S. außer Apollodorus, a. a. O. I, 7, 2, 1 f. Hesiod, Erga, 70 ff., Theogonie, 510 ff.

Fortsetzung der Anmerkungen auf nächster Seite

Kampf Jahves gegen die mythische Schlange der Vorzeit, die er besiegt (?) [1][2].

In der Apokalypse: Kampf eines Engels gegen die rote Schlange, die besiegt und lebendig in den „Abgrund" geworfen wird[4].

In der babylonischen Überlieferung: Kampf eines Gottes mit Blitzen gegen die mythische Schlange, die vor ihm flieht[8] [und die er besiegt und tötet][9][2].

a. Kampf des Zeus gegen die Giganten mit Schlangen als Unterkörpern[3]. Vgl. o. des Zeus Kampf gegen die Titanen.

b. Kampf des Zeus mit Blitzen und Sichelschwert gegen Typhon mit 100 Schlangen-Köpfen oder mit Schlangen-Windungen als Unterkörper, der zuletzt besiegt und lebendig in den Tartarus geworfen wird; nach anderer Überlieferung wird der Aetna auf ihn gestülpt[5]. Vgl. Herakles und die lernäische Schlange, ebenfalls aus der mythischen babylonischen Schlange, auf deren abgehauenen und begrabenen unsterblichen neunten Kopf Herakles einen großen Felsblock legt[6].

c. Kampf Apollos gegen die Schlange Python[7].

Vorgeschichte des apokalyptischen Schlangen-Kampfes: Die Mutter des zukünftigen Schlangen-Bezwingers

Vorgeschichte des Schlangen-Bezwingers Apollo: Apollos Mutter flieht, mit ihm schwanger, zu seiner

11) 1. Mos. 3.

12) Hesiod, Erga, 85 ff. Vgl. hierzu o. S. 199 Anm. 1 die Parallele zwischen einer *Gilgamesch*-Epos-Episode und einer entsprechenden Odyssee-Episode, die mit der anderen allem Anscheine nach wieder eine Parallele zu unserer Parallele bildet.

1) S., aber jedenfalls mutatis mutandis, GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*.

2) Auch hier sei gegen die ganz unbegründete, aber gleichwohl unausrottbare Ansicht Einspruch erhoben, daß die babylonische *Tiamat* als ein Drache gedacht worden sei, und daß *Tiamat*-Kampf und Drachen-Kampf ein und dasselbe seien. Vgl. Band I, S. 60 ff.

3) Apollodorus, a. a. O., I, 6, 1 ff. 4) Apokalypse 20, 1 ff.

5) Apollodorus, a. a. O. I, 6, 3, 1 ff. und Anm. dazu in HERCHERS Ausgabe; Pindar, erste pythische Ode, 15 ff.; Nonnus, Dionysiaca, I, 154 ff.; ROSCHER *Lexikon d. gr. u. r. Mythologie* V, Sp. 1426 ff.

6) S. u. unter „Herakles". 7) Apollodorus, a. a. O. I, 4, 1, 3.

8) Band I, S. 63. 9) Eb., S. 56 ff.

(?!) wird, als sie mit ihm schwanger ist und gebären soll, von der roten Schlange bedroht; ihr Kind wird alsbald nach der Geburt zu Gottes Thron hin entführt, und sie entflieht in die Wüste[3]).

heiligen Insel Delos[1]). Vgl.: Die Mutter des zukünftigen Titanen-, Giganten- und Typhon-Bezwingers Zeus entweicht, mit ihm schwanger, zur Insel Creta[2]).

Sintflut durch Regen zur Vertilgung des Menschengeschlechts von Jahve beschlossen. Auf Jahves Befehl von Noah ein gewaltiger „Kasten" gezimmert, in dem er sich mit seiner Familie rettet. Sintflut; durch Regen oder Wasser aus der Tiefe; Landung auf einem Berge; nacheinander Taube, Taube, Taube ausgesandt; Opfer auf dem Berge[5]).

Babylonische Vorlage: Eine Flut von den Göttern unter Führung des Götterherrn *Enlil* beschlossen, und von einem anderen Gotte, dem Gotte der Weisheit und Kunstfertigkeiten, einem Freunde des Xisuthros, der Befehl zum Bau eines Schiffs-Hauses gegeben, in dem sich dieser mit seiner Familie und den „Kunstverständigen" rettet. Sintflut durch Regen und Wasser vom Meere her; Landung auf einem Berge; nacheinander Taube, Schwalbe, Rabe ausgesandt; Opfer auf dem Berge[7]).

Flut durch Regen zur Vertilgung des Menschen-Geschlechtes von Zeus beschlossen. Auf Prometheus' Eingebung von Deucalion ein Kasten gezimmert, worin er sich mit seiner Gattin rettet. Flut; Landung auf einem Berge; Taube ausgesandt; Opfer[4]). Dazu: Prometheus ist derjenige, der den Menschen das Feuer gebracht und sie in dessen Gebrauch unterwiesen hat[6]); sein Name bezeichnet ihn als den Mann der vordenkenden Klugheit.

Zu *Ea* = Prometheus s. o. S. 324.

---

1) Apollodorus, a. a. O. I, 4, 1, 2. 2) Eb., I, 1, 6.

3) Apok. 12,1 ff.

4) Apollodorus, a. a. O. I, 7, 2, 1 ff. und Plutarch, De sollertia animalium, XIII. Apollodorus, a. a. O.

5) 1 Mos. 6 ff. 6) Apollodorus, a. a. O., I, 7, 1, 1.

7) S. z. B. UNGNAD, *Religion der Babylonier und Assyrer*, S. 102, 9 ff.

Noah hat 3 Söhne, von denen die Menschheit abstammt. Von dem ältesten, Sem, leiten sich die Israeliten, mit 12 Stämmen, ab[1]).

Deucalion hat 2 Söhne: Hellen („der Grieche") und Amphictyon; Hellen hat 3 Söhne: Dorus, Xuthos und Aeolus mit 12 Kindern, nämlich 7 Söhnen und 5 Töchtern. Von Aeolus leiten sich einerseits die Aeolier her[2]), und andererseits stammen von ihm (s. das Folgende) Athamas = Abraham, Phrixus = Isaak und Jason = Jakob und = Moses ab (u. S. 328 ff. und o. S. 300 ff. und 311 ff.). Dazu ferner: In der zu Jasons Argonauten-Fahrt parallelen Odyssee entspricht Aeolus, der König der Winde, mit 12 Kindern, 6 Söhnen und 6 Töchtern, dem babylonischen Sintflut-Helden und Stammvater der nachsintflutlichen Menschheit (o. S. 199).

Bau des babylonischen Turms, der bis an den Himmel reichen soll. Der Turm von Jahve zerstört[3]).

Die Berge Ossa und Pelion von Otus und Ephialtes auf den Olymp gesetzt, um zum Himmel zu gelangen; Otus und Ephialtes von Apollo getötet[4]).

Von Noah stammt Abraham ab.

Von Deucalion stammt über Aeolus[5]) Deucalions Enkel Athamas ab.

---

1) 1 Mos. 10, 1 und 21 ff. und Kap. 11.

2) Apollodorus, a. a. O. I, 7, 2, 6 und 3,1 ff.

3) 1 Mos. 11.

4) Apollodorus, a. a. O., I, 7, 4, 2 f. und Odyssee, XI, 305 ff. Die obige Zusammenstellung hat ihre Bedenken, vielleicht vor allem chronologischer Natur. Nach JENSEN im *Reallexikon für Assyriologie* unter „Babylonischer Turm" könnte nämlich die Turmbau-Sage in 1 Moses sehr spät sein.

5) Apollodorus, a. a. O. I, 7, 3, 3.

Abraham hat zwei Frauen, Sara und Hagar; Feindschaft der Sara gegen die Hagar und ihren Sohn Ismael. Abraham will auf Gottes Befehl seinen Sohn Isaak opfern; ein Engel (Bote Gottes) erscheint, der die Opferung verbietet; als Ersatz wird ein Widder geopfert, der sich dem Abraham zeigt).

Athamas hat zwei Frauen, Ino und Nephele; Feindschaft der Ino gegen (Nephele und) Nepheles Kinder, Phrixus und Helle. Auf Befehl der Ino verkünden Abgesandte als vermeintlichen delphischen Orakelspruch, Phrixus müsse dem Zeus geopfert werden, um einem Mißwachs im Lande ein Ende zu machen, und Athamas will ihn dann opfern; Phrixus wird aber von seiner Mutter Nephele („Wolke") entführt und — mit seiner Schwester Helle — auf einem, von dem Götter-Boten Hermes gegebenen Widder mit goldenem Vließ durch die Luft über Land und Meer fortgetragen, und, in Aea in Colchis angelangt, opfert Phrixus den Widder dem Zeus. Dessen goldenes Vließ schenkt er dann dem Könige Aeetes in Aea, und dieser hängt es an einer Eiche in einem Haine des Ares auf[2]).

Heirat Isaaks mit der Rebekka, Tochter Bethuels, aus Haran[3]).

In Aea heiratet Phrixus die Chalciope, die Tochter des Aeetes[4]).

Abrahams Sohn Isaak hat zwei Zwillings-Söhne, Esau und Jakob. Jakob flieht vor dem Zorne seines Bruders Esau nach Haran, heiratet dort; bekommt 12 Söhne und eine Tochter[5]).

Athamas' Nichte Tyro gebiert dem Poseidon zwei Zwillings-Söhne, Neleus und Pelias. Neleus flieht vor seinem ihm feindlichen Bruder Pelias nach Messenien, heiratet dort und bekommt dort 12 Söhne und eine Tochter[6]).

Neleus' Söhne alle außer einem, Nestor, auf einmal, und zwar von Herakles, getötet[7]).

---

1) 1 Mos. 16; 21 und 22.

2) Apollodorus, a. a. O. I, 9, 1.

3) 1 Mos. 24.

4) Apollodorus, a. a. O. I, 9, 1, 6.

5) 1 Mos. 28 ff.

6) Zu den (12 + 1) „Jakobs-Kindern" s. o. S. 220 f. und u. unter „Vor-Agamemnon", „Oedipus", „Herakles" und „Vor-Siegfried". Die Odyssee (XI, 285 ff.) gibt dem Nestor nur 3 Söhne und eine Tochter.

7) Apollodorus, a. a. O. I, 9,9, 2 f.

Das eben Vorhergehende ohne Parallele in der israelitischen Sage, aber als griechische Jakob-Sage mit Parallele in der Hippocoon-, der Amphion-, der Electryon- und der germanischen Wölsung-Sage[1]). Vgl. o. S. 158 f.

Heimliche Geburt des Moses; sein einziger Bruder Aaron; Moses ausgesetzt, gefunden, für eine ägyptische Königstochter von seinen bürgerlichen Eltern aufgezogen, von der Königstochter an Sohnes Statt angenommen[2]).

Heimliche Geburt der Zwillinge Neleus und Pelias, von der Königstochter Tyro, Tochter des Salmoneus, eines Sohnes des Aeolus, ausgesetzt, von einem Roßhirten gefunden und aufgezogen[3]).

Fraglich mag vorderhand bleiben, ob auch noch folgende Zusammenstellung berechtigt ist:

Jakob hat von seiner zweiten Gattin, der Rahel, zwei Söhne, Joseph und Benjamin. Joseph wird in Ägypten ins Gefängnis geworfen, erwirkt seine Befreiung durch eine Traumdeutung[4]).

Neleus hat zwei Stiefneffen, Melampus, einen Seher, und Bias, Söhne des Amythaon, eines Stiefbruders der Zwillinge Neleus und Pelias. Melampus, dessen Name auch einen Ägypter bezeichnet[5]), wird ins Gefängnis geworfen, erwirkt seine Befreiung durch seine Seher-Gabe[6]).

Bei Joseph wird für sein Wahrsagen das hebräische Wort *nachesch* gebraucht[7]), und *nachasch*, wozu das Wort zu gehören scheint, heißt im Hebräischen „Schlange".

Melampus hat seine Seher-Gabe von Schlangen[8]).

Aeolus hat, wie schon o. S. 327 gesagt, sieben Söhne, darunter Cretheus, Athamas und Salmoneus. Von Athamas als einem Abraham stammt (s. o. S. 328) sein Sohn Phrixus

1) S. o. S. 220 f. und u. unter „Oedipus", „Herakles", und „Vor-Siegfried", und vgl. unter „Vor-Hamlet".
2) 2 Mos. 2.
3) Apollodorus, a. a. O. I, 9, 8, 1 f. und I, 7, 3, 3.
4) 1 Mos. 39 ff.
5) Apollodorus, a. a. O. II, 1, 4, 4.
6) Eb., I, 9, 11, 1 ff.
7) 1 Mos. 44,5 und 15. Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 138 f.
8) Apollodorus I, 9, 11, 3.

als ein Isaak ab, von Salmoneus die Tyro, seine Tochter, von ihr als ihre Söhne Neleus und Pelias = Jakob und Esau sowie = Moses und auch Aaron (o. S. 328 f.). Cretheus aber heiratet dieselbe Tyro und erzeugt mit ihr drei Söhne, von denen der älteste, Aeson[1]), der Vater Jasons ist[2]). Damit haben wir den Anschluß an Jason als eine Parallelfigur zu Odysseus, einem Moses und einem Jakob, richtig erreicht und damit allem Anscheine nach seinen Sagen-Charakter noch weiter erwiesen. Denn, trotz zahlreicher Abweichungen der Parallelreihen von einander in Einzelheiten, zieht sich doch durch die oben behandelten Stücke der griechischen Sage bis Neleus und Pelias hin klar erkennbar die Folge der israelitischen Sagen bis zu Moses hindurch. Trotz aller anscheinenden[3]) Verrenkungen und auch der Verschiebung zuletzt, daß Neleus und Pelias fraglos Jakob und Esau repräsentieren, dabei aber Pelias auch einem Pharao (o. S. 319), und jedenfalls einer von ihnen als Ausgesetzter auch dem Moses entspricht. Diese anscheinende Zusammenwerfung mehrerer Personen und Vereinigung zu zwei Personen ist ja aber gar nichts Besonderes. Störend könnte man allenfalls an sich die Tatsache empfinden, daß nun in der Jason- und Vor-Jason-Sage der biblische Jakob zweimal vertreten ist, durch Neleus und durch Jason. Gemildert wird sie aber schon dadurch, daß dieser Neleus doch wohl zugleich ein Moses ist, dabei ja freilich Jason auch als ein Moses zu gelten hat. Aber bedeutungslos wird

1) Wer dieser Aeson im letzten Grunde ist, ich meine damit, welcher israelitischen Sagen-Figur er entspricht, ist unklar. Möglich, daß er lediglich eine griechische Sagen-Gestalt ist. Indes darf man doch zu bedenken geben: Jason ist auch ein Moses, und Herakles', eines Moses, Vater, d. i. Amphitryon, ist ein Juda (u. unter „Herakles"), ebenso Frothos, eines Moses Vater, Hading (u. unter „Vor-Hamlet"). Eine ganze Reihe von Juda-Gestalten endet aber durch Selbstmord, so auch Aegeus, Vater des Theseus (u. unter „Theseus"), so die im Ergänzungs-Heft, S. 99 ff. genannten; und auch Aeson stirbt durch Selbstmord (Apollodorus, a. a. O. I, 9, 27, 1). Ob somit Aeson auch als ein Juda anzusehen ist?

2) Apollodorus, a. a. O. I, 7, 3, 3; I, 9, 1,1; 9, 8, 1 ff.; 9,11,1;9, 16,1.

3) „anscheinend", weil wir annehmen müssen, daß die israelitische genealogische Reihe wenigstens in der Hauptsache das Ursprünglichere bietet.

diese Duplizität durch die Odysseus-Sage, die nahe Verwandte unserer Jason-Sage, in der Hippocoon als ein Doppelgänger des Neleus fraglos ebenso gut ein Jakob ist, wie Odysseus (o. S. 222 f.). Vgl. auch u. unter „Oedipus".

Daß das Vorstehende in allen Einzelheiten Bestand haben wird, ist nicht anzunehmen. Entsprechendes gilt von allen nachfolgenden genealogischen Tabellen. Aber über manche Einzelheiten darin steht mir als Außenseiter kein Urteil zu, und so findet der Philologe erfreulicherweise genügende Gelegenheit zur Splitter-Kritik.

Anhang.

Die Schauplätze der Odyssee und der Argonauten-Fahrt.

Bei einem Versuch, die Schauplätze von Sagen zu bestimmen, hat man sich natürlich stets vor Augen zu halten, auf wie unsicheren Wegen man oft dabei gehen muß: Es ist nicht damit zu rechnen, daß die Sage ihre Schauplätze irgendwo an bestimmter Stelle im bekannten, vorgestellten Raume denkt, aber dabei doch möglich, andererseits vielleicht z. T. das eine, z. T. das andere der Fall. Weiter aber können Erst-Erzähler und Letzt-Erzähler, bei Epen also Dichter der uns überlieferten Epen, und weiter die Zwischen-Erzähler, im einzelnen, ja im ganzen verschiedenes im Auge gehabt haben. Wenn somit der Verfasser dieses Buches, dem jedes Urteil über literar-historische Dinge auf graecistischem Gebiete abgeht, sich veranlaßt fühlt, über Schauplätze eines griechischen Epos zu reden, so kann er das natürlich zunächst nur, indem er lediglich von denen des Dichters spricht und dabei — mit Recht oder Unrecht — unterstellt, daß der sich unter seinen Schauplätzen etwas Bestimmtes, wenigstens in gewisser Hinsicht Bestimmtes, gedacht hat. Kommt dabei etwas Einheitliches, Systematisches heraus, so darf ihn das im Glauben an die Richtigkeit der Einzelresultate stärken; aber vielleicht hat er sich mit diesem Glauben zu begnügen.

Von vornherein ist als fraglos festzustellen, daß eine Reihe von Namen für Schauplätze odysseeischer Abenteuer außerhalb der Odyssee oder davon abhängiger Literatur nicht wiederkehrt: Telepylos, die Stadt der Laestrygonen, falls die Stadt so hieß, und der Name des Laestrygonen-Landes,

die aeaeische Insel, (die Insel der Circe), die Meerstraße der Scylla und Charybdis, die Plankten, die thrinacische Insel, die ogygische Insel (der Wohnsitz der Calypso), Scheria (die Phaeaken-Insel). Für deren etwaige Bestimmung sind wir somit auf die Odyssee allein angewiesen. Daß im Laestrygonen-Lande eine artacische Quelle genannt wird[1]), ebenso aber in einem entsprechenden Abenteuer der Argonauten-Fahrt, hier ohne Frage als eine Quelle an der kleinasiatischen Küste des Marmara-Meeres[2]), wird man natürlich nicht als einen wirksamen Hebel betrachten wollen. Denn das Laestrygonen-Abenteuer wird man doch wohl schwerlich an die Küste des Marmara-Meeres versetzen und nun die dadurch erforderten weiteren topographischen Konsequenzen zu ziehen geneigt sein. Und für eine Ortsbestimmung brauchbarere außerhomerische Anhaltspunkte haben wir bei den oben genannten Schauplätzen nicht.

Odysseus kommt von Troja über Ismarus in Thracien, vom Nordwind an der Umschiffung des Peloponnes gehindert, zu den Lotophagen[3]). Diese sind von Späteren auch, und vor allem, auf einer Insel in der kleinen Syrte und an der gegenüberliegenden afrikanischen Küste gedacht worden[4]). Von den Lotophagen gelangt der Held zu den Cyclopen, von diesen zu der aeolischen Insel, der Insel des Aeolus. Später sind die Cyclopen auch auf der Insel Sizilien lokalisiert worden[5]) und hat der Name „Aeolische Inseln" an den liparischen Inseln nördlich davon gehaftet. Möglich daher, daß Homer die Lotophagen, die Cyclopen und Aeolus, in gewisser oder völliger Übereinstimmung mit den eben besprochenen Lokalisierungen, im Mittelmeer-Gebiet gesucht hat. Von Aeolus treibt nun aber ein Westwind den Odysseus der Heimat zu[6]), ein ganz deutlicher Hinweis darauf, daß die aeolische Insel westlich von Ithaca, also jedenfalls etwa in der Richtung der aeolischen Inseln gedacht wurde. Dann wird Odysseus wieder

1) Odyssee X, 108. 2) Apollonius Rhodius, Argonautica I, 957.
3) Odyssee IX, 80 ff.
4) PAULY-WISSOWA, *Real-Encyklopädie*, XIII, 2, Sp. 1507 ff.
5) Eb., XI, 2, Sp. 2330 f. 6) Odyssee X, 25.

zur Insel des Aeolus zurückgetrieben. Die auf den ersten Blick ungezwungenste Annahme ist es natürlich, daß er jetzt in entgegengesetzter, westlicher Richtung dahinfährt. Allerdings meint WILAMOWITZ[1]), da die Insel des Aeolus *plotos*, „schwimmend", gewesen sei, hätte sie mittlerweile ihren Standort ändern können, sodaß Odysseus sie nicht mehr an der alten Stelle traf. Wäre das richtig, dann brauchte Odysseus nicht gerade in westlicher Richtung auf sie zugetrieben worden zu sein. Aber so scharfsinnig und vielleicht etwas überscharfsinnig dieser Einfall ist, man könnte ihn durch einen anderen illusorisch machen: Aeolus hatte dem Odysseus die Winde, außer dem Westwinde, der das Schiff des Odysseus vor sich hertreibt, in einem Schlauche mitgegeben; diese entfliehen dem Schlauche, treiben nun das Schiff des Odysseus vor sich her und kommen erst mit dem Schiffe zugleich wieder bei Aeolus an, also daß vorher Aeolus, der Herr der Winde, keine Triebkraft zur Fortbewegung seiner schwimmenden Insel an eine neue Stelle hin hatte, folglich von Odysseus an der alten Stelle getroffen wurde.

Gegen die scharfsinnige WILAMOWITZsche Vermutung spricht nun aber die Argonauten-Sage, eine unserer Odyssee sehr nahe stehende, aber doch wohl nicht von ihr abhängige Sage (o. S. 302 ff.): Dem Aeolus-Abenteuer entspricht in ihr das Cyzicus-Abenteuer, und, wie Odysseus, nachdem er von Aeolus weggefahren ist, zu ihm zurückgetrieben wird, so Jason von und zu Cyzicus zurück. Jason aber trifft nun Cyzicus an der Stelle wieder, an der er ihn verließ; ein konträrer Wind trieb ihn zurück (o. S. 301).

Nach Erreichung der Aeolus-Insel wird Odysseus wieder weitergetrieben, also vermutlich weiter nach dem Westen, weil auf diese Weise weiter von der Heimat weg. Wo dann das Laestrygonen-Abenteuer von ihm erlebt wird, ist zunächst unbestimmbar. Aus der Angabe, daß bei den Laestrygonen die Tage ungewöhnlich lang und die Nächte ungewöhnlich kurz sind[2]), könnte man auf eine Lage ihres

1) *Homerische Untersuchungen,* S. 164.

2) Odyssee X, 81 ff.

Landes hoch im Norden[1]), jedenfalls aber weit nördlicher als Ithaca oder der Wohnort des Erzählers, schließen. Daraus müßte aber nicht notwendigerweise geschlossen werden, daß es außerhalb des Mittelmeeres zu suchen wäre. Und schließlich — wir sind ja im Märchen — mögen die langen Tage und kurzen Nächte von der Vorstellung eines gewaltig hohen Berges stammen, auf dem oder bei dem die Laestrygonen oder deren Vorgänger in der Sage wohnten. — Von den Laestrygonen kommt Odysseus zu der Circe; und auch deren Wohnsitz, eine Insel, entzieht sich einer irgendwie genauen Lokalisierung. Aber sicher scheint, daß der Erzähler nicht annimmt, daß Odysseus, der zu dieser Insel gelangt, damit der Heimat näher gekommen ist, wahrscheinlicher jedenfalls, daß er weiter von ihr weggetrieben wird, demnach bis zur Circe hin westwärts fährt. Nun heißt es zwar, daß Odysseus, von seiner Hades-Fahrt zurückkehrend, gelandet sei, „wo das Haus und die Tanzplätze der Morgenröte und die Aufgänge der Sonne sind"[2]); und das scheint auf eine Circe-Insel im fernsten Osten hinzudeuten; und so nimmt denn WILAMOWITZ[3]) an, daß gegen diese Stelle alles Deuteln nichts helfe, daß sie beweise, daß Aeaea oder die aeaeische Insel, die Insel der Circe, im äußersten Nordosten liege, dort, wo Aea, der Wohnsitz der Medea, liegt. Aber warum hätte Homer erst bei der Heimkehr des Odysseus zur Circe-Insel deren geographische Lage gekennzeichnet, statt gleich bei Odysseus' erster Landung auf der Insel? Ich möchte, zumal da doch sonst gar nichts unwiderleglich für eine östliche Lage der Insel spricht, die Vermutung äußern, daß die Angabe Homers, oder doch eine ähnliche ältere an ihrer Statt, sich wenigstens ursprünglich nicht auf die Lage der Insel, sondern auf die des Landungsplatzes auf ihr bezog: Odysseus wäre einfach, obwohl von Westen her zurückkehrend, im Osten der Insel gelandet, nämlich dort, wo er, von Osten kommend, zuerst auf der Insel landete! Dann lag die Circe-Insel im

1) So auch WILAMOWITZ, a. o. a. O., S. 168.

2) Odyssee XII, 1 ff. 3) *Homerische Untersuchungen*, S. 165.

Westen. Was aber die Bezeichnung der Insel als einer aeaeischen anlangt, eine Bezeichnung, die ohne jede Frage mit dem Lande Aea in Colchis im Nordosten des schwarzen Meeres zusammenhängt, so weiß ich nicht, ob daraus[1]) irgend etwas mehr geschlossen werden darf, als daß Homer die Insel der Zauberin Circe in irgend eine Beziehung zu der Heimat der Zauberin Medea bringt. Daß diese Bezeichnung die Insel geographisch festlegt, dürfte doch wohl nicht gesichert sein. — Von der Circe fährt Odysseus über den Okeanos zum Hades hin. Und, ob auch der Okeanos die Erde überall umgibt, wir sind nun einmal am wahrscheinlichsten irgendwo im Westen und im mittelländischen Meere. Von dem kommt man aber durch die Straße von Gibraltar zum Okeanos. Damit ist nicht gesagt, daß der Erzähler oder Dichter eine ganz klare Vorstellung von der Straße von Gibraltar gehabt hat. Aber wiederum, warum soll er nicht von ihr gewußt haben? Jedenfalls liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß sich die Odyssee den Odysseus irgendwo im Westen in den Okeanos hineinfahrend denkt, und liegt auch kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß die Odyssee sich Stadt und Volk der Kimmerier, wo sich der Eingang zum Hades befindet, durch eine Westfahrt vom mittelländischen Meere aus erreichbar gedacht hat. Ganz einerlei, wo nun diese Stadt zu suchen war, ob noch weiter im Westen, ob nicht gerade und genau im Westen, ob in ganz anderer Richtung vom Erzähler aus gesehn. Ganz einerlei zugleich, ob er bei den Kimmeriern auch an die nördlichen Kimmerier[2]), ob etwa gar an ein Volk denken konnte, dessen Namen mit Kymry = Wales er identisch war. Das Nebel- und Wolken-Land der Kimmerier paßt ja gut nach England hin. Doch weiß ich nicht, ob eine Kombination von Kimmeriern mit Kymry nicht als allzu kühn empfunden werden muß[3]).

1) Mit auch WILAMOWITZ, a. o. a. O., S. 165.,

2) Herodot IV, 11 f. usw.

3) S. hierzu auch HAUPT in *Amer. Journ. of Philology*. XLVI, 3, Nr. 183, S. 197 f.

Das eben Vorgetragene sind zum guten Teil nur Möglichkeiten. Das muß hier zusammenfassend noch ausdrücklich hervorgehoben werden. Liegt nun die Insel der Circe im Westen, ganz großzügig gesprochen: westlich vom Erzähler, von Kleinasien oder Griechenland, von Ithaca, dann muß Odysseus, von Circe heimfahrend, in der Hauptrichtung Osten fahren. Aber, wo nun Scylla- und- Charybdis-Straße, Plankten, Thrinacia[1]), Calypso-Insel und Phäaken-Land genau gedacht, zu denken sind, zu denken wären, falls irgendwo lokalisiert, das versuche ich nicht zu ergründen, darf ich wenigstens vorderhand nicht wagen. Im übrigen, sollte die Insel der Circe wirklich doch im Nordosten liegen, so stände es um einen Lokalisierungs-Versuch von Scylla- und-Charybdis-Straße usw. auch nicht besser. Aber ich darf Tatsachen vorbringen, die für einen solchen Versuch wichtig werden können:

Die Abenteuer von Odyssee II, vom Sirenen-Abenteuer an bis zum Phäaken-Abenteuer (o. S. 176 ff.), entstammen einer Jakob- und weiter einer *Gilgamesch*-Sage (o. S. 180 und S. 181 ff.). Vor dem Sirenen-Abenteuer fehlt ein größeres Stück, das wir z. T. am Schluß der Odyssee gefunden haben, ein Stück, das den Odysseus wenigstens z. T. in der Heimat voraussetzt (o. S. 181 ff.). Von diesem Heimat-Aufenthalt vor dem Sirenen-Abenteuer weiß aber unsere Odyssee nichts. Vielmehr läßt sie Odysseus an der Sirenen-

1) Muß übrigens Thrinacia oder die „Thrinacische Insel“ die „dreizackige Insel“ bedeuten, weil sie dreizackig ist? Kann der Name nicht auch die „Dreizack-Insel“ bedeuten als eine künstliche Benennung für eine Insel des Poseidon, des Gottes mit dem Dreizack? Gewiß, in unserer Odyssee gehört die Insel vermutlich dem Helios. Aber die Rinder des Helios sind für einen ursprünglichen Stier eingetreten (o. S. 177), und der Stier ist ein Tier des Poseidon. Zudem: Dem Rinder-Frevel in Odyssee II, für den Helios Rache fordert, entspricht, zunächst allerdings rein äußerlich betrachtet, in Odyssee I eine Gewalttat gegen Polyphem, den Sohn des Poseidon, für welche dieser um Rache gebeten wird (o. S. 201). Aber mehr und Wichtigeres: In der Hippolyt-Sage sendet Poseidon den Stier, der ein Abbild des von *Anu* gegebenen Himmels-Stiers ist (unten unter „Theseus“), und diesem entsprechen ja andererseits die Rinder des Helios. Ist daher unser Vorschlag diskutabel?

Insel vorbeifahren auf der Fahrt zur Heimat. Andererseits aber: Das Phäaken-Land in Odyssee II entspricht dem Xisuthros-Lande des Epos und dem Ägypten der Jakob-Sage (o. S. 179 ff. und S. 191 ff.). Folglich hatte eine Vorlage von Odyssee II hierfür mit höchster Wahrscheinlichkeit ein Land, das den Helden des Epos weiter von seiner Heimat wegführte als irgend ein Schauplatz sonst in dem zugehörigen Teile der Sage. In der Odyssee ist das aber nicht so: Das Phäaken-Land liegt zwischen der Heimat und der vor dem Phäaken-Abenteuer erreichten Calypso-Insel. Die Calypso entspricht aber der *Siduri*, die umgekehrt zwischen der Heimat *Gilgamesch*s und seinem Phäaken-Lande, dem Lande des Xisuthros, liegt. Folglich hat die Odyssee Homers die Plätze von Calypso und Phäaken vertauscht.

So finden wir denn die zwei gleichartigen auffallenden Tatsachen am Anfange und am Ende der Abenteuer von Odyssee II: eine Heimfahrt statt einer Fahrt nach einem Aufenthalt in der Heimat, und eine Fahrt der Heimat zu statt einer von der Heimat weg! Warum, ist nun aber verständlich: Odyssee II, eine Jakob-Sage, schließt sich an Odyssee I, eine Moses-Sage, an und ist so innig mit ihr verschmolzen worden, daß Odysseus am Schluß seiner Moses-Sage nicht stirbt, nicht in der Heimat begraben wird, sondern sich fern von der Heimat befindet und nun von da aus, also fern von der Heimat, in seine Jakob-Sage hinübertritt, anstatt von der Heimat aus. Und da er nun von diesem Orte seiner Moses-Sage aus heimfahren soll, so muß den Odysseus nunmehr seine Jakob-Sage, anders als zumeist seine Moses-Sage, statt von der Heimat weg, alsbald der Heimat zuführen. Das dürfte darum der Grund sein, weshalb unsere Odyssee den Odysseus auch von der Calypso zu den Phäaken kommen läßt auf einer Heimreise, statt auf einer Reise von der Heimat weg. Und ebendies wirft nun allein schon jede Möglichkeit, die Lokalitäten von Odyssee II zu bestimmen, über den Haufen. Könnte doch die von uns festgestellte notwendig gewordene

Umkehr der Fahrt-Richtung fast die ganze Lokalisierung der Abenteuer von Odyssee II ergriffen und entscheidend beeinflußt haben, sodaß es unmöglich wird, im einzelnen festzustellen, ob wir jeweilig von unserer Odyssee als sicherer Basis oder von einer etwa noch nicht von einer Umkehr betroffenen Jakob-*Gilgamesch*-Sage auszugehn haben. Wie diese andere Basis ausgesehen haben mag, kann uns ja die Südsee-Odyssee zeigen: Deren Held kommt als ein Moses-*Gilgamesch* am Schluß seiner Sage von seiner Circe aus ohne weitere Abenteuer heim, und deren Held tritt andererseits seine Abenteuer-Fahrt als ein Jakob-*Gilgamesch* von der Heimat aus an! S. o. S. 232 ff. und 261. Um das wichtigste Beispiel einer vermutlichen Umlokalisierung der Schauplätze von Odyssee II herauszuheben: Kommt jetzt Odysseus von Westen her nach dem Phäaken-Lande[1]), und liegt dies jetzt zwischen der Calypso-Insel und der Heimat, hat das Phäaken-Land aber einmal weiter entfernt von der Heimat gelegen als die Calypso-Insel, so kann das Phäaken-Land einmal das westlichste von Odysseus in Odyssee II erreichte Land gewesen sein. Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 119 ff. Das Phäaken-Land unserer Odyssee in Korfu wiederzufinden, wie es geschehen ist und geschieht, macht schon allein für sich Odyssee V, 270 ff. unmöglich, wonach es westlich von Ithaca liegt. — Es ist nur billig, hier am Schluß auf das gelehrte Buch von BÉRARD (*Les Phéniciens et l' Odyssée*) hinzuweisen, worin er unter Verwertung topographischer Forschungen am Mittelmeer die Schauplätze der Odyssee zu bestimmen sucht. Ich fürchte freilich, daß ihm das nicht gelungen ist und nicht gelingen konnte.

Ganz anders als die Odyssee der ihr parallele, von ihr scheinbar unabhängige Teil der Argonauten-Fahrt. Dessen Schauplätze sind klar durch ihre Namen und Sonstiges gekennzeichnet: sie liegen im aegaeischen Meere und an den Küsten auf der Strecke vom aegaeischen Meere bis Colchis hin. Die Odyssee erzählt von einer Irrfahrt, die Argonauten-

1) Odyssee V, 270 ff.

Fahrt ist eine so gut wie ungestörte Zielfahrt. Dem Odysseus wird immer wieder durch Wind und Wetter sein Kurs bestimmt, Jason auf der Fahrt nach Colchis nur ein einziges Mal; Odysseus fährt im Meere umher, Jason an der Küste entlang. Wenn eines von beidem als das Ursprünglichere gelten muß, was dann? Nun kann das ja von vornherein als gesichert gelten, daß des Odysseus gefahrenreiche Hin- und- her-Fahrt in den Meeren der Ursage mit der mühe- und gefahrenreichen Reise *Gilgamesch*s durch die unbekannte Wüste und über das große, unbekannte Meer hin noch nahesteht, die im ganzen behagliche Fahrt Jasons an der Küste entlang aber nicht. Mit dieser Feststellung ist ein erstes Wort über die sekundäre Anlage der Argonauten-Fahrt gegenüber der Odyssee gesagt. Weiter aber: Die Odyssee, und ebenso deshalb unsere Argonauten-Fahrt, besteht nach unserer Analyse aus zwei Teilen, von denen einst jeder selbstständig und der zweite folglich nicht einfach die Fortsetzung des ersten war. Das zeigt noch die Odyssee, indem sie Odysseus von der Insel der Circe aus, die als letzter Schauplatz zum ersten Teil der Odyssee gehört, die Heimreise antreten läßt (o. S. 337 ff.), eine Heimreise, die in der o. S. 244 ff. behandelten Samoa-Sage ohne ein weiteres Abenteuer, im besonderen auch ohne eines aus dem *Gilgamesch*-Epos, verläuft. In der Argonauten-Sage ist aber eine solche Zweiteiligkeit nicht mehr erkennbar. Die Argo fährt in dem der Odyssee II entsprechenden Teile einfach mit gleichem Ziele wie vorher weiter, nämlich weiter in der Nähe der Küste an ihr entlang und von der Heimat weg. Aus dem Gesagten ergibt sich: die einheitliche Zielfahrt der ganzen Reise und an der Küste entlang ist der Irrfahrt des Odysseus und der Ursage gegenüber, bezw. den davon abgeleiteten zwei Vor-Sagen gegenüber sekundär. Und da doch fraglos die Idee einer einheitlichen Zielfahrt und einer Küstenfahrt die Reihe der Küsten-Schauplätze bedingt hat und nicht etwa eine zunächst schon vorhandene Reihe von Küstenplätzen mit bereits damit verbundener Abenteuer-Reihe jene Küstenfahrt, so sind die Schauplätze der Argonauten-Fahrt weniger ursprünglich als

die der Odyssee, sind somit nicht etwa als Ganzes eine Vorlage für diese gewesen. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Schauplätze der Odyssee nicht vielleicht hie und da im einzelnen durch die der Argonauten-Sage beeinflußt wären. Bei der Laestrygonen-Stadt, unbekannt, wo, und für Homer vielleicht ohne eine entsprechende Realität, gibt es eine artacische Quelle (o. S. 301), ebenso aber bei den Dolionen der Argonauten-Fahrt (o. S. 301), und so hieß anscheinend wirklich eine Quelle bei Cyzicus[1]). Folglich scheint die artacische Quelle der Odyssee nach der der Argonauten-Fahrt erfunden zu sein. Aber nötig ist diese Annahme nicht. Die Stadt Artake[1]), heute Artaki-Erdek, kann dazu veranlaßt haben, daß eine artacische Quelle in der Argonauten-Sage, = der in der Odyssee, und damit ein dem Laestrygonen-Abenteuer entsprechendes und diesem ähnlich gebliebenes Abenteuer der Argonauten-Sage gerade bei Cyzicus lokalisiert wurde.

Also die Schauplätze der Odyssee als ein Ganzes und deren Art sind ursprünglicher als die der Argonauten-Sage. Wie die „Odyssee" innerhalb der Jason-Sage zu einer Ziel- und Küstenfahrt an den Küsten Nordwest- und Nord-Kleinasiens entlang nach Osten werden konnte, ist ja übrigens verständlich genug: durch die Verknüpfung dieser Fahrt mit der Medea-Sage, welche eine Zielfahrt nach Aea am östlichen Ufer des Schwarzen Meeres erheischte, einerlei, ob die Medea-Sage eine verhältnismäßig ursprüngliche Fortsetzung der Argonauten-„Odyssee" ist oder nicht.

---

1) *Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* II, Sp. 1303 f.

VI.

Die Ilias- und die Vor-Ilias-Sage.

a.

Die Ilias- und eine Saul-David-Sage.

Wie die Odysseus-, wie ebenso die damit näher verwandte Jason-Sage über eine Moses- und eine Jakob-Sage auf das *Gilgamesch*-Epos zurückzuführen ist (o. S. 176 ff. und S. 300 ff.), so stellt sich die Ilias-Sage in ihrem Hauptverlauf als eine Saul-David-Sage dar, ist somit, da diese aus zwei *Gilgamesch*-Sagen, einer Saul-*Gilgamesch*- und einer David-*Gilgamesch*-Sage zusammengeschweißt ist[1]), ebenso eine Weiterbildung aus dem babylonischen Epos.

Daß zunächst ein größerer Teil der Ilias-Sage einer Saul-David-Sage entstammt, zeigt alsbald die folgende Tabelle[2]):

Ilias-Sage.	Saul-Samuel-David-Sage[3]).
(Nestor (und Odysseus) zu Peleus, Achilles' Vater; Opfer und Gastmahl[4]).	Samuel zu Isai, Davids Vater; Opfer und Opfermahl.
Achilles wird aus seinem Vaterhause zum Hofe des Königs Agamemnon gebracht[5]).	David wird aus seinem Vaterhause an den Hof des Königs Saul gebracht.)

1) Band I, S. 406 ff. und S. 474 ff.

2) S. dazu bereits meine o. S. 176 gen. Broschüre, S. 50 ff. und vorher m. o. eb. gen. *Leitsätze* usw., S. 37 ff., sowie schon *Zeitschrift für Assyriologie* XXI, S. 342 ff. (1908).

3) 1 Sam. 16; 18 f.; 1 Sam. 25,44; 2 Sam. 3,7 ff.; 1 Sam. 26; 1 Sam. 31 und 2 Sam. 1.

4) Ilias XI, 769 ff. 5) Eb. IX, 438 ff.; XI, 765 ff.

Achilles spielt die Leier; Agamemnon ist der beste Speerwerfer[1]).	David spielt die Leier; Saul ist ein Speerwerfer.
(Patroclus, der an den Hof des Peleus, des Vaters des Achilles, gebracht war, schließt innige Freundschaft mit Achilles[2]).	Sauls Sohn Jonathan schließt, am Hofe Sauls, innige Freundschaft mit David.)

Achilles kämpft unter Agamemnon als dessen Hauptheld.	David kämpft unter Saul als dessen Hauptheld.
Eifersucht Agamemnons auf Achilles[3]).	Eifersucht Sauls auf David.
Chryseïs, Tochter des Priesters Chryses, und Briseïs.	Die Schwestern Merab und Michal Töchter Sauls.
Die Chryseïs wird dem Agamemnon im Kriege als Ehrengeschenk gegeben, aber von ihm ihrem Vater zurückgegeben[4]).	Die Merab wird dem David als Kampfpreis versprochen, bleibt aber bei ihrem Vater Saul und wird darauf einem anderen gegeben.
Die Briseïs wird dem Achilles nach einem kriegerischen Erfolge als Ehrengeschenk, nachher dem Agamemnon statt der Chryseïs gegeben[5]).	Die Michal wird dem David nach einem kriegerischen Erfolge statt der Merab als Kampfpreis gegeben.
Agamemnon ergrimmt gegen Achilles[6]).	Saul ergrimmt gegen David.
Agamemnon und Achilles trennen sich[7]).	Saul und David trennen sich.
Die Briseïs wird dem Achilles von Agamemnon genommen[8]).	Die Michal wird dem David von Saul genommen.
Achilles kämpft nicht mehr unter Agamemnon[9]).	David kämpft nicht mehr unter Saul.

---

1) Eb., IX, 186 ff.; XXIII, 890 f.; vgl. III, 179.
2) Eb., XI, 769 ff.; XXIII, 84 ff. usw.
3) Eb., I, 287 ff. 4) Eb., I, 111 ff., 369, 439 ff.
5) Eb., I, 137 ff., 318 ff. und 391 f.; II, 689 ff.
6) Eb., I, 130 ff. 7) Eb., I, 304 ff.
8) Eb., I, 318 ff. 9) Eb., I, 306 ff. usw.

Phoenix, der, weil er sich mit dem Kebsweibe seines Vaters eingelassen hat[1]), zu Achilles' Vater Peleus geflüchtet und später mit Achilles in den Krieg gezogen ist, wird mit anderen von Agamemnon zu Achilles geschickt, mit der Bitte, seinen Zorn fahren zu lassen und sich mit jenem zu versöhnen, und mit dem Angebot, die Briseïs solle ihm zurückgegeben werden.

+: Gastmahl bei Achilles; Achilles geht auf nichts ein, und so kommt keine Versöhnung zustande. Phoenix bleibt bei Achilles, um vielleicht das übrige Griechen-Heer im Stich zu lassen und mit Achilles nach Hause zu fahren. Später — nach Patroclus' Tode — Versöhnung mit Agamemnon, und die Briseïs wird dem Achilles zurückgegeben[2]).

Abner, Esbaals Feldherr, der sich mit dem Kebsweibe Sauls, des Vaters Esbaals, eingelassen hat, schickt zu David und bietet ihm verräterischer Weise einen Friedensschluß an. David stellt die Rückgabe der Michal als einzige Bedingung; Michal wird dem David zurückgegeben.

+: Abner begibt sich mit anderen zu David, um mit ihm einen Vertrag zu bereden. Gastmahl bei David. Der Vertrag kommt nicht zustande. Später — nach Esbaals Tode — Friede zwischen David und dem Hause Sauls.

---

[3])Diomedes will in der Nacht als Kundschafter ins Lager der Trojaner gehen, fragt, wer mit ihm gehen wolle, und wünscht danach, daß Odysseus mitgehe; Odysseus geht mit[4]).

Zwei Männer, Diomedes und Odysseus, ins Lager des Königs Rhesus, der vor kurzem angelangt ist.

[3])David will in der Nacht auf Kundschaft ins Lager Sauls gehen und fragt Ahimelech und Abisai, wer mit ihm gehen wolle; Abisai geht mit.

Zwei Männer, David und Abisai, ins Lager König Sauls, der vor kurzem angelangt ist.

1) Anders Apollodorus, Bibliotheca III, 13, 8, 3. Zur Blendung und Heilung des Phoenix = Abner: „Abner“ anscheinend oder scheinbar = „Vater der Leuchte“??

2) Ilias IX, 168 ff.; XIX, 245 ff.

3) Zum Folgenden auch o. S. 165 f.: C. FRIES in *Klio, Beiträge zur alten Geschichte,* IV. 2, 235 f.

4) Ilias X, 218 ff. Dazu Ergänzungs-Heft, S. 79 ff., und zur Zusammenstellung mit der David-Saul-Episode schon FRIES in *Klio, Beitr. z. a. Gesch.* IV, 2, 235 f.

Rhesus schläft mitten im Lager, inmitten seiner insgesamt schlafenden Leute.	Saul schläft mitten im Lager, inmitten seiner insgesamt schlafenden Leute.
Unter diesen Leuten befindet sich auch sein Vetter oder doch Verwandter Hippocoon.	Unter diesen Leuten befindet sich auch sein Feldherr und Vetter Abner.
(Rhesus träumt gerade einen bösen Traum, als Diomedes an ihn herankommt.	In der mit der Saul-Sage näher verwandten Gideon-Sage hat an entsprechender Stelle einer der im Lager Schlafenden gerade einen Unheil verkündenden Traum geträumt, als Gideon an ihn herankommt.)
Diomedes tötet den Rhesus und 12 seiner Leute; Odysseus beteiligt sich nicht am Blutbad.	Abisai will Saul töten, aber David verbietet es ihm. (Nach den israelitischen Parallelsagen und der auch auf der Saul-David-Sage beruhenden *Mahabharata*-Sage[1]) hat in in einer älteren Gestalt der Saul-David-Sage ein Gemetzel im Lager stattgefunden[2]).)
(Odysseus raubt die Rosse des Rhesus.	David nimmt lediglich Speer und Wasserkrug Sauls mit sich.)
Diomedes und Odysseus kehren unverletzt aus dem Lager zurück.	David und Abisai kehren unverletzt aus dem Lager zurück.
Hippocoon, der Vetter oder doch Verwandte des Rhesus, wacht nun zuerst auf.	Abner, der Vetter Sauls, wacht nun, aufgeschreckt, auf und antwortet zuerst dem David.

Die Griechen, unter Agamemnons Führung, gegen die Trojaner.	Die Israeliten, unter Sauls Führung, gegen die Philister.

1) O. S. 165 f. Diese Parallele hat auch C. Fries erkannt: S. *Klio, Beiträge zur alten Geschichte* IV, 2, 241 und 246. Seine Vermutung, daß die „Dolonie“ in der Ilias und im *Mahabharata* vielleicht auf gemeinsamer Grundlage beruhen, hat sich merkwürdig bestätigt: stammt doch die ganze Grundsage des *Mahabharata* von einer älteren oder Neben-Form unserer Jakob-Joseph- und, ebenso wie die der Ilias, von unserer Saul-David-, sowie wohl unserer Moses-Sage ab. S. o. S. 142 ff., S. 159 ff. und S. 162 ff.

2) Vgl. C. FRIES ebendort S. 236: „In der Vorlage mag auch David den König getötet haben“.

Die Griechen von den Trojanern geschlagen; Patroclus während eines Kampfes von Apollo betäubt, von dem Trojaner Euphorbus verwundet, dann von einem anderen Trojaner, Hector, getötet[1]).

Die Israeliten von den Philistern geschlagen; Jonathan und Saul finden dabei den Tod, Saul nach einer Tradition durch einen Amalekiter; und zwar wird er nach vorheriger Kampfunfähigkeit — vielleicht durch Schwindel oder Krampf —, an der der Amalekiter aber nicht schuld ist, von diesem getötet.

Patroclus' Rüstung, ebenso nachher Hectors Rüstung erbeutet[2]); die Leiche des Patroclus gerettet[3]), die Hectors, der Patroclus getötet hat, geschändet, an Achilles' Wagen gehängt[4]), aber von Hectors Vater, Priamus, der bei Nacht heimlich in das griechische Lager und unbemerkt zu Achilles gelangt ist, in Sicherheit gebracht[5]).

Sauls Rüstung erbeutet, seine Leiche geschändet, aufgehängt; dann aber von Leuten aus Jabes, Freunden Sauls, die sich heimlich bei Nacht aufgemacht haben, Sauls, seines Sohnes Jonathan und seiner anderen Söhne Leichen gestohlen und in Sicherheit gebracht.

Des Patroclus Leiche verbrannt und begraben; Leichenfeier[6]). Hectors Leiche verbrannt und begraben; Leichenschmaus[7]).

Sauls sowie Jonathans und seiner Brüder Leichen verbrannt und begraben; Leichenfasten.

Hector, der Patroclus getötet hat, von Achilles getötet[8]).

Der Amalekiter, der Saul getötet hat, auf Davids Befehl getötet.

Tiefe Trauer des Achilles um Patroclus[9]).

Tiefe Trauer Davids um Jonathan.

Mit diesen Parallelen ist der Zusammenhang der Ilias-Sage mit der Saul-David-Sage erwiesen. Sie bilden dabei nur einen Teil der vorhandenen Parallelen. Man findet deren Gesamtheit wenigstens in der Hauptsache bereits an dem o. S. 342 a. O., in der *Zeitschrift f. Assyr.* XXI, S. 341 ff., wozu auch meine ebendort gen. Broschüre, S. 54 ff. zu vergleichen wäre. Ob sich alle am erstgenannten Orte gebrachten Parallelen restlos bewähren werden, ob all das dort aus

1) Ilias XVI, 788 ff. und vorhergehende.
2) Eb., XVII, 188 ff. und XXII, 368 f.
3) Eb., XVIII, 231 ff.
4) Eb., XXII, 395 ff. und XXIV, 14 ff.
5) Eb., XXIV, 445 ff.
6) Eb., XXIII, 163 ff.
7) Eb., XXIV, 784 ff.
8) Eb., XXII, 326 ff.
9) Eb., XVIII, 22 ff.

den zwei Samuelis-Büchern und dem Anfang der Königsbücher mit der Ilias-Sage Zusammengestellte wirklich zusammengehört, muß offen bleiben. Sollte die eine oder andere Parallele als zufällig und darum als für unsere Frage belanglos hinfallen, so würde das natürlich an der Hauptsache nicht das Allergeringste ändern. Einige dieser anderen Parallelen müssen wir hier noch besonders besprechen. Dabei dürfen wir, vorausschickend, noch ausdrücklich hervorheben, daß der Rahmen der Ilias, des Gedichtes vom Zorne des Achilles, Ereignisse von der Zurücknahme der dem David versprochenen Merab, Tochter Sauls, bis zur Trauer Davids um Jonathan umschließt, daß aber innerhalb dieses Rahmens allerlei verwendet ist, das in der israelitischen Sage vorher oder nachher erzählt wird. Zu solchen Dingen gehört die schon gebrachte Abner-Phoenix-Geschichte, die sich in der David-Sage nach Sauls und Jonathans Tod abspielt, in der griechischen Sage aber innerhalb der Ilias als eine von Phoenix erzählt wird.

Unter den oben gebrachten Parallelen wird man die eine oder andere vermißt haben, so eine zur Zitierung des Geistes Samuels für Saul zwischen den eben genannten Geschehnissen. Doch aber ist sie in der Ilias, vielleicht sogar zweimal, vorhanden, nämlich jedenfalls als ein Traum, den Agamemnon, sonst = Saul, von Nestor, sonst = Samuel, hat: Der Geist des alten Samuel verkündet dem Saul, daß sein Lager in die Hände der Philister fallen werde[1]); und, dem alten Nestor gleichend, verkündet der Traumgott aber betrügerischerweise, dem Agamemnon im Traum, daß das feindliche Troja werde genommen werden[2]). Agamemnon verkündet dann aber dem Heere das Gegenteil, also etwas der Enthüllung Samuels Entsprechendes! Wie eine Parallele hierzu sieht nun Ilias XIV, 135 ff. aus: Poseidon erscheint dem Agamemnon in der Gestalt eines alten Mannes und sagt zu ihm, Achilles (sonst = David) möge zu Grunde gehen, aber er, Agamemnon (sonst = Saul), werde in der Schlacht siegen. Vgl. 1 Sam. 28,17(!) ff.

1) 1 Sam. 28,19 2) Ilias II, 1 ff. Vgl. o. S. 165.

Andererseits wird man in der israelitischen Sage nach einer Parallele zum Raube der Helena, der Gattin des Menelaus, der Veranlassung zum trojanischen Kriege, suchen. Es scheint deutlich, daß auch dieser Raub, in des Gatten Abwesenheit, in der Saul-David-Sage vertreten ist: in dem Raube der zwei Gattinnen Davids nämlich durch die Amalekiter in Davids Abwesenheit[1]). Wer sich — dabei natürlich ganz unnötigerweise — an der Doppelheit der Frauen Davids gegenüber der nur einen Frau, Helena, stoßen sollte, der könnte darauf hingewiesen werden, daß es sich in der David-Sage ursprünglich auch nur um eine Gattin, nämlich wohl um die Ahinoam, gehandelt haben kann[2]). Daß in dieser Geschichte vom Raube der Helena David, statt, wie sonst zumeist, durch Achilles, durch Menelaus ersetzt ist, hat aber nur scheinbar ein Analogon daran, daß David als Gatte von Urias' früherem Weibe, der Bathseba, noch durch einen dritten Mann vertreten wird, nämlich durch Aegisthus. Denn mit dem scheinbaren Ersatze Davids als eines Achilles durch Aegisthus steht es in Wirklichkeit ganz anders: Unsere biblische David-Sage zeigt darin eine Weiterentwicklung, indem sie den König David, den Schwiegersohn Sauls u. s. w., in die Urias-Geschichte hineinzieht; und, wie die anderen Parallelsagen zeigen, war der David der Urias-Geschichte ursprünglich von jenem David verschieden[3]). Zu dem über Ahinoam und die schöne Helena Gesagten mag übrigens zur Entwaffnung bedenklicher Gemüter hinzugefügt werden, daß Ahinoam die „Liebliche" bedeutet. Zu David auch sonst = Menelaus u. S. 353 ff. Nun erfahren aber die beiden parallelen Raub-Geschichten parallele Ergänzungen: Auf dem Zuge gegen die Amalekiter, die seine zwei Frauen weggeschleppt haben, stößt David auf einen Ägypter, den Sklaven eines der Amalekiter, der krank und erschöpft unterwegs

1) 1 Sam. 30. S. schon FRIES in *Klio, Beitr. z. a. Gesch.* IV, 2,238.

2) Band I, S. 467. Zum Traum, entstanden aus der Offenbarung durch einen Totengeist, s. o. S. 12 zum Gesicht Mohammeds, unabhängig davon aus derselben Offenbarung entstanden.

3) Ergänzungs-Heft, S. 105 f. und u. S. 357, sowie u. unter „Könige von Rom" und unter „Hamlet".

liegen geblieben ist; der wird durch Essen und Trinken gestärkt und von David aufgefordert, ihn zu den Amalekitern hinzuführen. Der Sklave läßt David erst schwören, daß er ihn weder töten noch seinem Herrn ausliefern werde, und führt ihn nun zu den Amalekitern. Auf der Fahrt nach Troja andererseits zur Wiedergewinnung der geraubten Helena stoßen die Griechen auf den aus Griechenland gekommenen Telephus; im Kampfe von Achilles verwundet, wird er später durch Achilles geheilt und soll nun den Griechen dafür den Weg nach Troja zeigen[1]). Sehr wohl möglich, daß mit C. FRIES, in *Klio, Beiträge zur alten Geschichte* V, 2, 238, als eine Parallelgestalt zu dem ägyptischen Sklaven auch Sinon[2]) anzusehen ist, der beim Abzuge der Griechen von Troja zur Insel Tenedus von ihnen zurückgelassen, dann von den Trojanern aufgefunden und über die Griechen ausgeforscht wird. Daß Sinon und die Griechen dann ebenso die Trojaner bei einem Siegesfeste treffen, wie der ägyptische Sklave und Davids Leute die Amalekiter, bildet, mit C. FRIES, eine weitere beachtenswerte Parallele. Und als eine weitere Parallele nimmt sich's mit C. FRIES aus, daß, als Odysseus und Diomedes vor Troja sich den Lagern der Trojaner nähern (o. S. 344 f.), sie auf einen Trojaner namens Dolon stoßen, der ihnen, nachdem ihm — hinterlistigerweise — sein Leben zugesichert ist, verrät, wo sich die Lager der troischen Hilfstruppen befinden[3]).

Sprachen wir im Vorhergehenden nur über Ilias-Parallelen zu israelitischen Sagen zwischen der Wiederwegnahme der Merab und der Trauer um Jonathan, so müssen wir jetzt auch Parallelen in der Ilias zu israelitischen Sagen diesseits und jenseits jener Sagenstücke erörtern. Da ist nun festzustellen, daß, wie die oben schon verwertete Abner-Geschichte 2 Sam. 3, hinter der Trauer um Jonathan, als Phoenix-Geschichte (o. S. 344), so auch ein Stück vor der Wegnahme der Merab in der Ilias-Handlung Verwendung gefunden hat: Der alle um Haupteslänge überragende Saul

1) ROSCHER, *Lexikon d. gr. u. r. Myth.* V, Sp. 281 ff.
2) Virgil, Aeneis II, 21 ff. 3) Ilias X, 314 ff.; 383 und 426 ff.

wird von Samuel zum Könige ausgelost, zuerst gesucht und dann gefunden; und diese Auslosung ist ursprünglich für den auf sie folgenden Kampf gegen den Ammoniter-König Nahas vollzogen worden[1]). Innerhalb der Ilias aber wird der mit dem Haupte hervorragende, riesenhafte Telamonier Ajax von Nestor, sonst ja auch = Samuel (o .S. 342 und 347), zum Kampf gegen den Trojaner Hektor ausgelost, gesucht, dann gefunden[2]). Dazu mag erwähnt werden, daß die Trojaner auch sonst den Ammonitern zu entsprechen scheinen (u. S. 352 f.).

Ferner kehren nun auch andere als die o. S. 342 f. genannten Ereignisse aus der Zeit vor dem israelitischen Prototyp der Ilias-Handlung vor dieser wieder: Sauls Sohn Jonathan soll in einem Philister-Kriege infolge eines Schwures Sauls und eines Priesterlos-Entscheides getötet werden, wird aber ausgelöst, und diese beabsichtigte Tötung entspricht allem Anscheine nach einer ursprünglich beabsichtigten Opferung[3]). Andererseits will aber Agamemnon, und der ist ja ein griechischer Saul, in Aulis, einer Entscheidung des Sehers Calchas gemäß, seine Tochter Iphigenie opfern. Diese wird dann aber von der Göttin Artemis-Diana in einer Wolke nach Taurien am und im nördlichen Schwarzen Meere, entführt, und statt ihrer eine von der Göttin untergeschobene Hirschkuh — hebräisch *ajjal-a*[4]) — geopfert[5]); ganz ähnlich wie in der israelitischen, damit übrigens doch wohl urverwandten, parallelen Sage Isaak, der geopfert werden soll, durch einen Widder, hebräisch *ajil*, ersetzt wird. Und in der hiervon abgeleiteten griechischen Sage soll Phrixus geopfert werden, wird aber mit seiner Schwester auf einem von dem Götter-Boten Hermes gegebenen Widder von der Mutter Nephele, d. i. „Wolke", durch die Luft nach Colchis, auch am Schwarzen Meere, in dessen äußerstem Nordosten, entführt, und dann der Widder von Phrixus

1) 1 Sam. 10,17 ff.; Band I, 420 ff.
2) Ilias III, 226 ff.; VII, 211; Odyssee XI, 550 f.; Ilias VII, 181 ff.
3) Band I, S. 428 ff. 4) -*a* Feminin-Endung.
5) ROSCHER, *Lex. d. gr. u. r. Myth.* II, 1, Sp. 298.

geopfert (o. S. 328). Hier hat also die griechische Ilias-Sage nicht nur wieder eine Geschichte aus den Büchern Samuelis als Vorbild, sondern dabei noch, sei es eine Kontamination durch eine zweite israelitisch-griechische Sage erlitten, sei es diese kontaminiert. Bemerkenswert ist, daß ganz Analoges mit denselben Episoden in der Vorgeschichte Mohammeds der Fall ist (o. S. 41 f.). Und daß die Iphigenie-Geschichte wirklich der Jonathan-Geschichte entspricht, wird auch noch durch eine Parallele zwischen solchem bestätigt, das den beiden Geschichten vorhergeht: Nachdem die Israeliten von Saul für denselben Philister-Krieg, mit dem die beabsichtigte Tötung seines Sohnes verknüpft ist, aufgeboten sind, wartet Saul in Gilgal und schlachtet und opfert dann frevelhafter Weise; und nun weissagt der Seher Samuel dem Saul ein unglückliches Schicksal[1]). Nachdem andererseits die Griechen von Agamemnon-Saul aufgeboten und in Aulis versammelt sind, tötet und schlachtet er frevelhafter Weise eine heilige Hirschkuh der Artemis-Diana. Es tritt jetzt ungünstiges Wetter ein und die Griechen müssen in Aulis warten[2]). Und ferner wird erzählt, daß in Aulis ein Opferfest gefeiert worden sei und nun der Seher Calchas eine entmutigende böse Weissagung verkündet habe[3]).

Andererseits wird die Ilias-Handlung auch noch fortgesetzt durch etwas, was aus israelitischer Sage stammt, und dessen israelitische Vorlage in der Fortsetzung der israelitischen Grund-Sage der Ilias-Sage liegt. Hier die beweisende Parallelen-Reihe:

Aegisthus und Clytaemnestra[4]).	**David und Bathseba**[5]).
Aegisthus, der daheim geblieben ist, während die Griechen Troja belagern, begeht Ehebruch mit Agamemnons Weib Clytaemnestra.	David, der daheim geblieben ist, während die Israeliten Rabbath-bene-Ammon belagern, begeht Ehebruch mit Urias' Weib, der Bathseba.

1) 1 Sam. 13,4 ff.

2) Hyginus, Fabulae XCVIII.; Sophocles, Electra, 566 ff.; ROSCHER, *Lex. d. gr. u. r. Myth.* II, 1, Sp. 298.

3) Ilias II, 305 ff.

4) Odyssee I, 300; III, 262 ff.; IV, 521 ff. und XI, 405 ff.; Hyginus, Fabulae CXIX und CXXII.

5) 2 Samuelis 11; 2 Könige 1 f.

Agamemnon liegt mit vor Troja.

Urias liegt mit vor Rabbath-bene-Ammon.

Agamemnon kehrt vom Kriege heim und wird von Aegisthus zum Mahle geladen.

Urias kehrt vom Kriege heim und wird von David zum Mahle geladen.

Agamemnon auf Befehl des Aegisthus im Kampf gegen „beste“ Männer getötet.

Urias infolge eines Befehls Davids und danach Joabs im Kampf gegen „treffliche“ Männer von den Ammonitern getötet.

Clytaemnestra in Aegisthus' Palast geholt (und von ihm geheiratet).

Bathseba in Davids Palast geholt und von ihm geheiratet.

Aegisthus' Sohn Aletes wird Nachfolger des Aegisthus; Aletes wird von seinem Stiefbruder Orestes ermordet; Orestes, Sohn der Clytaemnestra, wird König.

Adonia, Sohn Davids, empört sich gegen seinen Vater; Davids und der Bathseba Sohn, Jedidja-Salomo, wird als Nachfolger Davids König; Adonia wird auf seines Stiefbruders Salomo Befehl ermordet.

Diese Parallele, an und für sich schon bemerkenswert genug als ein Beispiel dafür, wie auch die Geschichten in 2 Samuelis, ja dazu noch in 1 Könige, in der Ilias-Sage wiederkehren, hat außerdem noch ihre ganz besondere Bedeutung. Denn es ergibt sich auch aus ihr, daß der *Krieg* gegen Troja nicht nur einer gegen *Philister* (o. S. 345 f. und 350) und *Amalekiter* (o. S. 348 f.), sondern auch einer gegen die *Ammoniter* ist (was ja schon aus der Parallele o. S. 349 f. hervorging), daß aber die *Belagerung* und *Eroberung von Troja* derjenigen von *Rabbath-bene-Ammon* durch Davids Feldherrn Joab, bezw. David selbst entspricht. Daher nun die Aufhebung der Belagerung von Troja, der Abzug der Griechen und die Eroberung nach ihrer Rückkehr[1]). Denn Joab, der Feldherr Davids, *kehrt*, nachdem er die Syrer (Aramäer) und Ammoniter vor Rabbath-bene-Ammon besiegt und die Ammoniter in Rabbath-bene-Ammon hineingetrieben, in *die Heimat zurück*, um erst im folgenden Jahre zur Belagerung zu schreiten und es *dann* zu *erobern*[2]). Und *daher* vielleicht auch, daß Neoptolemus, Sohn des nunmehr toten Achilles (= David), nach Troja geholt werden muß, damit Troja erobert

1) Hyginus, Fabulae CVIII; Odyssee VIII, 499 ff.

2) 1. Sam. 10 ff.

werden kann[1]). Denn bevor Joab zum Sturm auf Rabbath-bene-Ammon schreitet, veranlaßt er, daß David zum Heere stößt, damit ihm der Ruhm der Eroberung zuteil werde, und dann erobert David die Stadt. Zu der Belagerung von Rabbath-bene-Ammon als wieder einem Abbild der Belagerung von Damascus durch Salmanassar III s. Ergänzungs-Heft, S. 152 und S. 159 ff. — Zu Aegisthus = David in der Urias-Geschichte, wo Aegisthus doch sonst in der Ilias-Sage nicht dem David entspricht, o. S. 348. — Merkwürdig, daß für Urias Agamemnon eingetreten ist, der sonst ja Saul ersetzt (o. S. 342 f. und 347). Möglich, daß der Sagen-Erzähler oder speziell der Dichter dazu gekommen ist, indem er für einen obskuren Mann, dem Aegisthus als ein David der Urias-Geschichte feindlich gesinnt war, eine prominente andere, gleichfalls von David gehaßte Person einsetzte. Möglich aber auch z. B., daß ihn beim Ersatz des Urias durch Agamemnon die Absicht leitete, den an den beiden Ehegatten — an einem Urias und an Menelaus = David (o. S. 348 f.) — verübten Ehe-Betrug dadurch möglichst eindrucksvoll zu machen, daß er für die beiden betrogenen Ehegatten zwei Brüder wählte.

Die David-*Gilgamesch*-Sage von 2 Samuelis wird hinter Urias' Tod, Davids Heirat mit der Bathseba und Nathans Strafrede wegen dieser beiden Geschehnisse fortgesetzt wohl durch die Kämpfe mit den Riesen nach 2 Sam. 21, Joabs Zug bis nach Phönicien, die Erzählung von der schönen Abisag von Sunem und die Königs-Salbung Salomos am Gihon, gegen den Nebenbuhler Adonia und auf Betreiben des Propheten Nathan[2]). In der letzten Szene mußten wir in Band I, 517 ff., so unerhört das aussah, ein Gegenstück zu anderen Episoden in alttestamentlichen Sagen sehen, in denen der *Enkidu* der Sage, in gleichmäßiger Art mit deren Xisuthros zu einer Person verschmolzen (Joseph, Samuel, Ahia, Elias), einer Partei etwas Ungünstiges verkündet, womit zugleich eine günstige Weissagung für eine

1) ROSCHER, *Lex. d. gr. u. r. Myth.* III, 1, Sp. 168.

2) Band I, S. 518 ff.

andere Partei verbunden ist[1]). Und nun zeigt es sich, daß auch hier die griechische Sage in der Hauptsache nicht versagt, indem sie ein israelitisches Vorbild in verhältnismäßig so urtümlicher Weise wiedergibt, daß sie unsere anscheinend überkühne Kombination in glänzender Weise bestätigt: Menelaus, in dem wir bereits einen der Repräsentanten Davids erkannten (o. S. 348), kommt nach der Eroberung Trojas, die der von Rabbath-bene-Ammon entspricht (o. S. 352 f.), auch nach Phönicien, darauf nach Ägypten und zu der Insel Pharos, nördlich und nicht allzu weit auch von dem damaligen Ägypten. Dort trifft er, als er durch eine Windstille auf der Insel zurückgehalten wird, die Göttin Idothea (Eidothea), die Tochter des Meer-Greises Proteus, und fragt sie, wer von den Göttern ihn an der Heimfahrt hindere. Die heißt ihn sich an ihren Vater wenden, und der befiehlt ihm, nachdem er aus dem Wasser aufgetaucht ist, nach Ägypten zurückzukehren und den Göttern heilige Hekatomben zu opfern, und gibt ihm dann Auskunft über das Schicksal des Ajax, des Agamemnon, des Odysseus und sein, des Menelaus, eigenes[2]). Hier haben wir also eine Fortsetzung einer David-Sage, in der vermutlich oder doch anscheinend das Phönicien der Ursage, wohin *Gilgamesch* auf seiner Reise zu Xisuthros zu gelangen scheint, ebenso wie in unserer David-Sage noch durch Phönicien vertreten ist[3]); eine Fortsetzung, in der dem weisen Xisuthros an der Mündung der Ströme oder den Strommündungen bezw.: und dem *Enkidu*, der seinem Grabe oder der Unterwelt entsteigt, wirklich und wahrhaftig noch ein weissagender Seher vor den Mündungen eines Stromes entspricht, der dazu noch aus seinem Wohnbereich emporkommt. Und während nun dieser Seher aufs schönste zwischen der Ursage und unserer stark abgegriffenen David-Sage vermittelt, stellt sich andererseits eine merkwürdige Übereinstimmung zwischen letzterer und der Menelaus-Sage heraus: Proteus wird nördlich der Nil-Mündungen getroffen. Die entsprechende Szene in der Da-

1) S. Band I, S. 517 ff.; 644 ff.; vgl. o. S. 205 ff.

2) Odyssee IV, 83 f. und 351 ff.

3) Band I, S. 513.

vid-Sage spielt jedoch an dem, sonst im alten Testament, außer in der späten Chronik, nicht genannten Quellwasser Gihon bei Jerusalem. Gihon ist aber sonst der Nil! Das Land des Xisuthros wird andererseits jedenfalls in der mit unserer David-Sage näher verwandten Jakob-Joseph-Sage durch Ägypten dargestellt[1]), und nebenbei auch in der, ebenso wie diese, südisraelitischen Sage von Abraham[1]), vielleicht in der Sage von Ephraem-Syrus (verwandt mit der Elias- Elisa-Sage)[2]), und anscheinend ganz unabhängig von israelitischen Sagen in der *Sul-Schumul*-Geschichte (o. S. 116)[3]). Zur Auskunft-Erteilung durch Proteus wegen einer Heimkehr vgl. schon die durch Tiresias in Odyssee I (o. S. 200) und die entsprechende durch Phineus wegen der Weiterfahrt in der der Odyssee näher stehenden Argonauten-Sage (o. S. 301), sowie die durch Triton in derselben Sage (o. S. 316 f.). Vgl. weiter u. unter „Herakles" eine durch Nereus. S. Ergänzungs-Heft, S. 131 ff. Aus allem erhellt jedenfalls völlig klar, daß wir in Proteus einen Xisuthros zu erkennen haben, der dem *Gilgamesch* eine glückliche Heimkehr erwirkt.

Zur Idothea, der Tochter des Proteus, die vor der Begegnung des Menelaus mit diesem auftritt und dem Menelaus sagt, wie er ihren Vater finden und sich gefügig machen könne: Der Xisuthros von Odyssee II, einer Jakob-Sage, ist der Phäaken-König Alcinous (o. S. 179 f.); und ehe Odysseus zu diesem kommt, trifft er dessen Tochter Nausicaa, welcher folgend er dann zu ihrem Vater gelangt. Rein äußerlich betrachtet entspricht also Idothea, Tochter des

1) Band I, S. 269 ff. und S. 311. 2) U. unter „Ephraem".

3) Vgl. indes JENSEN in der *Orientalistischen Literaturzeitung* 1925 Sp. 420 ff. Danach wäre in der Jakob-Sage Ägypten vielleicht nicht ursprünglich das Xisuthros-Land. In der Abraham- und Isaak-Sage wechselt damit das Philister-Land (Band I, S. 288; S. 309; S. 354). In der Ephraem Syrus-Sage scheint Ägypten mit Caesarea in Kleinasien zu konkurrieren. Dagegen ist gerade in der für sich stehenden, mit israelitischen *Gilgamesch*-Sagen nicht näher verwandten *Sul-Schumul*-Sage Ägypten fraglos das Xisuthros-Land. Immerhin liegt aber für verschiedene israelitische *Gilgamesch*-Sagen das Xisuthros-Land in Ägypten oder in dessen Nähe.

Proteus, eines Xisuthros, der Nausicaa, Tochter des Alcinous, eines Xisuthros. Nun ist die Nausicaa-Episode jedenfalls in der Hauptsache kein ursprünglicher Bestandteil der Phäaken-Episode, und die Führung zum Vater hin stammt jedenfalls auch aus einer anderen Sage (o. S. 187 f.). Darum drängt uns die Proteus-Episode die Frage auf: Stammt die Figur der Idothea aus unserer Odyssee?

Das dürfte zum mindesten recht zweifelhaft sein. Denn eine solche Bereicherung würde doch zunächst einen vorhergehenden Anreiz zu der Bereicherung durch eine schon vorhandene Ähnlichkeit zwischen Proteus- und Phäaken-Episode voraussetzen. Eine solche besteht zwar darin, daß Proteus und Alcinous beide einem zu ihnen verschlagenen Helden zur Heimkehr verhelfen; aber Proteus und Alcinous selbst sind doch sonst sehr verschiedene Gestalten. Folglich läge es jedenfalls ebenso nahe, aus der Proteus-Menelaus-Sage zu schließen, daß die Idothea als eine Xisuthros-Tochter nicht etwa erst aus unserer Odysseus-Sage stammt, daß es also in der Menelaus-Sage von vornherein eine Xisuthros-Tochter, gab, was dann weiter für die Odyssee II die Folge hätte, daß auch die Nausicaa an sich, als eine Xisuthros-Tochter, eine bodenständige Figur der Sage sein könnte (o. S. 189 und 191). Idothea, von der Menelaus zu Proteus-Xisuthros gelangt, ist nun aber eine Seejungfrau, und Calypso in der Odyssee, von der Odysseus zu Alcinous-Xisuthros gelangt, als Tochter des Atlas jedenfalls mit Idothea wesensverwandt; und Calypso entspricht einer *Siduri* auf dem Thron (?) des Meeres, von der *Gilgamesch* über den Schiffer des Xisuthros zu diesem hingelangt (o. S. 178). Das könnte irre machen und zur Identifikation der Idothea mit der *Siduri*, statt mit einer Xisuthros-Tochter, veranlassen. Und dazu kommt noch, daß, ebenso wie die Idothea den Menelaus-*Gilgamesch* zu ihrem Vater, dem Meer-Greise Proteus-Xisuthros, hinweist, *Siduri* dem *Gilgamesch* hilft, um den Weg zu Xisuthros zu finden. Das ist gewiß beachtlich und zeigt uns wohl, daß hier Verwirrungen vorliegen, aber kann uns vorderhand doch wohl nicht dazu zwingen, die Idothea,

die auf der Insel Pharus jedenfalls nahe bei ihrem Vater, einem Xisuthros, lebt, mit der *Siduri* zu identifizieren, die durch das weite Meer von Xisuthros getrennt ist. Indes mag die Herakles-Sage doch dafür entscheiden. Denn auch in ihr haben wir einen Meer-Greis, zu dem ein *Gilgamesch* hinstrebt, und auch auf diesen wird hingewiesen, aber nicht von seiner Tochter, sondern von Nymphen, die keine Beziehungen zu ihm haben, und zwischen diesem Meer-Greise Nereus und den Nymphen liegen weite Länderstrecken. S. u. unter „Herakles".

Noch ein, vielleicht erwartetes Wort über die abermalige Vertretung Davids, dem in der Hauptsache Achilles entspricht (vgl. o. S. 342 ff.), durch Menelaus. Indem auch Menelaus für David eintritt, hat der biblische David in der Ilias-Sage drei Repräsentanten, nämlich Achilles (o. S. 342 ff.), Menelaus und Aegisthus (o. S. 348 f.). Wie sich die Vertretung Davids durch einen Aegisthus erklärt, daß darin nicht eine Neuerung zu sehen ist, sondern etwas unserer David-Sage gegenüber Ursprünglicheres, haben wir schon oben ausgesprochen (S. 348). Es wäre aber zwecklos, sich um eine endgiltige Erklärung für Menelaus neben Achilles zu bemühen. Möglicherweise — das mag hier gesagt werden — zwang Davids Vielweiberei den griechischen Sagen-Erzähler und vielleicht speziell den Dichter zur Spaltung des einen David in zwei Persönlichkeiten, in Achilles, den David mit der Michal (o. S. 343 f.), und Menelaus, den David mit der Ahinoam (und Abigail) (o. S. 348 f.). Aber möglicherweise waren Menelaus und Achilles ursprünglich identisch, d. h. auch noch in der griechischen Sage. Siehe dazu u. S. 375 unter „Vor-Achilles".

Wir haben oben die Jakob-Sage, die Moses-Sage und dann die Bücher Samuelis durchmustert und andererseits die Ilias und die Odyssee, und von beiden Erzählungs-Komplexen das allermeiste von dem miteinander zusammengestellt, was unseres Erachtens als miteinander genetisch verwandt zusammengehört. Dabei haben wir in den zwei Epen bis jetzt nichts festgestellt vom Leben Sauls vor seiner Auslosung zum Könige

(o. S. 349 f.), und andererseits bisher die Telemachie in der Odyssee gänzlich übergangen, da sie durch nichts ihre Verwandtschaft mit der Odysseus-Sage, sei es mit Odyssee I, einer Moses-, sei es mit Odyssee II, einer Jakob-Sage, erkennen ließ. Und nun zeigt es sich, daß ganz offenbar eben diese Telemachie, die mit diesen Grundsagen der Odyssee nichts zu schaffen hat, einem Stück der Saul-Sage entspricht, nämlich gerade dem Stück vor Sauls Auslosung zum Könige, also — eine Ergänzung der Ilias-Sage nach vorne ist. Denn:

Odyssee[1].	**Saul-Samuel-Sage**[2].
Telemach fährt vom Palaste seines Vaters mit einem Begleiter bezw. einer Begleiterin zu dem alten Nestor in Pylos in Messenien, um ihn nach dem Verbleib seines (nach Troja gefahrenen und) nicht zurückgekehrten Vaters zu fragen.	Saul, von seinem Vater ausgeschickt, geht mit einem Begleiter zum alten Samuel, um ihn nach dem Verbleib der entlaufenen (und nicht wieder zurückgekehrten) Eselinnen seines Vaters zu fragen.
Telemach und sein Begleiter treffen Nestor während eines Opferfestes, als gerade geopfert wird, und nehmen an der Opferstätte an dem Festmahle teil, wobei sie einen Ehrenplatz einnehmen und von den besten Fleischstücken erhalten; dabei erzählt Nestor dem Telemach, wie er und andere von Troja zurückgekehrt seien.	Saul und sein Begleiter treffen Samuel während eines Opferfestes, wie er gerade opfern will; Saul erfährt von ihm, daß die Eselinnen mittlerweile gefunden sind, und nimmt dann mit seinem Begleiter an der Opferstätte an dem Festmahle teil, wobei sie einen Ehrenplatz, an der Spitze der Gäste, einnehmen, und Saul eines der besten Fleischstücke erhält.
Telemach verbringt eine Nacht bei Nestor und bricht am nächsten Tage mit einem Begleiter wieder auf.	Saul verbringt eine Nacht bei Samuel und bricht am nächsten Tage mit seinem Begleiter wieder auf.
3 Begegnungen: in Pherae mit Diocles; mit Menelaus und dessen Familie in Sparta, wo Menelaus ihm erzählt, daß Odysseus noch lebe, und Helena prophezeit, daß er bald wieder heimkehren werde; endlich in Pylus mit dem Seher Theoclymenus, der sich ihm anschließt. Mittlerweile ist Telemachs Vater, Odysseus, heimgekehrt, und Tele-	3 Begegnungen: mit zwei Männern, die Saul sagen, daß die Eselinnen gefunden seien, aber daß nun sein Vater sich um ihn sorge; mit 3 Männern, die ihm 2 Brote geben; mit Propheten, denen er sich anschließt.

1) Odyssee II, 399 ff.; XV, 1 ff. 2) 1 Sam. 9 f.

mach selbst droht Gefahr von den Freiern.

Glückliche Heimkehr Telemachs, Zusammentreffen mit dem Schweinehirten seines Vaters, Eumäus, in dessen Hütte, und mit seinem Vater, der mittlerweile heimgekehrt ist.

Glückliche Heimkehr Sauls in sein bäurisches Vaterhaus, wonach er seinen Oheim(?) trifft (und seinen Vater), und nachdem die Eselinnen mittlerweile wiedergefunden sind.

Telemach nach Pylus zu Nestor, von Pylus nach Sparta und nach Pylus zurück, von da nach Ithaca zurück immer in Begleitung eines Reisegenossen: Athene in der Gestalt Mentors, Pisistratus, Theoclymenus.

Saul zu Samuel und von ihm zurück nach Haus immer in Begleitung eines Weggenossen.

Mit dem Vorhergehenden haben wir eine neue wichtige Tatsache aufgedeckt: Der Anfang der Saul-Sage ist, statt in der Ilias-Sage, einer Saul-David-Sage, zu erscheinen, der Odysseus-Sage einverleibt worden, wobei der Zusammenhang mit jener noch dadurch gewahrt geblieben ist, daß der alte Nestor in beiden Sagen Samuel vertritt! Daß dabei Saul nicht, wie in der Ilias-Sage, durch Agamemnon vertreten wird, ist ja selbstverständlich. Denn in der jetzigen chronologischen Reihenfolge der Sagen-Komplexe von Ilias und Odyssee geht ja die Ilias-Sage der Odysseus-Sage vorher, und somit konnte der Heerführer Agamemnon der Ilias in der Odyssee nicht als junger Mann auftreten, und nun gar, nachdem er längst ermordet war.

In der Vertretung des alten Samuel durch den einen Nestor in der Ilias und in der Odyssee müssen wir einen deutlichen Beweis erblicken für die Einheit der Konzeption von Ilias und Odyssee. Eine Einheit, die um so bemerkenswerter ist, als eine ältere Gestalt unserer Odysseus-Sage (nicht unseres Odysseus-Epos), wie sie in der „Südsee-Odyssee“ vorliegt, keine Verbindung mit einer Ilias-Sage zeigt, und dabei auch keine Telemachie erkennen läßt (o. S. 261 f.). Wie denn dasselbe auch von der mit der Odyssee nächstverwandten Argonauten-Sage gilt! Und nun ist folgendes denkwürdig: Die Odyssee besteht aus einer

Moses- und einer Jakob-Sage, die Ilias-Sage ist eine Samuel-Saul-David-Sage. Diese folgt in der israelitischen Sagen-Chronologie der Jakob- und der Moses-Sage. Analoges zeigen andere aus Israel entlehnte Sagen in Griechenland, Rom und Germanien[1]), also daß fraglos unsere biblische israelitische Chronologie auch die ursprüngliche griechische ist. Aber die Odysseus-Sage folgt der Ilias-Sage! Indem nun aber die Telemach-Sage, eine Sage von Sauls Jugend, am Schluß einer Moses + Jakob-Sage steht, zeigt sie jedenfalls mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf den ursprünglichen Bestand hin, daß die Ilias-Sage von dem Manne Saul einmal ebenso der Odyssee folgte, wie die Saul-Sage der Moses + Jakob-Sage. Wie es dann kam, kommen konnte, daß die Ilias-Sage aus ihrer einstigen Stellung hinter der Odysseus-Sage vor diese geriet, läßt sich bis jetzt nur zaghaft vermuten, und ich verzichte deshalb darauf, mich darüber ausführlich zu äußern. So viel indes schon hier: Im Ergänzungs-Heft, S. 159 ff. haben wir den Schluß gezogen, daß die Urias-Geschichte, die sich während der Abwesenheit des betrogenen Gatten, ursprünglich während irgendeines Krieges, abspielte, lediglich sekundär in Davids Ammoniter-Krieg hineingestellt worden ist. Nun setzt die Bedrängung der Penelope durch die Freier eine Abwesenheit des Odysseus voraus, deren Motivierung durch irgendeinen Krieg des Helden oder Teilnahme an einem solchen bei einem Könige und Heerführer besonders nahe lag. Hat nun der Sagen-Erzähler oder Dichter für irgendeinen belanglosen derartigen Krieg der Odysseus-Sage den allbekannten großen Kampf um Troja eingesetzt und so bewirkt, daß die Odyssee hinter die Ilias-Sage kam? Und dürfen wir nun noch weiter gehen? Hat die auch für die Freier-Werbung vorauszusetzende Abwesenheit des Odysseus nun auch vielleicht, und schon vorher, bewirkt, daß zunächst die zu derselben Sage, einer Jakob-Sage, gehörigen

1) S. u. unter „Vor-Ilias" (S. 367 ff.), „Herakles", „Könige von Rom", „Hamlet" und „Vor-Hamlet" und vgl. o. S. 159 ff. die indische *Mahabharata*-Sage.

Abenteuer der Odyssee ihren Platz mit den ihnen ursprünglich vorhergegangenen Ereignissen nach Odysseus' Heimkehr getauscht haben? So hätte die oben S. 184 offen gelassene Frage doch noch eine erwägenswerte Antwort gefunden. Ein seltsamer Zufall scheint es übrigens so gewollt zu haben, daß die beiden Kriege, die in der Urias-Sage und der Odysseus-Sage gleichermaßen für irgendwelche andere Kriege eingetreten wären, (nach o. S. 352) sagengeschichtlich identisch wären.

Der junge Telemach, der den alten Nestor in Messenien aufsucht, um ihn nach dem Verbleib seines Vaters zu fragen, ist nach dem oben Gesagten der junge Saul, der, von seinem Vater ausgeschickt, den alten Samuel aufsucht, um ihn nach dem Verbleib der verschwundenen Eselinnen seines Vaters zu fragen. Da sich, wie aus Ilias und Odyssee zu erschließen ist, erst auf dem Boden der griechischen Sage der verschollene Vater hat entwickeln können, so hat also erst der griechische Erzähler der Odysseus-Sage, vielleicht erst ein frei schaltender und waltender Dichter, an die Stelle von gesuchten Eselinnen — oder vielleicht von anderen gesuchten Tieren[1]) — den Vater des Helden treten lassen. Es ist aber recht wohl möglich, daß dabei Homer in einer anderen Episode ein ursprüngliches israelitisches Motiv gesuchter Tiere erhalten hat. Von Telemach (|| dem jungen Saul) zwar nicht, wohl aber von seinem Vater Odysseus, wird erzählt, daß er als Knabe, von seinem Vater geschickt, nach Messenien reist, um 300 von Messeniern geraubte Schafe zurückzuholen. Dabei trifft er dann den Iphitus auf der Suche nach zwölf mit Maultieren schwangeren Stuten[2]).

---

1) Vgl. die Ursage, wozu Band I, S. 409 ff.

2) Odyssee XXI, 15 ff. Für einen dem Dichter noch bewußten Zusammenhang zwischen Telemachs Suchen nach seinem Vater und dem Suchen des Odysseus und des Iphitus nach den Tieren könnte man auf das gleiche Odyssee III, 367 und XXI, 17 gebrauchte Wort *chreios* verweisen und darauf, daß das Wort das eine Mal an die Landschaft Elis, das andere Mal an das angrenzende Messenien geknüpft ist und dabei beide Male in Messenien gebraucht wird.

Besteht zwischen dieser Episode und der in Rede stehenden Saul-Episode ein Zusammenhang, sodaß einem Suchenden der Saul-Sage bei Homer zwei einander begegnende, aus dem einen gewordene Suchende gegenüberständen, so darf man an die Dolonie in der Ilias erinnern, in der zu den griechischen Kundschaftern, die ins trojanische Lager eindringen, ein trojanischer ihnen begegnender Kundschafter, Dolon, hinzugekommen ist (o. S. 344 f.; und vgl. S. 349). Und dabei ist es hier Odysseus, der, während sein Begleiter Diomedes außer dem Könige Rhesus zwölf von dessen Kriegern in dem Lager niedermetzelt, die Perde losmacht, die dann entführt werden. Vielleicht ist auch dies ein Beispiel dafür, wie Homer im kleinen mit seinem Stoffe gearbeitet hat. Daß der dem Odysseus begegnende Iphitus nachher auf seiner Reise von Herakles getötet wird, wie der dem Odysseus und dem Diomedes begegnende Dolon von Diomedes, nur nebenbei. Dabei ist es aber durchaus möglich, daß die von den Messeniern zurückzufordernden Schafe schon ursprünglich zu einer Odysseus- als einer Jakob-Sage gehört haben. Denn, wie z. B. Nr. 32 der *Balkanmärchen* von LESKIEN oder Nr. 60 der *Isländischen Volksmärchen* von HANS und IDA NAUMANN zu zeigen scheinen, haben einmal, der Ursage entsprechend, auch zu der Jakob-Sage entlaufene und gesuchte Tiere gehört, und zwar Schafe, zu deren Zurückholung der Jakob sich aufmacht und nun seine Haran (= Aea)-Episode erlebt[1]. Sehr wohl möglich, daß das von Jakob-Jason in der Aea-Episode geholte goldene Vließ als Vließ, d. h. Schafsfell, zum mindesten auch in diesen Ideenkreis hineingehört (o. S. 310 ff.). Sollte im übrigen das Suchen der Schafe in Messenien wirklich zur Odysseus-Jakob-Sage gehören — dann als ursprüngliche Einleitung in eine Haran-Episode, welcher in der Odysseus-Sage Odysseus als Freier und Schwiegersohn bei seinem Schwiegervater entspricht (o. S. 181 f.) —, dann könnte andererseits Iphitus auf der Suche nach den 12 mit Maultieren schwangeren Stuten aus der Saul-Sage stammen,

1) Hierzu wieder JENSEN in der „TALLQVIST-Festschrift", S. 83 ff

sodaß diese Duplizität sich aus der Parallelität der zugrunde liegenden Sagen erklärte. Und dann wäre vielleicht die Dolonie mit ihrer Duplizität sekundär.

Wenn somit fraglos ein größeres Stück der Saul-Samuel-Sage, und vielleicht gar mit einer Teil-Variante, in Odyssee II fortlebt, so darf nunmehr eine Vermutung von C. FRIES [1]) immerhin erwähnt werden, daß nämlich in dem Cyclopen-Abenteuer von Odyssee I Motive aus Davids und Sauls Höhlen-Episode[2]) zur Verwendung kommen, wenn freilich mit allerlei Umbiegungen: Im Innersten einer Höhle bei den Schaf- (und Ziegen-) Hürden weilt David mit seinen Leuten, als Saul hereinkommt. Dann verläßt dieser die Höhle, und nun eilt David ihm nach und ruft ihn an. Das erinnert immerhin an die Cyclopie: Im Innersten der Höhle des Polyphem befindet sich Odysseus mit seinen Leuten, als Polyphem mit seiner Schaf- (und Ziegen-)Herde hereinkommt. Als dann Odysseus sich mit seinem Schiff in Sicherheit gebracht hat, ruft er den Cyclopen an. Wie eine solche Kontamination zweier Höhlen-Episoden mit einander möglich war, zeigt die Mohammed-Sage, in der ohne Frage Davids Höhlen-Episode nun wieder mit der Höhlen-Episode der Odyssee verquickt worden ist (s. o. S. 33 ff.).

Über das Eindringen eines anderen Stücks aus der Ilias-Sage, einer Saul-David-Sage, in die Odyssee, der Windstille nämlich mit deshalb vollzogenem Opfer s. S. 65 f. meiner oben S. 176 gen. Broschüre: bodenständig in Aulis (o. S. 350), abgeleitet in der Proteus- und in der Thrinacia-Episode (wozu o. S. 354 und S. 177).

Jedenfalls ist vor allem der Anfang der Saul-Samuel-David-Sage, aus der in der Hauptsache die Ilias-Sage geworden ist, in der Odyssee untergebracht, u. zw. als ein Bestandteil der Odysseus-Sage. Damit sind nun aber die in der Odyssee erhaltenen Teile der Samuel-Saul-David-Sage nicht erschöpft. Mancherlei Episoden davon, die der Dichter nicht in der Ilias unterbrachte, dort nicht unter-

1) *Klio, Beiträge zur alten Geschichte* IV, 2, S. 233 f.

2) 1 Sam. 24.

bringen konnte, weil deren Zeitrahmen nicht dafür ausreichte, die hat er sonst noch in der Odyssee untergebracht, nun aber nicht mit der Odysseus-Sage als Erlebnisse des Odysseus verknüpft, sondern in der Odyssee als Erlebnisse von Ilias-Helden, d. h. mit ursprünglicher Personen-Vertretung, erzählt, so Sauls Warten in Gilgal usw., die Urias-Geschichte, die Eroberung von Rabbath-bene-Ammon, die Szene an der Quelle Gihon (o. S. 351, S. 351f., S. 352 f., S. 353 ff.). Diesem Tatbestande gegenüber ist es bedeutungsvoll, daß die Ilias-Sage ihrerseits auch nicht ein Motiv aus den Vorlagen der Odyssee, der Moses- und der Jakob-Sage, in sich aufgenommen hat! Wie auch dieses Verhältnis zwischen Ilias und Odyssee aufs deutlichste zeigt, daß Ilias und Odyssee auf einem Plane beruhen, so geht daraus noch genauer hervor, daß die Schaffung der Odyssee wenigstens den Plan der Ilias voraussetzt! Wie genau wir aber den Dichter — oder die Dichter-Schule? — bei der Arbeit verfolgen können, zeigt das Beispiel, das ich S. 65 meiner Broschüre gebracht und o. S. 363 erwähnt habe.

Damit wären wir mit dem Nachweise der alttestamentlichen Bestandteile in Ilias- und Odysseus-Sage in der Hauptsache fertig. Stoffe, für die sich nur äußerliche, doch aber auffällige Parallelen etwa aus anderen alttestamentlichen oder sonstigen Sagen nachweisen ließen, kommen darin nicht vor — ein weiterer ausschlaggebender Beweis für die Richtigkeit gerade unserer Ableitung der Ilias- und Odyssee-Sage!

Es hat sich also ergeben, daß die Grundstoffe der beiden griechischen Nationalepen nicht in Griechenland entstanden sind, sondern aus Israel, speziell Süd-Israel stammen, aus den südisraelitischen Sagen von Saul und David einer- und denen von Moses und Jakob andererseits, dabei aber, wie immer wieder bemerkt werden konnte, nicht aus den uns bekannten Sagen von Saul usw., sondern aus älteren

oder Neben-Formen von ihnen, welche deren Original in manchen oder vielen Punkten näher stehen. Dabei ist es indes sehr deutlich ersichtlich, daß der mythologische, laßt uns sagen: babylonische Charakter der Sage in der Odysseus-Sage viel deutlicher erhalten ist, als in der Ilias-Sage, während in deren israelitischen Mutter-Schwester-Sagen ein solcher Unterschied kaum festzustellen ist. Daraus scheint sich zu ergeben, daß die Ilias-Sage später als die Odysseus-Sage, also nicht gleichzeitig mit ihr, entlehnt ist. Vielleicht erklärt das übrigens allein schon, wieso die Ilias-Sage in ein chronologisches Verhältnis zur Odysseus-Sage kommen konnte, welches mit dem der entsprechenden israelitischen Sagen nicht im Einklang steht. Daß die Verbindung der Odysseus-Sage mit der Ilias-Sage nicht etwa zusammen mit der Entlehnung, sondern später als diese erfolgt ist, das zeigen die mit der Odyssee näher verwandten Sagen, die Südsee-Odyssee und die Argonauten-Sage, welche beide nichts von einer „Ilias-Sage" neben einer Odyssee und zumal keine engere Verknüpfung einer Ilias-Sage mit einer solchen erkennen lassen. Vgl. o. S. 359.

Da nun die israelitischen Vorlagen von Ilias-Sage und Odysseus-Sage auf das babylonische *Gilgamesch*-Epos zurückgehn[1]), so ist die Urheimat der großen griechischen Epen-Stoffe wenigstens in der Hauptsache Babylonien. Damit soll natürlich nur gesagt sein, daß der Kern und der ganze Aufbau der Sagen letztlich babylonischen Ursprungs ist. Daß die Einzelgestaltung griechisch ist, bedarf ja keiner Erwähnung. Es könnten dabei schließlich z. B. sogar alle Helden der Ilias echtgriechischen Ursprungs sein, ebenso z. B. manche oder meinetwegen alle Märchen-Gestalten aus den Abenteuern der Odyssee, die Sirenen, um hier etwas zu nennen, oder die Scylla oder die Calypso. Was ich nachgewiesen habe, nachweisen mußte, ist, um das klar zu formulieren, daß der Aufbau der ganzen Sagen und der Verlauf der einzelnen Episoden wenigstens in der Hauptsache entlehnt sind.

1) Band I, S. 406 ff., S. 125 ff. und S. 225 ff.

So gehen also die zwei großen Nationalepen der Griechen, ebenso aber auch die zwei der Inder (o. S. 90 ff.), gerade auf die drei Nationalsagen Süd-Israels, die Jakob-, die Moses- und die Saul-David-Sage zurück (o. S. 176 ff. und S. 342 ff.), Das kann doch wohl nicht bloßer Zufall sein und weist uns vielmehr auf eine Bedeutsamkeit der israelitischen Vorlagen und doch wohl auch von deren Trägern hin, auf eine Bedeutsamkeit, deren Grund und Natur wir vorderhand nicht festzustellen vermögen. Mag sein, daß eine Verbreitung einer israelitischen Religion eine der Veranlassungen zu der Verbreitung der südisraelitischen Sagen war. Es mag aber auch noch etwas Anderes mitgewirkt haben. Ist es nicht merkwürdig, daß unsere israelitischen Sagen, deren Tochter-Sagen in Griechenland und ebenso in Indien die Grundstoffe ihrer großen Epen sind, gerade auf ein babylonisches Epos zurückgehn? Darf man deshalb vermuten, daß auch diese israelitischen Sagen einmal in Epen gesungen wurden, als deren Trümmer wir etwa gelegentliche poetische Stücke in ihnen, wenigstens einzelne von diesen Stücken, anzusehen hätten? Und hat diese epische Form, in der die israelitischen Sagen gesungen worden wären, hat dieses Gesungenwerden etwa deren Verbreitung befördert? Und wenn so allerlei Phrasen im babylonischen Epos sich in der Erzählung der israelitischen Sagen in Israel und bei Homer wiederholen (s. m. Broschüre S. 66), ist das ein Hinweis auch auf formelle Abhängigkeit in den poetischen Formeln und der poetischen Form?

---

b.

Vor-Ilias-Sagen und Sagen von Abraham bis Juda.

1.

Die Vor-Agamemnon-Sage.

Die Odysseus-, weit ausgiebiger aber die Jason-Sage ließen nicht nur durch sich selbst auf ihren israelitischen Ursprung schließen, sondern auch durch ihre Vorgeschichte. Ebenso wie namentlich mit der Argonauten-Sage steht es nun aber mit der Ilias-Sage. Wiesen sich Nestor, Agamemnon und Menelaus, Achilles, Clytaemnestra, Aegisthus und Orest, dazu Telemach in der Telemachie, als Abbilder von Gestalten der Saul-David-Sage aus, so lassen sich auch die Vorfahren dieser griechischen Sagengestalten und deren Genealogien in entsprechenden israelitischen Sagengestalten und Genealogien wiederfinden. Von Nestors und Telemachs Vorgeschichte war schon oben S. 328ff. und S. 220 die Rede. Hierunter zunächst eine Parallelen-Tabelle, welche die Vorgeschichte Agamemnons und seiner Verwandten in der israelitischen Sage nachweist[1]:

Der reiche Abraham, ein Freund Gottes, bei dem als einzigem von allen Menschen Gott, mit zwei Engeln zusammen, einmal zu Gaste ist. +: Abraham will Gott seinen Sohn Isaak opfern, dieser bleibt ihm aber	Der reiche Tantalus, ein Freund der Götter, der als einziger von allen Menschen deren Tischgenosse ist. Tantalus setzt den Göttern seinen Sohn Pelops zum Mahle vor, dieser wird aber von den Göttern durch

1) S. hierzu schon m. o. S. 176 gen. *Leitsätze* usw., S. 34 ff.

durch Gott erhalten[1]).

Kochen der zerstückelten Glieder ins Leben zurückzurufen.[5])

Tantalus-Abraham ist ein König in Phrygien. Deshalb gehört vielleicht gerade hierzu die Philemon-Baucis-Sage, die fraglos irgend eine Abraham- und Lot-Geschichte ist:

Bei dem alten kinderlosen Ehepaare Abraham und Sara kehren Gott und zwei Engel (Gottes-Boten) ein und werden gastlich aufgenommen; Gott verspricht der Sara nach einem Jahre einen Sohn (der auch nach einem Jahre geboren wird). Danach blickt Abraham auf die in Sodom und Gomorra wütende Katastrophe herab[2]). Bei Lot, seinem Weibe und seinen Töchtern kehren dieselben zwei Engel ein, aber ohne Gott; die frevelhaften Sodomiter begehren die Engel zu schänden; Lot will sich mit seiner Familie auf einen Berg flüchten, auf den er sich später auch hinaufbegibt. Sodom-Katastrophe[3]). — In der Parallelgeschichte Richter 19 wollen die Bewohner von Gibea einem levitischen Fremdlinge mit zwei Angehörigen, einem Sklaven und einem Kebsweib, kein Nachtquartier geben, aber ein alter Mann nimmt sie auf. Nun verlangen die Männer von Gibea die Auslieferung des Leviten, um ihn zu schänden[4]). Dazu: Die babylo-

Bei dem alten (einsamen) Ehepaare Philemon und Baucis in Phrygien kehren Zeus und sein Bote Hermes ein, nachdem sie von den anderen Bewohnern der Gegend unfreundlich abgewiesen sind. Philemon und Baucis werden auf einen benachbarten Berg geführt; die Gegend wird mit Ausnahme der Hütte der zwei Alten vom Wasser verschlungen[6])[7]) — Vgl. auch die Hyrieus-Sage: Zeus kehrt mit zwei Göttern, Poseidon und seinem Boten Hermes, beim Könige Hyrieus ein; sie werden gastlich aufgenommen und versprechen ihm Erfüllung eines Wunsches. Der wünscht sich Kinder, und nun wird ihm durch Urinieren der Götter auf die Haut eines ihnen von Hyrieus geopferten Stieres ein Sohn, Orion, geschaffen[8]). — Zur Zusammengehörigkeit der Tantalus-Abraham- und der Philemon-Abraham-Lot-Sage s, ferner die Lycaon-Sage: Nach dieser werden dem Zeus bei einem Besuche im Hause des Lycaon, unter die Opfer gemischt, die Ein-

1) 1 Mos. 18 und 22.

2) 1 Mos, 18. Vgl. die Elisa-Geschichte 2 Kön. 4, 13 ff.: Die Sunamitin, bei welcher Elias öfters einkehrt, hat, wie ihm sein Diener sagt, keinen Sohn. Da verspricht ihr Elisa einen Sohn, der auch nach einem Jahre geboren wird. S. Band 660 f.

3) 1 Mos. 19. 4) Richter 19. S. Band I, S., 364 ff.

5) ROSCHER, *Lex. d. gr. u. r. Myth.* V, Sp. 75 f.; III, 2, Sp. 1870.

6) Ovid, Metamorphosen VIII, 616 ff.

7) Sonderbar, daß ein von „Paulus“ (Ergänzungs-Heft, S. 29 ff.) nach Colossae in Phrygien gerichteter Brief zum Adressaten gerade einen Philemon hat.

8) Hyginus, Fabulae CXCV.

nische Sintflut-Geschichte (von einer Wasserflut) ist die Vorlage dieser israelitischen Geschichten[1]). Einen Hinweis hierauf gibt noch die Flucht Lots auf einen Berg vor — einem Regen von Feuer und Schwefel.

geweide eines geschlachteten Kindes vorgesetzt. Infolgedessen werden Lycaon und 49 von seinen 50 Söhnen vom Blitze erschlagen, und nachher kommt eine (die deucalionische) Sintflut[2]). Und hierzu vgl. wieder u. unter „Herakles“ die Aegyptus-Danaus-Sage[3]).

Abrahams Sohn Isaak. S. dazu o. S. 367 f.

Des Tantalus Sohn Pelops. S. dazu o. S. 367 f.

Isaaks zwei Söhne Jakob und Esau, die feindlichen Brüder.

Pelops' Söhne Atreus und Thyestes, die feindlichen Brüder[4])?

Jakob erzeugt mit Lea 6, und für zwei Hauptfrauen 12 Söhne und eine Tochter, dabei mit der einen Hauptfrau Rahel den zweitletzten und den letzten Sohn. Zu Jakobs Zeit eine große [Dürre und] Hungersnot, ebenso wie vorher zu Isaaks

[5]) Der kinderreiche Pelops erzeugt nach einer Tradition (Pindar) 6, nach einer anderen (Hellanicus ??) 13 + 1 Söhne[6]); dazu hat er zwei Töchter. Die Nymphe Axioche gebiert ihm einen Sohn, Chrysippus. Zu Pelops' Zeit eine große Dürre, iden-

1) Band I, S. 298 ff. und 364 ff.

2) Apollodorus, a. a. O. III, 8, 1 f.; ROSCHER, *Lex. d. gr. u. r. Myth* II, 2, Sp. 2171.

3) Einer zukünftigen Untersuchung muß es vorbehalten bleiben das genaue verwandtschaftliche Verhältnis zwischen den o. miteinander zusammengestellten israelitischen und griechischen Sagen festzustellen. Dabei wird, wie es namentlich die Tantalus-Sage (o. S. 367 f.) und die Lycaon-Sage erfordern, auch klargestellt werden müssen, welche Rolle die Opferung Isaaks neben dem Besuche Gottes bei Abraham in diesem Rattenkönig spielt. Über die von Philemon und Baucis geschlachtete Gans hätte ich in diesem Zusammenhang etwas vielleicht Wichtiges zu sagen. Aber um das hier vorbringen zu können, dazu ist die Zeit unter keinen Umständen schon weit genug vorgeschritten. — Über die wichtigen Philemon-Baucis-Märchen in Band III.

4) ROSCHER, a. a. O. V Sp. 913.

5) ROSCHER, a. a. O. III, 2, 1872 f. Zu der Zahl der Jakobs-Kinder vgl. o. S. 220 f. und S. 328 und u. unter „Oedipus“, „Herakles“ und „Vor-Siegfried“. Speziell zu den 6 Söhnen Pelops-Jakobs vgl., daß in der Jakob-Sage nur 6 Söhne Jakobs (die 4 ältesten Lea- und die 2 Rahel-Söhne) individuell handelnd auftreten, und daß im *Mahabharata* den Söhnen Jakobs 6 Personen entsprechen, 4 Söhne von einer, 2 von einer anderen Frau (o. S. 157 ff.)

6) Scholion zu Euripides' Orest, 4. (Mitt. m. Kollg. FRIEDLÄNEER).

Zeit[1]).

tisch mit der zu Aeacus-Jakobs Zeit[2].)

Ruben, Sohn Jakobs, begeht Ehebruch mit seiner „Stiefmutter“, einer Frau Jakobs[3]).

Thyestes, Sohn des Pelops, begeht Ehebruch mit seiner Schwägerin, einer Gattin des Atreus[4]).

Juda und Ruben, Söhne Jakobs, hauptsächlich daran beteiligt, wie die Brüder des schönen Joseph, des Stiefbruders jener zwei, auf ihn eifersüchtig, weil ihr Vater Jakob ihn bevorzugt, ihn töten und in einen Brunnen werfen wollen, aber statt dessen lebend in einen Brunnen werfen, wonach er für tot gilt[6]).

Atreus und Thyestes, Söhne des Pelops, töten im Einverständnisse mit (ihrer Mutter und) ihren anderen Brüdern ihren schönen[5]) Stiefbruder Chrysippus und werfen ihn in einen Brunnen, oder töten ihn, indem sie ihn in einem Brunnen werfen, auf ihn eifersüchtig, weil ihr Vater Pelops ihn bevorzugt[7]).

Danach „verläßt Juda seine Brüder“ (und seinen Vater Jakob)[8]).

Atreus und Thyestes fliehen danach vor ihrem Vater Pelops[9]).

Juda heiratet die Tochter des Sua, erzeugt mit ihr drei Söhne, von denen zwei sterben, während von dem dritten keine Nachkommen erwähnt werden.

Atreus heiratet Pelopia, die Tochter seines Bruders Thyestes. Diese ist schon, ohne daß er sie erkannte, von ihrem Vater geschwängert worden. Sie entwendete ihm dabei sein Schwert[10]).

+: Juda liegt der Thamar, der Gattin seines gestorbenen Sohnes Ger, in blutschänderischer Verbindung bei, ohne zu wissen, daß sie seine Schwiegertochter ist. Er gibt ihr als Pfand unter anderem seinen Stab. Thamar gebiert ihm die Zwillingsbrüder Perez und Serah[12]).

+: Atreus heiratet Aërope, nach einer Überlieferung die Frau seines Sohnes Pleisthenes, und erzeugt mit ihr zwei Söhne, Agamemnon und Menelaus[11]).

Agamemnon und Menelaus entsprechen nach den eben gebotenen Parallelen also den Zwillingen Perez und Serah. Diese beiden sind, wenigstens äußerlich betrachtet, Parallelgestalten zu den Zwillingen Jakob und Esau: Vor der Geburt

1) 1 Mos. 30; 35, 16 ff.; 41; 26,1.

2) Apollodorus, a. a. O., III, 12, 6, 9; vgl. u. unter „Vor-Achilles“.

3) 1 Mos., 35,22.

4) ROSCHER, a. a. O., I, 1 Sp. 87 f.; V, Sp. 913.

5) Hyginus, Fabulae, Nr. CCLXXI.

6) 1. Mos. 37.

7) ROSCHER, a. a. O. I, 1, Sp. 712 und 904.

8) 1 Mos. 38,1.

9) ROSCHER, a. a. O. I, 1, Sp. 712 und 904.

10) Eb., I, 1, Sp. 714 f. Zum Schwert vielleicht für Judas Stab vgl. u. unter „Theseus“ und „Vor-Siegfried“.

11) Eb., III, 2, Sp. 2562 und I, 1, 87.

12) 1 Mos. 38, 2 ff.

Serahs zeigt sich zuerst seine Hand, um die nun ein roter Faden gebunden wird, danach wird Perez geboren, dann erst Serah; Perez, der Zweit-Erschienene, wird also der Erst-Geborene, der mit dem roten Faden, der Erst-Erschienene, somit der Zweit-Geborene. Andererseits: der rote (braune) Esau ist der Erstgeborene, aber der andere, Jakob, erlangt das Erstgeburts-Recht. Diese Parallele macht es verständlich, daß von Agamemnon und Menelaus Ähnliches wie von Jakob (und Esau) erzählt wird:

Jakob flieht vor dem Zorne seines Bruders Esau nach Haran, zu Laban, seinem Oheim, heiratet, dessen zwei Töchter, kehrt danach zurück und läßt sich wieder in Kanaan, seiner Heimat und dem Besitze seiner Nachkommen, nieder[1]).	Agamemnon und Menelaus fliehen vor Thyestes, nach einer Tradition ihrem Oheim, und dessen Sohn Aegisthus, zu Tyndareus, heiraten dessen zwei Töchter, kehren danach zurück, und Agamemnon erlangt seine väterliche Herrschaft[2]).

Vgl. hierzu u. unter „Oedipus" die Sage von Eteocles und Polynices und unter „Herakles" die von Proetus und Acrisius. Zu der Verheiratung der zwei Laban-Töchter an zwei Gatten s. auch o. S. 94 die *Rama*-Sage.

Man könnte immerhin gegen die letzten Parallelen auf S. 370 Bedenken erheben. Aber daß wir unter Atreus einen Jakob-Sohn zu verstehen haben und genauer einen Juda, kann nicht wohl bezweifelt werden. Auf die Jakob-Sage aber folgt in unserer israelitischen Sage die Moses-, auf diese die Josua-Sage, dann die von der Richter-Zeit, und danach kommt die von Samuel, Saul und David. Agamemnon aber, der Sohn des Atreus, also eines Juda, ist nach o. S. 342 ff. unzweifelhaft auch, und vor allem, ein Saul und sein Bruder Menelaus ein David. Die griechische Sage also, die in der Argonauten-Sage und der Odysseus-Sage die Moses-Sage kennt (o. S. 203 ff. und S. 300 f.) und in der Herakles-Sage sowie in der zu vermutenden Vorlage der römischen Königs-Sage hinter einer Jakob-Sage eine Moses- und Josua-Sage und darauf erst eine Samuel-Saul-David-Sage folgen läßt, freilich ohne irgendwo eine Richter-Sage bemerkbar zu machen (o. S. 176 ff., S. 342 ff., und unten),

1) 1 Moses 28 ff. 2) ROSCHER, a. a. O. II, 2, Sp. 2777.

diese griechische Sage läßt in der Agamemnon-Sage mit Zubehör die Moses- und die Josua-Sage und dabei gleichfalls die Richter-Sage völlig vermissen. Nun aber bildet in unserer griechischen Sage die Odysseus-Sage mit der Ilias-Sage von Agamemnon usw. zusammen eine Einheit, und die Odysseus-Sage setzt sich nach o. S. 176 ff. aus einer Moses- und einer Jakob-Sage zusammen, und diese Odysseus-Sage hat keine israelitische Vor-Sage über eine Jakob-Sage hinaus und keine israelitische Nach-Sage. Ich wage daher die Vermutung: Die Leere zwischen Atreus-Juda (und Agamemnon + Menelaus = Perez + Serah) einerseits und Agamemnon-Saul und Menelaus-David andererseits war ursprünglich wenigstens zum Teil ausgefüllt mit Odyssee I, einer Moses-Sage. Und dann gehörte Odyssee II, eine Jakob-Sage, mit der Pelops-Jakob-Sage zusammen. Hiergegen läßt sich wenigstens gar nichts einwenden, und dafür läßt sich sagen, daß das Wenige, was von Pelops als einem Jakob erzählt wird, sich ohne weiteres ergänzend oder auch als nächstverwandte Parallelsage zu der Odysseus-Sage stellt. Als Parallelen der Art — wie sie fraglos verwandte Parallelen überhaupt sind — hätten dann zu gelten die Hungersnot zu Pelops' Zeit (aus der zu Jakobs Zeit, wieder aus den sieben Spreujahren des *Gilgamesch*-Epos; s. Band I, S. 258 ff.) und der Hunger auf Thrinacia in Odyssee II (o. S. 177). Und die Tötung des Chrysippus = Joseph-*Enkidu* durch seine Brüder und daß er dann in einen Brunnen geworfen wird, würde sich gerade so zum Untergang von Odysseus' Gefährten im Meere (s. dazu o. S. 191) verhalten, wie die Tötung des *Tulau'ena* im Wasser durch seinen Bruder in dem Südsee-Märchen (o. S. 251) zu dem doch wohl fraglos entsprechenden Untergang der Gefährten des *Longa-Poa* in der Südsee-Odyssee (o. S. 233) und derer des Odysseus (o. S. 237) in Odyssee II. Eine merkwürdige Beziehung zwischen der Vor-Ilias-Sage und der Odysseus-Sage ist, so scheint es, vor allem, daß in der Vor-Ilias- und Ilias-Sage derselbe Agamemnon 1. ein Juda-Sohn ist und 2. ein Saul (o. S. 371), und daß sich in die Rolle Sauls teilen

Telemach, der Sohn des Odysseus, in der Odysseus-Sage (o. S. 357 ff.) und Agamemnon in der Ilias-Sage.

Indes —! Und ob sich das eben Vorgetragene mit dem o. S. 372 gewagten Erklärungsversuch verträgt? Vgl. u. unter „Vor-Achilles".

2.

Die Vor-Achilles-Sage.

Was von Agamemnon = Saul als dem Sohne eines „Juda" gilt, gilt mutatis mutandis auch von Achilles = David, dem Gefolgsmanne und späteren Feinde Agamemnon-Sauls. Denn auch er ist der Sohn eines „Juda". Dazu die nachfolgende Parallelen-Tabelle[1]).

Jakob, ein Frommer und Günstling Gottes, hat zwei Frauen, Lea und Rahel; mit der einen erzeugt er unter anderen Ruben und Juda, danach mit der zweiten zunächst nur Joseph; zu Jakobs Zeit eine große [Dürre und] Hungersnot[2]).	Aeacus, ein Frommer und Günstling der Götter, erzeugt nach einer Tradition mit der Endeïs Peleus und Telamon, danach mit Psamathe den Phocus; zu seiner Zeit eine große Dürre, identisch mit der zu Pelops-Jakobs Zeit (o. S. 369 f.)[3]).
Juda und Ruben, Jakobs Söhne, hauptsächlich daran beteiligt, wie die Brüder Josephs, des Stiefbruders jener zwei, auf ihn eifersüchtig, ihn töten und in einen Brunnen werfen wollen, aber statt dessen lebend in einen Brunnen werfen, wonach er für tot gilt[5]).	Peleus und Telamon, Söhne des Aeacus, stellen, auf ihn eifersüchtig, ihrem Stiefbruder Phocus nach und verbergen ihn, nachdem Telamon ihn getötet, in einem Walde[4]).
Danach „verläßt Juda seine Brüder" (und seinen Vater Jakob)[6]).	Peleus und Telamon werden danach von ihrem Vater Aeacus vertrieben[4]).
Juda heiratet die Tochter des Sua, erzeugt mit ihr drei Söhne, von denen aber nur einer am Leben	Peleus heiratet Antigone und erzeugt mit ihr eine Polydora, erzeugt dann mit einer zweiten Poly-

1) S. hierzu schon m. o. S. 176 gen. *Leitsätze* usw., S. 36 f.
2) 1 Mos. 30 und 41. 3) Apollodorus, Bibliotheca III, 12, 6, 6 ff.
4) Apollodorus, Bibliotheca, III, 12, 6,11.
5) 1 Mos. 37. 6) 1 Mos. 38,2.

bleibt[1]).

dora, der Schwester seines Schwiegersohnes, des Gatten der ersten Polydora, e i n e n Sohn[2]).

Danach zieht Juda mit seinem Freunde Hira *(Chira)* aus und liegt in blutschänderischer Verbindung seiner Schwiegertochter Thamar bei, die sich verkleidet und verhüllt hat, und erzeugt mit ihr die Zwillingsbrüder Perez und Serah[3]).

Danach vergewaltigt Peleus auf Anraten des Centauren Chiron *(Cheiron)* [in frevelhafter Weise] die Nereide Thetis, nachdem sie sich durch Verwandlung in allerlei Gestalten vergeblich dagegen gewehrt hat, und erzeugt mit ihr seinen zweiten Sohn Achilles[4]).

In Ägypten bittet den Joseph das Weib des Potiphar um seine Liebe, aber er weist sie zurück, und nun bezichtigt sie den Joseph bei ihrem Gatten des Ehebruchversuchs[5]).

Astydamia, Weib des Acastus, Sohnes des Pelias, bittet den Peleus um seine Liebe, aber er weist sie zurück, und nun bezichtigt sie den Peleus bei ihrem Gatten des Ehebruchversuchs[6]).

Fortsetzung der babylonischen Vorlage, aus der die Joseph-Potiphar-Geschichte hervorgegangen ist: Kampf des von *Ischtar* um seine Liebe gebetenen *Gilgamesch* gegen einen furchtbaren Stier, einen „Himmels-Stier“ oder Stier des (Himmels-Gottes) *Anu*, der der *Ischtar* von *Anu* gegeben ist, und Tötung des Stiers[7]).

Fortsetzung der Peleus-Geschichte: Acastus, der Peleus nicht selber töten, doch aber ums Leben bringen lassen will, nimmt ihn mit auf die Jagd und versteckt, wie er eingeschlafen ist, sein Schwert in Rindermist. Peleus wird nun von Centauren — griechisches *tauros* aber = Stier — angegriffen, allein der Centaur Chiron rettet ihn und verschafft ihm sein Schwert wieder[8]).

---

1) Eb., 38,2 ff. 2) Apollodorus, a. a. O. III, 13,1 und 4.

3) 1 Mos. 38, 12 ff.

4) Apollodorus, a. a. O. III, 13,5 f. — Zum Rat des Chiron vgl. den Rat des Jonadab, des Freundes Amnons, in der der Juda-Thamar-Geschichte parallelen Amnon-Thamar-Geschichte 2 Sam. 13. S. dazu u. unter „Könige von Rom“ und „Hamlet“.

5) 1 Mos. 39.

6) Apollodorus, a. a, O., III, 13, 3, 1 ff. Vgl. u. unter „Herakles“ und „Theseus“. Zu Peleus, einem Juda u n d einem Joseph der Potiphar-Geschichte, vgl. u. unter „Herakles“ (Bellerophontes) und o. S. 43 zu Abdallah, Vater Mohammeds, der unabhängig hiervon in ganz ähnlicher Weise beiden biblischen Personen entspricht.

7) Band I, S. 258 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 107 und 113 f.

8) Apollodorus, a. a. O. III, 13, 3, 3 ff. Vgl. u. unter „Herakles“ und „Theseus“.

Zu Peleus als 1. einem Juda und 2. einem Joseph der Potiphar-Geschichte, die in unserem 1. Buch Mosis unmittelbar hinter der Juda-Thamar-Geschichte erzählt wird, vgl. u. unter „Herakles“ die Bellerophontes-Sage. Nach den o. S. 374 gegebenen Parallelen ist nun aber Achilles, der Sohn des Peleus, zweifellos ein David und somit erwiesen, daß die Peleus-Juda — Achilles-David-Sage mit Vorgeschichte in Bezug auf ihren genealogischen Aufbau sich genau so zu der alttestamentlichen Sage verhält, wie die Atreus-Juda — Agamemnon - Saul - Sage: In beiden fallen die Moses- und die Josua-Sage (dazu auch die Richter-Sagen) völlig weg, in beiden ist eine der zwei Hauptgestalten der Saul-David-Sage ein Sohn eines Juda! S. o. S. 371 ff. Daß das kein Zufall ist, liegt auf der Hand. D. h. aber, daß hier eine gemeinsame Entwicklung angenommen werden muß. Und das würde bedeuten, daß hier in der Vorgeschichte Agamemnons und der des Achilles nächstverwandte Parallel-Sagen vorliegen. In der Tat bieten ja auch die beiden Sagen z. T. dieselben Sagenstücke. Sie wären somit Parallelsagen innerhalb e i n e s größeren Sagen-Komplexes, die sich erst verhältnismäßig spät aus e i n e r ursprünglichen Sage differenziert hätten. Vielleicht deutet darauf auch noch hin, daß Agamemnon, = Saul, der älteste Sohn eines Juda (des Atreus) ist, Achilles, = dem jüngeren David, aber der jüngere, zweite, eines Juda (des Peleus). In der gemeinsamen Urform könnten somit vermutlich ein „Agamemnon“ und ein „Achilles“ die beiden Söhne eines Juda gewesen sein, als Repräsentanten eines älteren Saul und eines jüngeren David. Dazu stimmt aber ganz vortrefflich, daß Menelaus, der jüngere Bruder des Agamemnon, und, wie dieser, Sohn des Atreus, auch, ebenso wie Achilles, ein David ist, wie ich o. S. 348 und 353 ff. gezeigt habe.

Somit müßte, wenn die Odyssee, wie o. S. 372 zu einer Erwägung empfohlen, sich mit der Pelops-Atreus-Sage zusammenschließt, dasselbe von der Aeacus-Peleus-Sage gelten, also daß auch diese die Odyssee z. T. ergänzte, aber dabei auch eine nächstverwandte Parallelsage zu ihr wäre. Wenn

dann die Peleus-Astydamia-Geschichte eine Joseph-Potiphar-Geschichte, ebenso gut zu der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode gehört wie die Sirenen-Episode in Odyssee II (o. S. 176 f.), so wäre zunächst zu fragen, ob das nun einfach dieselben Geschichten sind, und wir wären nunmehr vielleicht in der Lage, die Frage bestimmt zu verneinen, indem wir betonten, daß Odysseus ein *Gilgamesch* ist, Peleus aber nicht, ebensowenig wie Joseph neben einem Jakob-*Gilgamesch*[1]). Und wir würden nunmehr in der Peleus-Astydamia-Geschichte eine Ergänzung zur Odysseus-Sage sehn: Odysseus bei den Sirenen ist ein *Gilgamesch*, der *Ischtar*s Liebe zurückweist, Peleus aber, wie Joseph in erster Linie, ein *Ischullanu*, der dasselbe tut. Es ist denkwürdig, daß von den beiden großen Epen der Inder, dem *Mahabharata* und dem *Ramajana*, die beide von einer Jakob-*Gilgamesch*-Sage abhängig sind (o. S. 142 ff. und S. 90 ff.), das letztere in seiner *Ischtar-Gilgamesch*-Episode nur die Gestalten des *Gilgamesch* und der *Ischtar* bietet, die hier nicht ein menschliches Weib ist, sondern eine Dämonin, ähnlich wie die Sirenen in der Odyssee, daß aber das erstere nur eine Joseph-*Ischullanu*-Geschichte, nämlich eine Potiphar-Geschichte, mit nur Menschen als handelnden Personen, hat, ebenso wie die Peleus-Sage. Denkwürdig, obwohl hier ein direkter Zusammenhang natürlich abzuleugnen ist.

---

1) S. Ergänzungs-Heft S. 103 ff.

Anhang.

Zum Alter von Ilias und Odyssee.

1. Wir haben im Ergänzungs-Heft, S. 152 und S. 159 ff., nachzuweisen versucht, daß die Syrer- und Ammoniter-Kämpfe Davids, mit der Belagerung der Ammoniter-Hauptstadt, ein Fremdkörper in Davids *Gilgamesch*-Sage sind und aus der Geschichte Salmanassars III. von Assyrien stammen, die Belagerung der Ammoniter-Hauptstadt im besonderen aus der Belagerung von Damaskus durch Salmanassar. Dieser starb 823. Demnach dürfen wir die Entstehung einer Sage von der Belagerung der Ammoniter-Hauptstadt durch Davids Feldherrn Joab gewiß nicht vor 800 ansetzen. Diese Belagerung erscheint nun aller Wahrscheinlichkeit nach in der griechischen Sage wieder in der Belagerung von Troja (o. S. 352 f.). Also könnte die letztere Belagerung in Verbindung mit der Agamemnon-Achilles- = Saul-David-Sage, d. h. die Ilias-Sage, kaum längere Zeit vor etwa 750 bei den Griechen Eingang gefunden haben. Die Entstehung der Ilias selbst müßte somit in noch späterer Zeit gedacht werden. Und da Ilias und Odyssee auf einem einheitlichen Plane beruhen (o. S. 363 f.), ist auch die Odyssee anscheinend nicht früher denkbar.

Dieser vielleicht außerordentlich wichtige Schluß wird natürlich mit besonderer Vorsicht aufgenommen werden müssen. Er ist hinfällig, wenn die Belagerung von Troja gegen unsere Meinung doch nicht mit der der Ammoniter-Hauptstadt identisch ist. Man könnte behaupten, gerade nach unseren Untersuchungen steckten ja in den Kämpfen um Troja auch noch solche gegen die Philister und weiter solche gegen die Amalekiter (o. S. 352). Aber — belagert

wird in der Saul-David-Sage doch nur die Ammoniter-Hauptstadt, und während dieser Belagerung spielt sich die Urias-Bathseba-David-Episode ab, und der entspricht doch ohne Frage die Agamemnon-Clytaemnestra-Aegisthus-Geschichte! Aber man könnte noch einen anderen Einwand erheben: Wie wir u. unter „Könige von Rom" und „Hamlet" nachweisen werden, stammen von einer älteren Gestalt unserer Urias-Geschichte die Tarquinius Superbus-Tullia- und die Fengo-Geruth-Geschichte ab, und beide Geschichten spielen sich nicht während einer Belagerung ab. Diese könnten somit scheinbar beide, und darum ebenso die Aegisthus-Geschichte, einer Urias-Geschichte ohne den Hintergrund einer Belagerung entstammen, sodaß die Aegisthus-Geschichte in eine sekundär damit verknüpfte Belagerung hineingefügt wäre, die ganz ohne jede Beziehung zur Belagerung gerade der Ammoniter-Hauptstadt wäre. Gewiß, das ließe sich sagen. Indes, so nahe es liegen mag, eine Geschichte wie die vom Ehebruch der Clytaemnestra durch die Abwesenheit ihres Gatten von der Heimat, und darum durch einen von ihm unternommenen Kriegszug erklärlich zu machen, sie brauchte sich nicht gerade während einer langwierigen Belagerung abzuspielen. Und darum bleibt ein Zusammenhang mit den langwierigen Kämpfen gegen die Ammoniter und der Belagerung ihrer Hauptstadt sehr wahrscheinlich. Umsomehr, als auch immerhin bemerkenswerte Einzelmotive für eine Identität der beiden Belagerungen sprechen. S. o. S. 352 f. Besonders auffällig scheint es, daß Aegisthus so gut wie David zu Hause geblieben ist. Das ist nicht auffällig bei David, dessen Oberfeldherr seinen Krieg gegen die Ammoniter führt, aber bei dem Könige Aegisthus nicht recht verständlich, wenn nicht als Abbild vom Daheimbleiben Davids.

2. Nun wird aber unser Ansatz für das Alter der griechischen Ilias- und Odysseus-Sage durch anderes gestützt: König Joas von Juda erscheint in der Herakliden-Sage wieder als Cypselus, Tyrann von Corinth; und der Sohn des Cypselus, Periander, ebenfalls Tyrann von Corinth, zu dessen Zeit Arion gelebt haben soll, wird deshalb dem Amazia,

Sohne des genannten Königs Joas, entsprechen, zu oder um dessen Zeit Jonas, das Vorbild Arions, gelebt zu haben scheint[1]). Nun aber sind die nach der biblischen Überlieferung v o r Joas lebenden nordisraelitischen Könige Ahab und Jehu historisch und von der biblischen Chronologie zeitlich richtig, d. h. wenigstens annähernd richtig, eingeordnet. Folglich ist es wahrscheinlich, daß dasselbe von den nach der israelitischen Überlieferung s p ä t e r regierenden Königen Joas und Amazia gilt. Diese haben nach dem alten Testament in der zweiten Hälfte des 9 ten und in der ersten Hälfte des 8 ten Jahrhunderts v. Chr. regiert. Demnach können Abbilder von ihnen nicht vor etwa 750 Aufnahme in die griechische Sage gefunden haben. Diese Abbilder, Cypselus und Periander, gehören jedoch zu dem sonst einheitlichen System der Herakles-Sage. Somit ist es wahrscheinlich, daß die g a n z e Herakles-Sage nicht vor etwa 750 vor Chr. die Griechen erreicht hat. Damit ist natürlich keine Bürgschaft dafür gegeben, daß auch die übrigen aus Süd-Israel stammenden griechischen Sagen, so die Ilias- und Odyssee-Sage, nicht früher nach Griechenland gekommen sind. Aber immerhin könnte doch mit der Herakles-Sage bewiesen werden, daß eine südisraelitische Sage noch um 750 und später in Griechenland Eingang finden k o n n t e.

Gewiß gibt es unendlich vieles, das gesicherter als das oben Gesagte ist. Aber bei dem spärlichen und keineswegs einwandfreien Material für eine zuverlässige chronologische Einordnung von Ilias und Odyssee sind unsere Kombinationen jedenfalls ein keineswegs verächtlicher Beitrag dazu. BETHE, von mir um eine kurze Formulierung seiner Ansicht gebeten, meint, daß ein Hauptstück der Ilias, deren ältester Bestandteil, die *menis,* wohl aus dem 8ten Jahrhundert stamme, das Übrige aber aus späterer Zeit. Und die uns vorliegende Odyssee sei erst um 550 oder noch später in ihre Form gebracht. S. auch BETHEs *Homer* II, S. 303 ff. Hier herrscht also einmal bestes Einvernehmen zwischen uns und einem klassischen Philologen.

---

1) S. u. unter „Herakles“.

VII.

Die Oedipus-Sage mit Vor- und Nach-Sage und Sagen von Jakob, Juda, Moses, sowie Saul und David u. a.[1]).

An die Brüder Jakob und Esau erinnern die Brüder Amphion und Zethus:

Die Zwillingsbrüder Jakob und Esau. Vgl. u.	Die Zwillingsbrüder Amphion und Zethus, in Theben heimisch[2]). Vgl. u.
Jakob hat 12 Söhne nnd eine Tochter, dabei 7 Kinder von der Lea, aber nur 2 von der Rahel[3]).	Amphion hat von seiner Gattin Niobe 12 Kinder[4]), oder noch mehr[5]), gegenüber Leto mit nur 2 Kindern, der gegenüber jene mit der großen Zahl ihrer Kinder prahlt[4])[6]).

Daß Amphion ein Jakob ist, ergibt sich ebenfalls aus dem Umstande, daß er alle Kinder oder alle bis auf eines oder zwei auf einmal durch den Tod verliert, und nach einer Überlieferung Amphion selbst dabei den Tod findet[4])[7]). Denn derartiges ist typisch für griechische Jakobs-Kinder und den griechischen Jakob selbst. S. o. S. 158 f., S. 220 f., S. 328 f. und u. unter „Herakles", „Vor-Siegfried" (und vgl. unter „Vor-Hamlet"). S. hierzu schon m. o. S. 176 angeführten *Leitsätze* usw., S. 43.

Wie die Zwillingsbrüder Neleus und Pelias fraglos die Zwillingsbrüder Jakob und Esau darstellen und dabei, insofern sie ausgesetzt werden, zugleich die Rolle eines Moses (und seines Bruders Aaron) übernehmen (o. S. 328 f.), so auch die Zwillingsbrüder Amphion und Zethus. Denn von Perseus, mit dem als einem Moses

1) S. hierzu schon m. o. S. 176 angeführten *Leitsätze* usw., S. 44 ff.
2) Apollodorus, Bibliotheca III, 10, 1,3.
3) 1 Mos. 29; 30; 35.
4) Ilias XXIV, 602 ff.
5) Apollodorus, Bibliotheca III, 5, 6,1 f.
6) Eb., III, 5, 6,2.
7) Eb., III, 5, 6.3 f.

eine Aussetzungs-Geschichte verbunden ist, wird erzählt[1]), daß sich mit seiner Mutter Danae Zeus vereinigt, daß sie dann einen Sohn, den Perseus, gebiert, und nun von ihrem Vater mit dem kleinen Perseus zusammen in einen Kasten getan und ins Meer gesetzt, sodann von Dictys am Strande der Insel Seriphus gefunden und Perseus bei ihm aufgezogen wird. Von Antiope aber, der Mutter der Zwillinge Amphion und Zethus, heißt es, daß sie ebenso von Zeus schwanger wird, und nun, von ihrem Vater bedroht, nach Sicyon flieht, darnach die Zwillinge gebiert, diese ausgesetzt werden, und nun ein Rinderhirt sie findet und aufzieht[2]). Zu der Moses-Sage der Zwillingsbrüder Amphion und Zethus dürfte daher ebenfalls noch die Erzeugung durch Zeus gehören. Werden doch auch die Zwillingsbrüder Neleus und Pelias, fraglos Repräsentanten auch der Zwillingsbrüder Jakob und Esau, von einem Gotte, nämlich Poseidon, erzeugt, worauf sie dann nach ihrer Geburt ausgesetzt und von einem Hirten auferzogen werden[3]).

Von Amphion und Zethus wird weiter erzählt, daß sie die Mauer ihrer Vaterstadt Theben bauen[4]). Möglich, daß das zu dem Städtebau der Israeliten in Ägypten zu Mosis Zeit[5]) zu stellen ist. Vgl. u. unter „Herakles" die Laomedon-Sage und unter „Könige von Rom".

Wie man sieht, bewegten wir uns bis jetzt in Sagen-Motiven der Jakob- und der Moses-Sage.

Auf Amphion folgt als König in Theben ein Sohn seines Vetters Laius. Dieser erzeugt — gegen ein göttliches Orakel — in der Trunkenheit mit seiner Gattin Iocaste den Oedipus. Weil ihm nun — in diesem Orakel — geweissagt ist, daß ein von ihm Erzeugter seinen eigenen Vater töten werde, wird Oedipus ausgesetzt (nach einer Überlieferung in einem Kasten ins Meer geworfen[6])), aber von Hirten gefunden und dann bei dem Könige Polybus von Corinth aufgezogen. Herangewachsen,

1) U. unter „Herakles".
2) Apollodorus, Bibliotheca III, 5, 5,5 ff.
3) Eb., I, 9, 8,1 f. 4) Apollodorus, Bibliotheca III, 5, 5,10.
5) 2 Mos. 1,11. 6) ROSCHER, *Lexikon* usw. III, 1, Sp. 706 f.

zieht er aus, um nach seinem Vater zu forschen, erschlägt er, nach Theben kommend, seinen Vater, den er nicht kennt, und diesem folgt dann Creon in der Regierung. In der Folge schickt Hera zur Strafe für den Mord eine Sphinx, Tochter des Typhon (= dem Schlangen-Löwen oder der Löwen-Schlange des babylonischen Mythus von der, wohl ersten Plage (o. S. 325)) und der Echidna, d. i. „Schlange". Diese Sphinx ist ein Löwe mit Frauenkopf und Flügeln. Sie legt den Leuten ein Rätsel vor, dessen Lösung das Land von ihr befreien soll[1]). Viele versuchen sich aber vergeblich daran, und viele werden deshalb von ihr aufgefressen. Als das auch mit einem Sohne Creons geschehen ist, verspricht Creon dem, der das Rätsel löst, die Hand der Iocaste und die Herrschaft. Oedipus löst das Rätsel, heiratet die Iocaste, ohne zu wissen, daß sie seine Mutter ist, und wird König von Theben. Die Sphinx aber stürzt sich von dem Berge herab, auf dem sie haust[2]). Die Aussetzung muß immer zunächst gerade an die des Moses erinnern, an dessen Sage schon die Vorgeschichte von Oedipus denken ließ. Ein Moses ist aber auch Herakles, dessen erstes *athlon* die Tötung des nemeïschen Löwen ist, der mit der lernäischen Schlange zusammen als ein Repräsentant der Löwen-Schlange der ersten babylonischen Plage gelten muß[3]). Gerade ein Moses ist jedoch auch Perseus, der ausgesetzt wird, weil seinem Großvater geweissagt worden ist, daß ein Enkel ihn töten werde, und der, herangewachsen, ausgeschickt wird, um das schlangenlockige Haupt der Medusa zu holen, und diese tötet[3]). Oedipus scheint also klärlich die Amphion-Sage bis in eine reine Moses-Sage hinein weiterzuführen. So hätten wir aber in unserer the-

1) Zu dieser Sphinx-Rätsel-Geschichte vgl. die ganz ähnliche Geschichte von der Schlange *Nahuscha* im *Mahabharata* III, 178 ff. Welcher Art deren Verhältnis zur Oedipus-Sage ist, läßt sich vorderhand nicht feststellen. Als organischen Bestandteil der *Mahabharata*-Sage gibt sich die *Nahuscha*-Geschichte nicht zu erkennen. Da übrigens der Kern der *Mahabharata*-Sage aus Israel stammt (o. S. 142 ff.), so ist der Anklang von *Nahuscha* an hebräisches *nachasch* „Schlange" auffallend.

2) Apollodorus, Bibliotheca III, 5,7 f.

3) S. u. unter „Herakles".

banischen Sage den Anfang der Moses-Sage zweimal vertreten, einmal durch die von Zeus erzeugten und später ausgesetzten Zwillinge Amphion und Zethus (die aber zugleich den Zwillingen Jakob und Esau entsprechen), und einmal durch den von seinem Vater in der Trunkenheit erzeugten, danach ausgesetzten Oedipus. Ähnlich ist es, wenn Herakles, ein Nachkomme des Perseus, ebensogut ein Moses ist wie dieser, und wenn auch in der Vor-Hamlet-Sage der Moses der israelitischen Ursage zweimal vertreten ist[1]).

Diese Dubletten in unserer Sage weisen nun aber u. a. eine bemerkenswerte Differenz auf: Amphion und Zethus werden von einem Gotte, Zeus, erzeugt, ebenso Perseus, in dem als solchem wir lediglich einen Moses erkennen können. Oedipus aber wird in der Trunkenheit[2]) von einem menschlichen Vater erzeugt. Diese Trunkenheit muß uns nun aber an die Trunkenheit erinnern, in der Aegeus mit Aethra, einer Tochter des Pittheus, den Theseus erzeugt, der dann, herangewachsen, zu seinem Vater hinzieht, gerade so wie Oedipus, herangewachsen, auszieht, um nach seinem Vater zu forschen, und dann zu ihm gelangt. Und wie Oedipus nun seinen Vater nicht erkennt und dieser seinen Sohn nicht, so erkennt Aegeus zuerst seinen Sohn Theseus nicht. Dieser Aegeus ist aber, wie auch die Sigmund-Signy-Sage be-

---

1) U. unter „Herakles“ und „Vor-Hamlet“.

2) Zur Trunkenheit in Juda-Thamar-Sagen: Eine Sagen-Parallele zur Juda-Thamar-Geschichte ist auf israelitischem Boden die Ruth-Geschichte (s. Band I, S. 574 ff.; vgl. o. S. 153 ff.). Ebenso aber wie Thamar ihrem „Löser“ Juda auflauert und sich dann, von ihm nicht erkannt, zu ihm legt, ebenso legt sich Ruth in der Nacht „zu den Füßen“ ihres „Lösers“ Boas, als er trunken ist. Am Morgen schenkt Boas der Ruth 6 Maß Gerste, wie Juda der Thamar ein Zicklein verspricht. Darf man fragen: 1. Ist in der Ruth-Geschichte ein ursprüngliches Beilager unterdrückt? Und 2. Ist Juda, der beim Beilager seine eigene Schwiegertochter nicht erkennt — die freilich ihr Gesicht verhüllt hat; was aber natürlich nicht ausreicht, um das Nicht-erkennen zu erklären —, ist Juda ursprünglich beim Verkehr mit der Thamar trunken gewesen?

stätigt, anscheinend fraglos ein Juda und Aethra eine Thamar[1]). Und somit dürfen wir dasselbe von Laius und Iocaste vermuten. Und deren Sohn Oedipus wäre demnach als ein solcher ein Juda-Sohn, derselbe Oedipus, der sich oben S. 382 f. als ein Moses auswies. Also daß in seiner Geschichte die israelitische Sage von Juda, dem Sohne Jakobs, alsbald auf die Moses-Sage überspränge, ohne daß der lange, freilich völlig leere Raum zwischen Jakob-Sage und Moses-Sage berücksichtigt würde, dabei aber ganz so, wie in allen griechischen Schwester-Sagen! Vgl. o. S. 227 ff. und S. 320 f.; S. 371 f. und S. 375.

Ob mit dem oben Gesagten der Sinn und die Zugehörigkeits-Frage der Sphinx-Sage erschöpft ist, kann zweifelhaft sein. Die Sphinx ist zur Strafe geschickt, und ihr verfallen die Menschen zum Fraße. Das läßt zum zweiten Male an das *Mahabharata* denken (o. S. 145 f.), weiter an die Perseus-Andromeda-, die Herakles-Hesione-, die Theseus-Ariadne-Sage. Über deren genaue Einordnung in ihre Sagen-Systeme müssen aber Zweifel bleiben. Denn außer der Moses-Sage hat auch die Jakob-Sage Ansprüche an sie anzumelden[2]).

Von einem blutschänderischen Verkehr eines Moses mit seiner eigenen Mutter wissen wir sonst ebensowenig etwas wie von dem eines Juda-Sohnes. Indes gibt es in der Jakob-Sage doch etwas Ähnliches: Ruben, ein Bruder Judas, hat ehebrecherischen und blutschänderischen Verkehr mit seiner „Stiefmutter", einem Kebsweibe seines Vaters[3]), und so mag sich auch aus diesem Verkehr — bezw. dem, was ihm in einer älteren Form der Sage entsprach — die Heirat des Oedipus mit seiner Mutter Iocaste entwickelt haben. Daneben würde aber wohl noch etwas Anderes mitspielen, dasselbe dann, das schon einmal (o. S. 383), indes in anders entwickelter Form, in der Oedipus-Sage wiedergefunden wurde

1) S. u. unter „Theseus" und „Vor-Siegfried" und vgl. o. S. 221 f. und S. 174 f.

2) S. u. zweimal unter „Herakles", und unter „Theseus".

3) 1 Mos. 35,22.

(und unten in der Herakles-Sage gefunden werden wird): Oedipus weiß nicht, daß es seine Mutter ist, mit der er den Verkehr unterhält, ebenso Juda nicht, daß es seine Schwiegertochter Thamar ist, der er in blutschänderischer Weise beiliegt[1]).

Aus der Gesamtheit des o. Besprochenen dürfen wir jedenfalls entnehmen, daß auch die Oedipus-Sage mit ihrer Vorgeschichte gerade in der israelitischen Sage so zahlreiche Analogien hat und dabei auch wieder gerade in der Jakob- und der Moses-Sage, daß man für sie einen Zusammhang mit ihnen nicht leugnen darf.

Oedipus, der sich mit seiner Mutter, ohne sie zu kennen, vermählt, soll also vermutlich ein neuer Juda sein, der der Thamar, ohne sie zu erkennen, beiliegt. Dem Juda werden dann von der Thamar Zwillingssöhne geboren, Perez und Serah, dem Oedipus aber von der Iocaste ebenfalls zwei Söhne, Polynices und Eteocles. Und daß diese zwei Söhne den anderen zwei entsprechen, also Oedipus und Iocaste wirklich auch ein Juda und eine Thamar sind, ergibt sich aus folgendem: Eben diese zwei Juda-Söhne Perez und Serah mußten wir in Agamemnon und Menelaus, Söhnen des Atreus und der Aërope, wiedererkennen (o. S. 370), und wir stellten nun (o. S. 371) fest, daß von ihnen, Gegenstücken zu den Zwillingsbrüdern Perez und Serah, daneben Ähnliches erzählt wird wie von Jakob, dem Zwillingsbruder Esaus. Ganz nahe steht nun aber der Jakob- und damit dieser griechischen Jakob-Sage, was von Polynices und Eteocles erzählt wird:

Jakob flieht vor dem Zorne seines Bruders Esau nach Haran und heiratet zuerst die eine, dann die andere von zwei Töchtern Labans. Danach kehrt Jakob, fliehend, zurück, um in seiner Heimat Kanaan zu leben; sein Schwiegervater aber holt ihn ein[2]).

Polynices wird von seinem Bruder Eteocles vertrieben, flieht zu Adrastus nach Argos und heiratet dessen eine Tochter Argia, während der gleichzeitig zu Adrastus geflohene Tydeus dessen andere Tochter Deïpyle heiratet. Danach kehrt Polynices, begleitet von seinem

1) 1 Mos. 38; Erg.-Heft, S. 84, S. 125 f. und S. 144. 2) 1 Mos. 28 ff.

Schwiegervater Adrastus, zurück, um seine Herrschaft wiederzugewinnen[1]).

Zu dieser griechischen Jakob-Esau-Sage an falscher Stelle vgl. zum Überflusse noch die Parallele dazu an richtiger, alter Stelle in der Proetus-Acrisius-Sage: Nach dieser wird ein eigentlicher Jakob auf der Rückkehr von Haran, nämlich Proetus, ebenfalls von seinem Schwiegervater begleitet, schließt dann Frieden mit seinem Bruder und teilt mit ihm das Reich[2]).

Es ist somit deutlich, daß Polynices und Eteocles, sogut wie Agamemnon und Menelaus, wirklich Juda-Zwillinge sind, deshalb aber auch die Zwillinge Jakob und Esau vertreten. Wenn somit Polynices nach der Rückkehr seine Herrschaft zurückzuerlangen sucht, ähnlich wie Agamemnon, wie Proetus, beide als ein Jakob, der von Haran in die Heimat zurückkehrt und dort wohnen bleibt, so scheint sich darin noch ein weiteres Stück der Jakob-Sage zu offenbaren. Und wenn der zurückkehrende Proetus sich mit seinem feindlichen Bruder Acrisius friedlich einigt und darin der Friedensschluß zwischen dem heimkehrenden Jakob und Esau zum Ausdruck kommt, so könnte, nein: müßte doch wohl in dem Kampfe, den nun Polynices-Jakob gegen Eteocles-Esau um die Herrschaft von Theben führt, der zwischen dem heimkehrenden Jakob und Esau drohende Kampf einen Widerhall finden. Dieselben Männer Agamemnon und Menelaus, von denen Agamemnon einen Perez und deshalb auch einen Jakob darstellt, repräsentieren nun aber gleichfalls Saul und David, und vor allem im trojanischen Kriege (o. S. 342 ff.). Und da zeigt es sich nun in überraschender Weise, daß auch diese Vertretung durch Agamemnon und Menelaus mit der Polynices-Eteocles-Sage verknüpft ist[3]). Denn:

1) Apollodorus, a. a. O., III, 6,1.

2) Eb., II, 2,1. Dazu u. unter „Herakles“.

3) Ein doch wohl nur merkwürdiges Analogon hierzu, das aber immerhin zeigt, wie leicht es zu dieser Doppelvertretung kommen konnte, bietet die *Mahabharata*-Sage, welche den Streit zwischen Saul und David

Fortsetzung der Anmerkungen auf nächster Seite.

Zug der Griechen unter Agamemnon, Menelaus usw. gegen Troja.	Zug der Sieben, Polynices, Tydeus usw., gegen Theben[1]).
Ungünstiges Schlangen-Vorzeichen in Aulis[2]).	Ungünstiges Schlangen-Vorzeichen in Nemea[3]).
Für die Griechen ungünstiger und verlustreicher Kampf[4]).	Völlige Niederlage und Vernichtung der Sieben — außer Adrastus — und ihres Heeres[5]).
Hektors Leiche bleibt zunächst unbegraben; Priamus, sein Vater, kommt heimlich bei Nacht und erwirkt sich die Erlaubnis, ihn begraben zu dürfen[6]).	Polynices' Leiche bleibt zunächst unbegraben; seine Schwester Antigone begräbt ihn heimlich (+: Die Athener kommen heran und zwingen die Thebaner, die Leichen ihrer Feinde begraben zu lassen)[7]).
Abfahrt der Griechen nach Tenedos[8]).	Flucht des Adrastus[9]).
Rückkehr der Griechen nach Troja (im zehnten Jahre des Krieges)[8]).	Neuer Zug gegen Theben, zehn Jahre später[10]).
Eroberung von Troja[8]).	Eroberung von Theben[10]).

Da in der Ilias-Sage die unbegraben gebliebene Leiche Hektors, des *Gegners* der Griechen (unter Agamemnon = Saul), der unbegraben gebliebenen Leiche *Sauls* entspricht (o. S. 346), so steht die Polynices-Sage der israelitischen näher als die von Hektor. Denn in der Polynices-Sage ist der zunächst unbegraben Gebliebene ein Heerführer *der* Partei, die der Agamemnons, eines *Saul*, entspricht,

Damit aber noch nicht genug. Denn auch die *nach der Eroberung* von Troja spielende Clytaemnestra-Agamemnon-Aegisthus-Sage (aus der Bathseba-Urias-David-Sage), auch diese Sage hat ihr Gegenstück in unserer thebanischen Sage, und dabei in einer Geschichte, die sich in ganz entsprechender Weise *nach der Eroberung* von Theben abspielt:

---

mit denselben Personen verknüpft, wie den zwischen Esau und Jakob. S. o. S. 162 f.

1) Apollodorus, a. a. O., III, 6,3. 2) Ilias, II, 303 ff.
3) Apollodorus, a. a. O., III, 6,4. 4) Ilias, XI ff.
5) Apollodorus, a. a. O., III, 6,5 ff. 6) O. S. 346.
7) Apollodorus, a. a. O., III, 7,1. 8) Iliu persis; Kleine Ilias.
9) Apollodorus, a. a. O., III, 6, 8,5. 10) Eb., III, 7,2 ff.

Clytaemnestra ist schuld an dem Tode ihres Gatten Agamemnon, der mit gegen Troja gezogen war[1]).	Eriphyle ist schuld an dem Verschwinden ihres Gatten Amphiaraus in der Erde, der mit gegen Theben gezogen war[4]).
Clytaemnestras und Agamemnons Sohn Orestes erhält durch das delphische Orakel die Weisung, Clytaemnestras neuen Gatten zu töten, und tötet ihn und die Mutter[2])	Eriphyles und Amphiaraus' Sohn Alcmaeon erhält durch das delphische Orakel die Weisung, seine Mutter zu töten, und tötet sie[5]).
Verfolgung des Mörders durch die Rachegöttinnen, Wahnsinn, Entsühnung[3]).	Verfolgung des Mörders durch (die) Rachegöttin(nen), Wahnsinn, Entsühnung[6]).

An dieser Parallelen-Reihe ist hervorzuheben, daß, während in der Ilias-Sage Agamemnon, in der Hauptsache ein Saul, mit dem Urias der alttestamentlichen Sage identifiziert worden ist (o. S. 353), in der thebanischen Parallelsage der Urias eine Person für sich geblieben ist, sodaß an unserer thebanischen Sage im Vergleich mit der Ilias-Sage abermals eine größere Ursprünglichkeit festzustellen ist.

Nach dem oben Vorgebrachten haben wir in der Sage und Greuel-Geschichte zum mindesten von Amphion an bis zu Alcmaeon eine nächste Verwandte zu der Sage und Greuel-Geschichte von Atreus an bis Orestes. Wir müssen es uns aber versagen, diese Tatsache auszuwerten. Und weiter können wir hier auch nicht untersuchen, wie weit die Zusammengehörigkeit der Vor-Oedipus- und Oedipus-Sage, einer Jakob-Moses-Sage, mit einer der Ilias-Sage parallelen Sage auf ursprünglicher Verwandtschaft, wie weit etwa auch auf Kontamination beruht. Die Frage ist natürlich sehr wichtig wegen der Verknüpfung der Ilias-Sage mit einer Moses-Jakob-Sage (o. S. 176 ff. und S. 342 ff.).

Gesichert aber ist durch unsere Ausführungen, daß die Sage von Amphion und Zethus bis zu Alcmaeon hin wiederum eine lange Strecke der israelitischen, und speziell süd-

1) ROSCHER, *Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie* II, 1, Sp. 1235 ff.

2) Eb., III, 1, Sp. 956 ff. und 963 ff.

3) Eb., III, 1, Sp. 975 ff.

4) Apollodorus, a. a. O., III, 6,2 und 6, 8,4.

5) Eb., III, 7, 5,1.

6) Eb., III, 5,2.

israelitischen Sage, von Jakob über Moses bis über David hinaus, widerspiegelt. Und dabei sind zwar mancherlei Verwerfungen festzustellen. Allein die Hauptlinie der israelitischen Sage ist in der griechischen doch wiederum deutlich erkennbar geblieben. Im einzelnen mag dabei an dem oben Vorgetragenen manches zu modifizieren sein. Aber das würde für das Ganze belanglos bleiben.

VIII.

Die Herakles- und die Vor- sowie die Nach-Herakles-Sage[1]).

a.

Die Vor-Herakles-Sage und babylonisch-israelitische Sagen vom Uranfang an über Moses (I) bis Juda (II).

Vom Uranfang an bis Juda (I) und Joseph.

Im Anfang das Wasser mit der Erde darin.

Aus der babylonischen Vorlage: Im Anfang das Paar *Apsu* (das Süßwasser-Meer) und *Tiamat* (das Salzwasser-Meer), der Vater und die Mutter aller Götter[2]).

Vom Uranfang an bis Bellerophontes.

Im Anfang das Paar Okeanos (das die Erde umringende Süßwasser-Meer) und Tethys, der Vater und die Mutter aller Götter[2]).

Adam und Eva.

Deren Söhne Kain und Abel (und Seth). Abel wird von seinem Bruder Kain erschlagen[4]) und hinterläßt keine Kinder. Kain (*Qajin*, aus *Qain)*, arabisches *qain-* = „Schmied", assyrisch-babylonisches *q(k)i(e)nai*, syrisches *qainaja* = „Schmied"; Kains

Inachus, Sohn des Okeanos und der Tethys, und sein Weib Melie, Tochter des Okeanos[3]).

Deren Söhne Phoroneus und Aegialeus, von denen Aegialeus ohne Kinder zu hinterlassen stirbt. Phoroneus' Sohn Apis von Thelxion und Telchin erschlagen, hinterläßt keine Kinder[5]). Die Telchinen sind Schmiede[6]).

1) S. hierzu schon m. o. S. 176 gen. *Leitsätze* usw., S. 21 ff.
2) S. o. S. 323.
3) Apollodorus, Bibliotheca II, 1, 1,2.
4) 1 Mos. 4,8 ff.
5) Apollodorus, Bibliotheca II, 1, 1,2 ff.
6) Roscher. *Lex. d. gr. u. r. Mythol.* V, Sp. 236 ff.

Nachkomme Thubal-Kain, der Stammvater der Schmiede[1]).

Ein Nachkomme von Seth, Sohn Adams, ist Abraham, Abraham, der (mit Lot) aus Babylonien nach Palästina (Kanaan) auswandert, Abraham, dessen Bruder Haran in Babylonien bleibt und stirbt[2]).

Ein Nachkomme des Phoroneus ist Agenor II, der aus Ägypten (aus Libyen, mit Ägypten?) nach Phönicien (Kanaan) auswandert, während sein Bruder Belus (eigentlich der Gott von Babylon; vgl. u. auf dieser Seite Zeus) in Ägypten bleibt und stirbt[3]).

Abraham und Lot in Ägypten; Abraham und Lot wandern aus Ägypten aus[4]).

Aegyptus und Danaus, Söhne des Belus, Königs von Ägypten, in Ägypten; Danaus wandert aus Ägypten aus[5]).

Streit zwischen den Hirten Lots und denen Abrahams. Lot trennt sich von Abraham[4]); Lot hat nur Töchter (2), keine Söhne[6]).

Streit zwischen Aegyptus und Danaus. Danaus trennt sich von Aegyptus; Danaus hat nur Töchter (50), keine Söhne[7]). (Zur 50-Zahl vgl. u. a. vielleicht die 50 Töchter des Thespius und unten Folgendes.)

Abraham, Gatte der Sara und ihrer Magd Hagar; Eifersucht der Sara auf die Hagar. Hagar, die Ägypterin, flieht, mit einem Sohne schwanger, in die Wüste im Süden von Palästina, in ägyptischem Gebiet; danach gebiert sie den Ismael, wird dann auf Anstiften der Sara zusammen mit ihrem Sohne vertrieben und wohnt nun mit ihm in der Wüste im Süden von Palästina, auf ägyptischem Gebiet, wo er eine Ägypterin heiratet[8]).

Zeus (vgl. oben Belus), Gemahl der Hera, hat ein Liebesverhältnis mit deren Dienerin und Priesterin Io; Eifersucht der Hera auf die Io. Io kommt (in eine Kuh verwandelt), mit einem Sohne schwanger, in wilder Flucht zuletzt nach Ägypten; dort gebiert sie den Epaphus, der danach auf Anstiften der Hera nach Byblus in Phönicien gebracht wird; hier findet ihn Io und kommt nun mit ihm nach Ägypten, wo beide wohnen bleiben, und er die (Ägypterin) Memphis heiratet[9]).

1) 1 Mos. 4, 22.
2) 1 Mos. 11.
3) Apollodorus a. a. O. II, 1, 4,2 f.
4) 1 Mos. 13.
5) Apollodorus a. a. O. II, 1, 4,3 ff. Offenbar rein zufällig ist es natürlich, daß, wie Danaus in Ägypten wohnte, so Danae die Mutter des Perseus heißt, welche (u. S. 400) der in Ägypten wohnenden Mutter Mosis entspricht. Danaus und Danae weisen ja einfach auf die Sagen-Heimat Argos hin.
6) 1 Mos. 19,8.
7) Apollodorus a. a. O. II, 1, 4,3 f.
8) 1 Mos. 16 und 21.
9) Apollodorus a. a. O. II, 1,3.

Die Verlobten der zwei Töchter Lots, Sodomiter; Sodomiter verlangen von Lot die Auslieferung zweier Engel zur Ausübung eines geschlechtlichen Gewaltakts; Lot bietet ihnen seine zwei Töchter an; die Verlobten gehen am Tage danach in der Sodom-Katastrophe zugrunde[1]).

Dazu: Ursprünglich hat vielleicht eine Tochter Lots sich mit einem Fremdling eingelassen[2]), und ursprünglich war die Sodom-Katastrophe eine Wasser-Katastrophe, als ein Widerhall der babylonischen Sintflut[3]).

Die 50 Söhne des Aegyptus kommen und verlangen von Danaus seine 50 Töchter zur Ehe; er liefert sie ihnen aus, aber in der Hochzeitsnacht ermorden 49 Töchter des Danaus ihre Verlobten, begraben dann ihre Köpfe im lernäischen Sumpfe[4]).

Zu den 50 Söhnen des Aegyptus als Vertretern der Sodomiten vgl. die in Sodom nicht vorhandenen 50 Gerechten[5]), weiter aber die Lycaon-Sage: Zeus bei Lycaon und seinen 50 Söhnen als Armer zu Gaste, um ihre Gottlosigkeit zu prüfen, tötet alle mit Ausnahme eines Sohnes. Zu dessen Zeit die deucalionische Flut[6]). Und zu der Einkehr des Zeus vgl. wieder die Philemon-Baucis- und die Hyrieus-Sage aus einer Abraham-Lot-Sage[7]).

Den zwei Töchtern Lots wird je ein Sohn geboren[8]).

Nur von zwei Töchtern des Danaus werden Nachkommen, und zwar je ein Sohn erwähnt[9]).

Abrahams Sohn Isaak erzeugt zwei (Zwillings-)Söhne, Esau und Jakob, die sich schon im Mutterleibe stoßen (oder irgendwelche gewaltsame Bewegungen gegen einander ausführen)[10]).

Danaus' und Aegyptus' Enkel Abas erzeugt zwei (Zwillings-)Söhne, Acrisius und Proetus, die sich schon im Mutterleibe streiten[11]).

Jakob flieht vor dem Zorne seines Bruders Esau zu Laban in Haran, heiratet dessen Tochter Lea, dann dessen Tochter Rahel. Später kehrt er mit seiner Familie in die Heimat zurück; sein Schwiegervater jagt ihm nach, doch sie versöhnen sich

Proetus flieht vor seinem Bruder Acrisius zu Iobates in Lycien, heiratet dessen Tochter. Später kehrt er mit seiner Familie in die Heimat zurück, begleitet von seinem Schwiegervater und dessen Heer, schließt Frieden mit seinem Bruder Acri-

1) 1 Mos. 19.
2) Band I, S. 302 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 79 ff.
3) Band I, S. 298 ff.
4) Apollodorus, Bibliotheca II, 1, 5,1 ff.
5) 1 Moses 18,22 ff.
6) S. o. S. 368 f.
7) S. o. S. 368.
8) 1 Mos. 19, 37 f.
9) Apollodorus, Bibliotheca II, 1, 5, 13 und 2, 1,1.
10) 1 Mos. 25,21 f.
11) Apollodorus a. a. O. II, 2, 1,1 f.

miteinander. Dann versöhnt Jakob sich auch mit seinem Bruder Esau, der ihm und seinen Scharen mit einem Heere entgegengezogen ist, und wohnt danach im Westjordan Lande, während Esau südlich davon wohnt[1]).

sius und teilt sich mit ihm in das Reich[2]).

Juda will mit seinen Brüdern, außer Ruben, zusammen seinen und ihren Bruder Joseph töten. Dieser wird danach für tot gehalten[3]).

Bellerophontes tötet, versehentlich, seinen Bruder[4]).

Juda verläßt sein Vaterhaus, geht nach Adullam und heiratet die Tochter des Sua. Er bekommt von ihr drei Söhne. Der erste verfällt dem Zorne Gottes und stirbt, ebenso der zweite Sohn; nur e i n Sohn bleibt übrig[5]).

Bellerophontes verläßt seine Heimat und kommt zu Proetus, heiratet danach[6]). + : Bellerophontes verfällt nach seiner Heirat dem Zorne aller Götter und irrt auf der aleïschen Ebene umher. Infolge des Zornes der Götter sterben von seinen drei Kindern zuerst eines (ein Sohn), dann ein zweites (eine Tochter), sodaß nur e i n e s, ein Sohn, übrig bleibt[7]).

Der schöne Joseph, Sohn Jakobs, in das Haus Potiphars. Potiphars Weib bittet Joseph um seine Liebe, aber er weist sie zurück. Nun bezichtigt sie Joseph bei ihrem Gatten des Ehebruchversuchs[8]).

Der schöne Bellerophontes in das Haus des Proetus. Des Proetus Gattin Antea (Stheneboea) bittet Bellerophontes um seine Liebe, aber er weist sie zurück. Nun bezichtigt sie den Bellerophontes bei ihrem Gatten des Ehebruchversuchs[9]).

Fortsetzung der babylonischen Vorlage, aus der die Joseph-Potiphar-Geschichte hervorgegangen ist[10]): Kampf des von *Ischtar* vergeblich um seine Liebe gebetenen *Gilgamesch* gegen einen furchtbaren Stier,

Fortsetzung der Bellerophontes-Geschichte: . . . Kampf des von Iobates gegen ein Ungeheuer, die Chimäre, geschickten Bellerophontes, der das Ungeheuer besiegt und tötet[11]).

1) 1 Mos. 28 ff. 2) Apollodorus, a. a. O. II, 2, 1,2 f.
3) 1 Mos. 37. 4) Apollodorus, a. a. O. II, 3, 1,1.
5) 1 Mos. 38. 6) Apollodorus, a. a. O. II, 3, 1,1 + 2,3.
7) Ilias VI, 196 ff. Vgl. u. unter „Vor-Siegfried“.
8) 1 Mos. 39. 9) Ilias VI, 155 ff; Apollodorus, a. a. O., II, 3, 1,1 f.; o. S. 374 und u. unter „Theseus“.
10) Band I, S. 255 ff., Ergänzungs-Heft, S. 103 ff. und o. S. 70 f.
11) Ilias VI, 179 ff.; Apollodorus, a. a. O. II, 3, 1, 3 f.; o. S. 375; vgl. u. unter „Theseus“.

einen „Himmels-Stier“ oder Stier des (Himmelsgottes) *Anu*, welcher der *Ischtar* von *Anu* gegeben ist, und Tötung des Stiers[1]).

(Der Pharao macht Joseph zum Zweiten im Reich und gibt ihm die Tochter des Oberpriesters Potiphera zur Frau[2]).

Der König Iobates gibt dem Bellerophontes seine Tochter und hinterläßt ihm seine Herrschaft[3])).

Die Bellerophontes-Sage erweist sich also durch ihre Stelle in der Gesamtsage im Kern als eine Joseph-Sage. Nun bietet diese griechische Sage aber noch ein Motiv, das aus manchen Gründen unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, den „Bellerophontes-Brief“. Bellerophontes ist von Proetus zu Iobates mit einem Brief, einem „Urias-Brief“, geschickt worden, worin Iobates gebeten wird, Bellerophontes zu beseitigen[4]). Ein solcher Brief fehlt jedoch in der Joseph-Sage. Aber nicht in der israelitischen Sage überhaupt. Denn der Urias-Brief in der David-Sage[5]) ist ja ein genaues Gegenstück dazu. Die innige Verwandtschaft zwischen israelitischer und griechischer Sage, die wir oben festgestellt haben, läßt es von vornherein als äußerst naheliegend erscheinen, daß die beiden Briefe Verwandte sind. Und es wird darum der Versuch gemacht werden müssen, festzustellen, in welchem verwandtschaftlichen Verhältnis sie zu einander stehen. Es handelt sich also um einen „Urias-Brief“ in der David- und einen in der Bellerophontes-Sage, die im Kerne eine Joseph-Sage ist. Da scheint es nun nicht zufällig zu sein, daß die Jakob-Sage, zu der die Joseph-Sage gehört, und die David-Sage, von der die Urias-Geschichte einen Teil bildet, nicht nur beide *Gilgamesch*-Sagen, sondern auch relativ nahe miteinander verwandte *Gilgamesch*-Sagen sind[6]), ja, daß die Joseph-Potiphar-Geschichte, zu der sich die Bellerophontes-Sage stellt, und die Urias-Geschichte beide der *Ischtar*-

---

1) Ergänzungs-Heft, S. 112 ff. 2) 1 Mos. 41,41 ff.

3) Apollodorus, a. a. O., II, 3, 2,3.

4) Ilias, VI, 168 ff.; Apollodorus, a. a. O., II, 3,1,2.

5) 2 Sam. 11,14 f.

6) Band I, S. 225 ff., S., 474 ff., S. 255 ff und S. 492 ff.

Gilgamesch-Episode des babylonischen Epos entstammen[1]). Indes doch nicht schlechthin genau demselben Stück der Episode. Denn Joseph als einer, der die Liebe einer *Ischtar* verschmäht, ohne dabei ein *Gilgamesch* zu sein, ist zunächst ein Pendant zu *Ischullanu*, Urias aber als einer, der die Liebe einer *Ischtar* genossen hat, ein Repräsentant derjenigen von *Ischtars* Geliebten, die sich von ihr umstricken ließen[2]). Wenn somit die Joseph-Geschichte keinen Urias-Brief hat, wohl aber die Urias-Geschichte, die nicht einfach gleichen Ursprungs ist, dann aber wieder die Bellerophontes-Joseph-Geschichte, so darf man nicht etwa alsbald den Schluß ziehen, daß das Motiv ursprünglich sowohl in einer Jakob- wie in einer David-Sage vorhanden war und nun in Israel nur in einer David-, in Griechenland nur in einer Jakob-Sage vorhanden blieb, sondern darf zum mindesten genau so gut annehmen, daß das Motiv von Anfang an nur in einer der beiden Sagen vorhanden war und danach auf die andere übertragen ward. Vgl. o. S. 83 f.

Gehen wir von der These einer Übertragung aus, so müssen wir festzustellen suchen, ob die Joseph-Bellerophontes- oder die Urias-Geschichte mit größerer Wahrscheinlichkeit ursprünglich das Milieu des Urias-Briefs gewesen ist, und deshalb zunächst erwägen, ob in einer Joseph-Potiphar-Geschichte ein Urias-Brief eine Stelle gehabt haben könnte. Darüber läßt sich jedenfalls alsbald so viel sagen, daß griechische Parallelsagen zur Bellerophontes-Sage, die Peleus- und die Hippolytus-Sage, den Urias-Brief nicht kennen, ebenso wenig kennen wie die Joseph-Sage, auch deren Mutter-Sage. S. o. S. 374 und u. unter „Theseus". Und auch in der frühest bezeugten Gestalt, in der uns die Joseph-Potiphar-Geschichte erhalten ist, derjenigen, die wir im ägyptischen Brüder-Märchen finden (o. S. 68 ff.), stoßen wir auf keinen Urias-Brief, auch nicht auf eine leiseste Spur davon, daß er einmal in dem Märchen vorhanden war.

---

1) Band I, S. 255 ff. und S. 492 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 103 ff.; o. S. 70 ff.

2) S. Ergänzungs-Heft, S. 103 ff.

Untersuchen wir in derselben Weise die Varianten der Urias-Geschichte, so finden wir, daß in deren ältesten Varianten, im ägyptischen Brüder-Märchen (o. S. 395; S. 71 f.) und in der Agamemnon-Clytaemnestra-Sage (o. S. 351 f.) ebensowenig irgendetwas von einem Urias-Brief vorhanden ist. Indes können wir aus letzterer Sage vielleicht gleich schlecht wie aus dem Fehlen in den oben besprochenen Geschichten einen zwingenden Schluß darauf ziehen, daß er nie darin vorhanden gewesen ist. Denn, indem in der Ilias-Sage und deren Fortsetzung ein und derselbe Agamemnon zuerst Saul und nachher Urias darstellt (o. S. 353), zeigt sich in ihrer Entwicklungs-Geschichte eine Gewaltsamkeit, die für uns vorderhand unkontrollierbare Verluste mit sich gebracht haben könnte. Weiter enthält auch die Tarquinier-Sage eine Urias-Geschichte[1]). Aber auch sie weist nichts von einem Urias-Brief auf. Und schließlich bietet auch die Cresphontes-Urias-Geschichte (u. S. 435) keinen Urias-Brief, was aber bei ihrer auf uns gekommenen völlig fragmentarischen Gestalt wiederum nichts beweist. Nun enthält freilich die Hamlet-Sage — und das ist eine „David-Sage" — fraglos eine Urias-Geschichte, und dieselbe Sage einen Urias-Brief, und somit scheint diese Sage dafür einzutreten, daß der Urias-Brief ein ursprünglicher Bestandteil der Urias-Geschichte ist. Allein in dieser germanischen Sage ist der Urias-Brief nicht mit der übrigen Urias-Geschichte verknüpft, vielmehr mit einem der Bellerophontes-Sage ähnlichen Stück. Und das ermöglicht vorerst die Annahme, daß der Urias-Brief in der Hamlet-Sage in Verbindung mit einer Bellerophontes-Sage als Fremdstück in die Hamlet-Sage hineingeraten ist, somit für eine ursprüngliche Verbindung gerade mit der Urias-Geschichte kein Zeugnis ablegen kann[2]).

Das Resultat ist also, daß die Parallel-, bezw. Tochter-Sagen der Joseph- und der Urias-Sage für uns erkennbare Spuren eines bodenständigen Urias-Briefes nicht aufweisen, sodaß man auf die Vermutung kommen könnte, daß er ebensowenig in der Bellerophontes- wie in der Urias-Geschichte

1) U. unter „Könige von Rom". 2) Vgl. aber u. unter „Hamlet".

bodenständig ist, sondern irgendwo-anders-her in diese beiden spezifischen Einzelformen eingedrungen ist. Indes beweisen kann man auch das nicht. Und so wird man denn weiter fragen müssen, wo, falls doch, sei es eine Joseph-, sei es eine Urias-Geschichte, das Urias-Brief-Motiv zuerst gehabt und dann an die andere Geschichte abgegeben hätte, wo, in welcher von beiden Geschichten das Motiv am leichtesten zuerst entstanden sein oder in welche von beiden es zuerst Aufnahme gefunden haben könnte. Und da wird man sagen dürfen: Der Mann, der seine Gattin für schwer beleidigt halten durfte, hatte ein von anderen anerkanntes Recht auf eine harte Bestrafung des vermeintlichen Beleidigers; der Mann aber, der mit der Gattin eines anderen Ehebruch trieb, kein solches anerkanntes Recht auf dessen Beseitigung. Somit erscheint eine Potiphar-Geschichte als ein weniger geeigneter Boden für einen Versuch, einen Gehaßten gerade hinterrücks zu beseitigen, als eine Urias-Geschichte. In dieser wäre also das Urias-Brief-Motiv mit größerer Wahrscheinlichkeit bodenständig oder doch früher vorhanden gewesen als in der Potiphar-Geschichte.

Nun haben wir in einer israelitischen Verwandtschafts-Parallele zur Urias-Geschichte ein Gegenstück zu dem Urias-Brief, nämlich in der Naboth-Geschichte[1]). Isebel, eine Doppelgängerin von Urias' Gattin Bathseba, schreibt im Namen ihres Gatten, eines Doppelgängers von David, einen Brief an die Ältesten und Vornehmen, mit dem Befehl, Naboth obenan im Volke einen Sitz anzuweisen und ihn durch ihm gegenübergesetzte falsche Zeugen zu Fall zu bringen und dann steinigen und töten zu lassen. Urias aber wird infolge des Urias-Briefs ein Platz „gegenüber der Front des heftigsten Kampfes" zugewiesen und er so um sein Leben gebracht. Damit scheint als allernächstliegend gegeben zu sein: Der Urias-Brief ist ein originales Stück der Urias-Geschichte und nicht einer Joseph-Geschichte, also auch nicht einer Bellerophontes-Sage, somit

1) Band I, S. 628 ff.

in dieser ein Fremdling. Zu bedenken ist hierbei freilich, daß Urias und Naboth ursprünglich nicht dieselben Personen der Ursage, des *Gilgamesch*-Epos, sind, während Naboth und Joseph es sind: Joseph und Naboth sind beide als solche, die einer *Ischtar* nicht zu Willen sind, *Ischullanu*-Gestalten; Urias aber stellt als Gatte einer „*Ischtar*" einen oder die dar, welche die Liebe der *Ischtar* genossen haben[1]). Und somit wäre mit der Annahme einer ursprünglichen Identität der beiden Briefe in der Urias- uud in der Naboth-Geschichte die weitere verknüpft, daß einer von ihnen innerhalb seiner Geschichte seinen Platz gewechselt hätte. Eine solche Annahme hätte aber gar nichts Bedenkliches. Denn möglicherweise lassen ja die beiden Geschichten von Urias und Naboth auch ohne den Brief bereits eine Angleichung verschiedener Stücke einer Grundsage an einander erkennen. Aber, wie auch immer das Verhältnis der beiden Briefe zu einander zu denken wäre, gerade die Joseph - Geschichte könnte mit nichts einen Rechts-Anspruch auf den Urias-Brief begründen.

Daß nun aber in der Tat der Urias-Brief in der Bellerophontes-Sage als einer Joseph-Sage ein Fremdkörper ist, läßt wohl die Bellerophontes-Sage selbst noch erkennen. Wir sahen o. S. 393, daß zu ihrer Joseph-Potiphar-Geschichte ebensogut der Kampf des Bellerophontes gegen die Chimäre gehört, wie zu des Peleus Joseph-Potiphar-Geschichte der Kampf des Peleus gegen die Centauren, wie zu des Hippolytus Joseph-Potiphar-Geschichte der von Poseidon geschickte Stier, der dem Hippolytus verderblich wird. Bellerophontes wird nun aber von Iobates nicht nur gegen die Chimäre geschickt, sondern nach glücklichem Kampfe gegen sie zuerst gegen die Solymer, dann gegen die Amazonen. Und endlich, als er vom Kampfe gegen diese heimkehrt, legt Iobates dem Bellerophontes auch noch einen Hinterhalt von „besten Männern", die Bellerophontes aber alle erschlägt. Wie der Bellerophontes-Brief, so sind also die Solymer, die Amazonen und der Hinterhalt bester Männer ein Mehr in der Bel-

1) Ergänzungs-Heft, S. 103 ff.

lerophontes-Joseph-Sage gegenüber der Peleus- und der Hippolytus-Sage. Nun weist aber auch die Agamemnon-Sage einen Hinterhalt von „besten Männern“ auf, gelegt einem vom Kampfe und Kriege Heimkehrenden (o. S. 352). Somit scheint in der Bellerophontes-Sage eine Entlehnung aus der Agamemnon-Sage erkennbar. Andererseits wird aber Urias von dem, der ihn nicht selbst töten, aber doch ums Leben bringen lassen will, in den Kampf gegen „treffliche Männer“ geschickt, von David und weiter von dessen Feldherrn Joab; und diese Urias-Geschichte steht der Agamemnon - Clytaemnestra - Geschichte äußerlich so nahe, daß die eine Geschichte den, der beide kannte, an die andere erinnern mußte oder doch zum mindesten konnte. Daß die beiden Geschichten Verwandtschafts-Parallelen sind, könnte dabei gleichgiltig sein, müßte uns aber von neuem an S. 193 Anm. 2 und S. 199 Anm. 1 erinnern. Angesichts dieser eben genannten Parallelen wage ich nun die folgende Analyse der Bellerophontes-Sage: 1. Zur Bellerophontes- als einer Joseph-Potiphar-Geschichte gehört lediglich der Kampf gegen die Chimäre. 2. In diese Geschichte eingedrungen ist der Kampf gegen die Solymer und ein mit diesem verknüpfter „Urias-Brief“, die beide letztlich aus einer David-Sage stammen. 3. Ein weiterer Eindringling ist der Kampf gegen den Hinterhalt „bester Männer“, welcher einer Sage wie der ähnlichen und verwandten Agamemnon-Clytaemnestra-Aegisthus-Sage angehört. Es bleibt nun unerledigt, ob dieser erste Eindringling zunächst aus irgend einer, uns unbekannten, griechischen David-Sage herrührt oder etwa direkt aus unserer israelitischen David-Sage. Indes ist auch etwas Anderes erwägenswert, das wir hier nicht erörtern wollen: Der Urias-Brief, der Kampf gegen die Solymer, der gegen die Amazonen und der Hinterhalt gehören einer einzigen, mit der Urias-Sage verwandten Sage an, die mit unserer Agamemnon-Sage näher zusammengehören könnte. Daß nun aber gerade diese Sage an der Bereicherung der Bellerophontes-Sage beteiligt ist, dafür scheint ausschlaggebend zu sein, daß die Bellero-

phontes-Sage innerhalb derselben Ilias-Sage erzählt wird, von der die, in der Odyssee erzählte, Agamemnon-Clytaemnestra-Aegisthus-Sage ein Teil ist, ja daß offenbar der Wortlaut in den beiden Erzählungen in Ilias VI, 188 f. und Odyssee IV, 530 f. z. T. in fraglos nicht zufälliger Weise übereinstimmt.

Zur feuerschnaubenden Chimäre für den schnaubenden Stier des babylonischen Epos und den Stier der Theseus-Sage (s. u. unter „Theseus") sowie die Centauren der Peleus-Sage (o. S. 374) ist zu beachten, daß sie als solche — vorne ein Löwe, hinten eine Schlange, in der Mitte eine Ziege — aus dem mythischen Kampfe gegen die babylonische Löwen-Schlange oder den Schlangen-Löwen stammen dürfte, und also in der Bellerophontes-Sage ein Fabeltier aus einem mythischen Kampfe ein anderes ersetzt zu haben scheint. Zu dieser Löwen-Schlange s. Ergänzungs-Heft, S. 71 ff., o. S. 318 ff., S. 325 f., S. 382; u. S. 401 ff., S. 412 f. und unter „Siegfried" und „Vor-Hamlet". — Zu Bellerophontes als einem Joseph und einem Juda zugleich s. o. S. 373 ff.

Die Zwillingsbrüder Proetus und Acrisius sollen den Zwillingsbrüdern Jakob und Esau, bezw. Esau und Jakob, entsprechen. Eine Tochter des Acrisius ist Danae, deren Sohn Perseus. Diese führen nun aber die israelitische Sage innerhalb der Vor-Herakles-Sage weiter:

Moses.	**Perseus.**
In Ägypten Moses heimlich geboren, weil auf Befehl des Pharao, der die Israeliten wegen ihrer starken Vermehrung fürchtet, alle ihre neugeborenen Knaben getötet werden sollen; dann Moses in einem Kasten am Nil ausgesetzt, von einer Tochter des Königs gefunden und für sie von der Mutter aufgezogen, danach von der Königstochter an Sohnes Statt angenommen[1])	Perseus von Zeus (oder Proteus) erzeugt, und von des Acrisius Tochter Danae heimlich geboren; dann von Acrisius, der ihn fürchtet, mit seiner Mutter in einem Kasten ins Meer geworfen, von Dictys aus dem Wasser geholt und von ihm aufgezogen[2]).

1) 2 Mos. 2.

2) Apollodorus, a. a. O. II, 4,1. Zu dieser Perseus-Sage s. u. a. Märchen wie Nr. 8 der *Russischen Volksmärchen* von AUG. VON LÖWIS OF

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächstfolgenden Seite.

Indem Perseus als Enkel eines Jakob oder Esau heimlich geboren und in einem Kasten ausgesetzt wird, setzt er die israelitische Sage alsbald bis in die Moses-Sage hinein weiter fort. Wir haben somit, wie man sieht, auch in seiner Sage das Phänomen, daß die Erzählung von dem Jakob-Sagen-Kreise alsbald zu Moses übergeht, ebenso wie in einer Reihe anderer israelitisch-griechischer Sagen (o. S. 227 ff.), wie im besonderen auch in der Jason-Sage (o. S. 320 f. und S. 328 f. u. s. w.). Und wie in dieser dem „Moses" von einem Repräsentanten eines Pharao nach dem Leben getrachtet wird (o. S. 319), so hat auch Acrisius, ein Pharao, den Perseus, einen Moses, ums Leben bringen wollen. Allein trotz dieser äußeren Ähnlichkeit ist hier doch nicht ein und dasselbe zu sehen: Den Jason sucht Pelias zu beseitigen, als jener ein junger Mann ist, Acrisius aber den Perseus alsbald nach seiner Geburt. Nun wird aber Perseus noch einmal in Gefahr gebracht, nämlich dadurch, daß er, nachdem er herangewachsen, von dem Bruder des Dictys, König Polydectes, ausgeschickt wird, um das schlangenlockige Medusen-Haupt zu holen[1]. Folglich gehört zu Jasons Lebens-Bedrohung, indem er nämlich von Pelias ausgeschickt wird, um das von dem Drachen bewachte goldene Vließ zu holen, als genaues Gegenstück nicht die erst- sondern die letztgenannte Perseus-Geschichte. Wenn wir darum nach einem Gegenstück zu dieser in der israelitischen Sage ausschauen,

1) Apollodorus, a. a. O. II, 4,2 f.

MENAR. Ob diese unserer Perseus-Sage entstammen, kann ich noch nicht entscheiden. Seltsam berührt die teilweise äußerliche Ähnlichkeit anderer „Perseus"-Märchen (wunderbare Erzeugung; Vater-Herausfinden) mit Nr. 28, f der *Indianermärchen aus Nordamerika* von KRICKEBERG oder den südamerikanischen, von EHRENREICH, *Mythen und Legenden d. Südamer. Urvölker*, S. 62 und S. 94 f. besprochenen Erzählungen. Diesen fehlt aber die Kasten-Sage. Umso bemerkenswerter ist ein siamesisches Märchen von einer ähnlichen wunderbaren Erzeugung und Vater-Herausfindung mit Kasten-Sage: EHRENREICH a. a. O., S. 94 f., nach BASTIAN, *Völker des östlichen Asiens* I, S. 354.

so müssen wir es in dem Leben des herangewachsenen Moses suchen. Daß nun die Schlange oder der Drache, gegen die oder den Jason als ein Moses ausgeschickt wird, im letzten Grunde die Schlange bezw. die Löwen-Schlange der, vermutlich ersten Plage ist, gegen die ein Gott von einem Gotte in den Kampf geschickt wird, ward bereits o. S. 319 gesagt, bezw. angedeutet[1]), auch, daß damit festgestellt ist, daß die schlangenlockige Medusa in der Perseus-Sage irgendwie ein Gegenstück dazu sein muß, also gleichfalls irgendwie dieser Schlange entspricht. Die Siegfried-Sigurd-Sage, eine Moses-Sage[2]), wird das vor allem weiter bestätigen, indem darin mit dem Drachen-Kampf ein Motiv verknüpft ist — die Erlangung der Tarnkappe nämlich —, das sich in der Perseus-Sage in Verbindung mit dem Unternehmen gegen die Medusa zeigt[2]). Vgl. u. S. 412 f. und auch u. unter „Vor-Hamlet“ Zu den nicht von Perseus getöteten unsterblichen zwei Schwestern der Medusa u. S. 412 unter „Herakles“.

Von Perseus wird dann, nachdem er die Medusa getötet hat, weiter erzählt, daß er auf der Heimkehr in das Land des Königs Cepheus, nach Äthiopien gelangt. Dort hat die Königin Cassiopeia die Nereiden erzürnt, und zur Strafe dafür hat Poseidon eine Flut und ein Meer-Ungeheuer über das Land geschickt. Um dem Unheil Einhalt zu tun, ist nach dem Orakelspruch des Jupiter Ammon die Tochter des Königs, Andromeda, dem Meer-Ungeheuer zum Fraße vorgesetzt worden. Als Perseus anlangt, findet er sie an einen Felsen gefesselt vor, verspricht dem Könige, das Ungeheuer zu töten, falls er ihm die Tochter gäbe, tötet das Ungeheuer und versteinert mit dem Medusen-Haupte den Bruder des Königs, dem die Andromeda versprochen war, und der ihm, Perseus, nun nach dem Leben trachtete[3]).

1) S. dazu Ergänzungs-Heft, S. 87 ff.

2) S. u. unter „Siegfried“.

3) Apollodorus, a. a. O. II, 4. Der Zug, daß die Andromeda einem anderen versprochen ist, kehrt in ungezählten Märchen in der Form wieder, daß ein anderer als der „Perseus“, „Ritter Rot“ usw., be-

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächstfolgenden Seite

Wir sind zunächst in einiger Verlegenheit, wenn wir versuchen, diese Geschichte richtig einzureihen und sie mit einer israelitischen, und nun gar etwa einer Moses-Sage, zu identifizieren; und mit dieser Episode allein ist überhaupt nichts zu machen. Daß wir aber, trotzdem, daß in unserer gesamten israelitischen Überlieferung, und trotzdem, daß gerade auch in der Moses-Sage ein Gegenstück dazu völlig fehlt, doch mit der Andromeda-Episode in einer Moses-Sage stehn, scheint zunächst eine Herakles-Sage, nämlich die Laomedon-Episode, zu lehren; Herakles ist ja aber auch ein Moses (u. S. 411 ff.): [1]Poseidon und Apollo dienen in Menschengestalt dem Könige Laomedon von Troja, indem sie ihm die Mauer von Troja bauen, oder indem Poseidon die Mauer baut, Apollo aber dem Könige seine Herden hütet[2]. Nun zahlt der König ihnen ihren Lohn nicht aus und will sie sogar als Sklaven verkaufen[2]. Da sendet Apollo eine Pest, Poseidon aber mit einer Flut ein Meer-Ungeheuer, das die Menschen wegrafft. Nach einem Orakelspruch kann das Unheil nur gebannt werden, wenn Laomedon dem Meer-Ungeheuer seine Tochter Hesione zum Fraße preisgibt. Das geschieht deshalb; sie wird nahe dem Meere an Felsen festgemacht. Herakles kommt herzu, verspricht, sie gegen einen ausbedungenen Lohn — Pferde, die von Zeus als Buße für den Raub des Ganymed gegeben sind — zu retten, und tötet das Ungeheuer. Da ihm aber der versprochene Lohn nicht ausgezahlt wird, zieht Herakles später gegen Troja, erobert die Stadt, tötet Laomedon und alle seine Söhne außer Podarces, d. i. Priamus; die Tochter des Laomedon erhält aber Tela-

1) Apollodorus, a. a. O., II, 5, 9,9 ff. und II, 6,4; Ilias VII, 452 f.; Ilias XXI, 441 ff.

2) Ilias XXI, 446 ff.

hauptet, das Ungeheuer getötet zu haben, und deshalb ihm die Andromeda zugesprochen wird. Dieser Märchen-Zug erweist solche Märchen als Perseus-Andromeda-Märchen; ob aber als von unserer Perseus-Sage oder von einer Vor- oder Neben-Sage abhängige, muß noch ungewiß bleiben. Es scheint aber, als ob diese Märchen nicht auf unsere Perseus-Sage zurückgingen.

mon, der zuerst in die Stadt eingedrungen ist. Hier sind wir allem Anscheine nach in einer Moses-Sage: Die Israeliten, in der Knechtschaft der Ägypter als Hirten, bauen ihnen die Städte Pithom und Ramses. Danach allerlei Plagen, auch Krankheiten, zuletzt eine Pest und vor dieser immer wieder Bruch eines vom Pharao gegebenen Versprechens[1]). Damit scheint aber die Flut und damit zugleich auch das mit der Flut gekommene, die Menschen wegraffende Meer-Ungeheuer erklärt: es ist, so scheint es zunächst, die Schilfmeer-Katastrophe nach der Pest und damit die babylonische Sintflut nach der Plage durch den Würgegott *Era*[2]).

Allein eine zweite Möglichkeit drängt sich mindestens so stark auf: In der Andromeda- und der Hesione-Sage wird das Ungeheuer zur Bestrafung für ein Vergehen geschickt, und, um das Übel abzuwenden, soll die Königstochter dem Ungeheuer zum Fraße preisgegeben werden. Ähnlich nun die Oedipus-Sage: Die Sphinx (zur Strafe) geschickt; ihr fallen viele Menschen, u. a. auch der Sohn des Königs, zum Opfer; und ähnlich wie in der Andromeda-Sage wird dem, welcher die Sphinx beseitigt, die Hand einer Frau versprochen (o. S. 382). Diese Sphinx aber ward als verdächtig erfunden, der Löwen-Schlange oder dem Schlangen-Löwen zu entsprechen, und zwar innerhalb einer Moses-Sage, (a. o. a. O.). Somit müßte das, scheint es, auch von dem Meer-Ungeheuer der Andromeda- und der Hesione-Sage gelten. Allein — dann hätten wir in der einen Perseus-Sage zwei Repräsentanten der babylonischen Löwen-Schlange hintereinander! Indes das wäre kein entscheidendes Gegenargument. Denn in der Herakles-Sage ist dieses Ungeheuer auch durch zwei Ungeheuer, nämlich 1. durch den nemeïschen Löwen und 2. durch die lernäische Schlange vertreten (s. u. S. 412 f.). (Und in der Apokalypse Kap. 12 f. spielt sich erst der Kampf gegen die Schlange (oder: den Drachen) ab, und dann steigt

1) 2 Mos. 1 und 7 ff. S. dazu Band I, S. 137 ff.

2) Band I, S. 143 ff.

aus dem Meere ein Tier wie ein Pardel — *pardalis*; nebenbei auch der Name eines See-Raubtiers —, mit Füßen wie Bären-Füßen und Löwen-Maul, auf.) Allein vielleicht ist dieses Nebeneinander möglicherweise verwandter Sagen — des Gorgonen- und des Andromeda-Abenteuers — doch einer anderen Erklärung bedürftig. Oben S. 145 ff. fanden wir in der *Mahabharata*-Sage ein Seitenstück zu den Sagen von Andromeda und Hesione, innerhalb jedoch einer Jakob-Sage, und dabei gefolgt von einer Episode, die zu einer „Haran-Episode" gehört. Wie, wenn darum die Andromeda-Sage zwar eine Löwen-Schlangen-Episode wäre, aber, im Gegensatz zum Gorgonen-Abenteuer, zu einer Jakob-Sage gehörte? Nun haben wir aber in der Theseus-Sage mit einer „Haran-Episode" verknüpft die Sage von dem Ungeheuer, dem Minotaurus, dem Menschen zum Fraße vorgeworfen werden sollen, den indes Theseus tötet[1]). Ferner stellten wir in der Jason-Sage die Aea-Episode — mit Bewältigung einer Schlange und Gewinnung einer Frau — als eine Jakob-Sage und zwar eine Haran-Episode, dabei aber in der Fortsetzung einer Moses-Sage, fest (o. S. 318 f.); ferner wiesen wir (o. S. 176 ff.) nach, daß die Odyssee eine Jakob-Sage hinter einer Moses-Sage hat, und werden wir in der Herakles-Sage eine Moses-Sage mit einer Jakob-Sage dahinter erkennen (u. S. 425ff.). Darum: Ist die Perseus-Andromeda-Sage zwar ebenso wie die Perseus-Gorgonen-Sage eine Löwen-Schlangen-Sage, aber, wie diese eine Moses-, so jene eine Jakob-Sage, und zwar zu einer Haran-Episode gehörig? Dabei könnten Sphinx- und Hesione-Sage recht wohl Moses-Sagen bleiben. Ich persönlich glaube, daß Herakles-Sage und Apokalypse zusammen doch wohl stark für eine Ansicht ins Gewicht fallen, daß die schlangenlockige Medusa und das Meer-Ungeheuer zu einer Sage, und dann einer Moses-Sage von einem Schlangen-Löwen oder einer Löwen-Schlange gehören, und daß dabei der Andromeda-Sage ähnliche Sagen (im *Mahabharata* und in der Theseus-Sage)

1) U. unter „Theseus".

recht wohl zu einer Jakob-Sage gehören können, die ja der Moses-Sage nähersteht. Wenn Perseus mit der Andromeda **6** Söhne und eine Tochter erzeugt[1]), so läßt das an die **6** Söhne und eine Tochter Jakobs von der Lea denken, an die **6** Söhne des Pelops als eines Jakob und an die **6** Jakob-Söhne im *Mahabharata* (o. S. 369). Möglich, daß diese Übereinstimmungen nicht zufällig sind. Indes, daß Electryon mit seinen 9 Söhnen und einer Tochter, einer der 6 Söhne des Perseus, fraglos ein Jakob ist (u. S. 406 f.), erlaubt es jedenfalls nicht, auf diese 6 + 1 Gewicht zu legen. Unter allen Umständen ist aber die Andromeda-Sage eine Moses- oder eine Jakob-Sage. Zu der Ungewißheit darüber, ob Moses-, ob Jakob-Sage, o. S. 213 ff.

Die unmittelbare Fortsetzung der Perseus-Sage[2]) ist für uns belanglos. Daß Perseus durch seine Heimkehr seine Mutter vor den Nachstellungen des Polydectes rettet, erinnert vielleicht nicht zufällig an Odysseus' und Telemachs Heimkehr und den Freiermord[3]).

Ein Sohn des Perseus ist Electryon. Dieser Electryon heiratet eine Anaxo, erzeugt mit ihr eine Tochter, Alcmene, und 8 Söhne und mit der Midea seinen jüngsten Sohn, Licymnius. Diese Alcmene verspricht sich bedingungsweise dem Amphitryon, und Zeus, von Alcmene nicht erkannt, und Amphitryon erzeugen mit der Alcmene in zwei aufeinander folgenden Nächten Herakles und Iphicles[4]). Wir befinden uns hier in einem Ruinenfeld, in dem wir zunächst nur durcheinandergeworfene Trümmerstücke erblicken, die

1) Apollodorus, a. a. O. II, 4, 5,1.

2) Apollodorus, a. a. O. II, 4, 3,6 ff.

3) Dazu o. S. 181 ff. Zu der ganzen Perseus-Sage s. Märchen vom Typus wie Nr. 47 der *Nordischen Volksmärchen* I von KLARA STROEBE. Denn der Held in diesen Märchen ist ein Perseus; dessen Mutter, Amme oder Schwester ist eine Danae; der, welchem zuliebe der Sohn beseitigt werden soll, ist ein Polydectes, welcher nach unserer Perseus-Sage der Mutter des Perseus wenigstens — noch? — nachstellt. Leider kann ich mich vorerst nicht darüber entscheiden, ob diese Märchen von unserer Perseus-Sage abstammen oder von einer Vor- oder Neben-Sage.

4) Apollodorus, a. a. O. II, 4, 5,4; 6,6 und 8,1 ff.

nicht einmal nach solchen aussehn, wenigstens nicht für den Unkundigen. Den wirklichen Beweis dafür, daß hier nur Reste eines Baues vorliegen, und wie diese zurechtzuordnen und zu ergänzen sind, werden erst unten die Vor-Siegfried- und die Vor-Hamlet-Sage liefern. Hier können wir nur, scheinbar phantastisch kombinierend, sagen: Wir bleiben auch in diesem neuen Stück in der israelitischen Sage: Electryon ist ein neuer Jakob; seine erste Gattin, Anaxo, vertritt Jakobs erste Gattin, Lea; Midea, Electryons zweite Gattin, Jakobs zweite Gattin, Rahel[1]); Electryons 8 Söhne und eine Tochter von der Anaxo sind ein Ersatz für die zahlreichen oder gar die genau und gerade 8 „Lea-Söhne" und Leas und Jakobs einzige Tochter, Dina; Electryons jüngster Sohn Licymnius von der Midea aber für Jakobs jüngsten Sohn Benjamin, von der Rahel, oder für ihn und seinen leiblichen Bruder Joseph, Jakobs jüngste Söhne. Diese 8 „Lea-Söhne" setzen sich übrigens zusammen aus 6 Söhnen von ihr selbst und 2 von ihrer Magd, während Rahel außer 2 Söhnen von ihr selbst auch noch 2 von einer Magd hat[2]). Zu den zahlreichen griechischen „Jakobs-Kindern", darunter nur einer Tochter, s. o. S. 157 ff.; 220 f.; 328; 369; 380; 406.

Indem nun aber Zeus der Alcmene beiwohnt, dabei von ihr nicht erkannt wird, er mit ihr Herakles erzeugt und sie danach Zwillinge gebiert, stellt sie sich, ebenso wie Iocaste (o. S. 383), als eine Thamar dar, Amphitryon aber, ihr Gatte, der ihr, ebenso wie Zeus, beiliegt, als ein Juda, der mit Thamar Zwillinge erzeugt. Zu diesem doppelten Beilager als Kennzeichen für eine Verquickung einer Juda-Sage mit einer Moses-Sage s. unten unter „Theseus". Diese „Thamar", nämlich Alcmene, ist nun aber zugleich (s. o.) eine Jakobs-Tochter Dina. Es mag darum schon jetzt erwähnt werden, daß eine ähnliche Vereinerleiung der israelitischen Jakobs-Tochter mit der Thamar, welcher Jakobs Sohn Juda beiliegt, auch in der verwandten Wölsungen-Sage vorliegt (Sigmund und

1) Also Midea (Mideia) eine Doppelgängerin der Medea (Medeia)? S. dazu o. S. 322.

2) S. 1 Mos. 29 f. und 35,16 f.

Signy), im Unterschiede dabei von der gleichfalls nordischen „Juda"-Geschichte in der Vorgeschichte der Hamlet-Sage bei Saxo Grammaticus[1]).

Die Vor-Herakles-Sage bietet noch ein weiteres Gegenstück zu einer Jakob-Sage, dessen Zugehörigkeit zu einer solchen Sage an sich völlig unerkennbar ist, indes durch die beiden oben genannten nordischen Sagen durchaus gewährleistet wird, im besonderen durch die Wölsungen-Sage[2]). In dieser entspricht, völlig deutlich erkennbar, der Sichem-Episode — aus einer *Chumbaba*-Episode[3]) — die Siggeir-Episode: Siggeir heiratet gegen ihren Willen Wölsungs, = Jakobs, einzige Tochter Signy, = Dina. Siggeir überfällt verräterischerweise Wölsung und seine 10 Söhne; Wölsung fällt im Kampfe, seine 10 Söhne werden gefangen, sterben dann alle bis auf einen, Sigmund, = Juda, in der Gefangenschaft, und zwar gefressen von einem wilden Tier, einer *vlgr.* Von dem einen Gedanken erfüllt, Rache zu nehmen an Siggeir, gibt sich Signy, Sigmunds Schwester, diesem hin, ohne daß er in ihr seine Schwester erkennt, und gebiert ihm den Sinfjötli. Und als dieser herangewachsen ist, macht sich Sigmund mit Sinfjötli gegen Siggeir auf; dessen Palast wird verbrannt und er selbst kommt in den Flammen um[4]). Dies, beziehungsweise etwas Derartiges, stellt sich offenbar in der Vor-Herakles-Geschichte also dar: Die Söhne des Taphiers Pterelaus, = Sichem, treiben Electryons, = Jakobs, Rinder weg. Im Zweikampf mit ihnen fallen alle 9 Söhne Electryons, = Jakobs, bis auf einen[5]), Licymnius,

1) S. u. unter „Vor-Siegfried" und „Vor-Hamlet".

2) U. unter „Vor-Siegfried".

3) Band I, S. 236 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 92 ff.

4) U. unter „Vor-Siegfried".

5) Da der Kampf zwischen Electryon und Pterelaus dem zwischen Wölsung und Siggeir und dieser dem Sichem-Kampf entspricht, der Sichem-Kampf aber ein *Chumbaba*-Kampf ist, so fällt Folgendes auf: Die 9 Söhne Electryons, = Jakobs, kämpfen in Zweikämpfen gegen die (vermutlich ebenfalls 9) Söhne des Pterelaus (Apollodorus, a. a. O. II, 4, 6,1), mit dem Erfolge, daß auf jeder Seite einer am Leben bleibt.

Fortsetzung der Anmerkungen auf der nächstfolgenden Seite.

den jüngsten; die weggetriebenen Rinder löst aber Amphitryon, der spätere Gatte der einzigen Tochter des Electryon-Jakob, aus. Durch einen unglücklichen Zufall geschieht es dann, daß auch Electryon, = Jakob, dabei von Amphitryon, getötet wird. Jetzt wird dieser von Sthenelus aus Argos vertrieben. Die einzige Tochter des Electryon, = Jakob, also eine Dina, verspricht demjenigen die Ehe, welcher den Tod ihrer Brüder rächen würde, und Amphitryon plant dann einen Rachezug gegen die Taphier, der erfolgreich ausgeht und auch den Tod des Pterelaus zur Folge hat[1]). Im Anschluß daran dann die Rückkehr des Amphitryon und sein Beilager mit Alcmene in der Nacht nach deren Beilager mit Zeus, = einer Juda-Thamar- und Sigmund-Signy-Episode (o. S. 407 f.).

Nun erzählt weiter gerade die Wölsungen-Sage zwischen dem erfolgreichen Kampfe Siggeirs und dem erfolgreichen Rachezuge gegen ihn, daß in 9 aufeinanderfolgenden Nächten je einer, also im ganzen 9, von den 10 Söhnen Wölsungs — die 10 bis auf Sigmund-Juda — von einem wilden Tiere, einer *ylgr* (einer Wölfin?) aufgefressen werden, Sigmund aber dann das Tier tötet. In der Amphitryon-Sage heißt es aber, daß Amphitryon-Juda vor seinem Rachezuge gegen Pterelaus die Unschädlichmachung des thebanischen Fuchses (oder der thebanischen Füchsin) bewirkt, dem oder der allmonatlich je ein Kind oder ein Knabe zum Fraße ausgeliefert worden war. Hierdurch ist der Zusammenhang der Amphitryon-Sage mit der Wölsungen- und damit zugleich mit der Jakob-Sage

1) Apollodorus, a. a. O. II, 4,6 f.

Ein *Chumbaba*-Kampf ist aber auch der Kampf bei Gibeon zwischen Davids Heer und dem von Sauls Nachfolger Esbaal (2 Sam. 2; Band I, S 474 ff.), und dieser Kampf wird eingeleitet durch Zweikämpfe von je 12 von jeder Partei, in denen alle 24 fallen. Also eine auffallende Parallele zwischen einer außerbiblischen Jakob- und einer biblischen David-Sage, die vermutlich zeigt, daß die 12-Zahl von Gibeon mit der 12-Zahl der Jakob-Söhne zusammenhängt. Zu derartigen Beziehungen zwischen biblischen und außerbiblischen Jakob- und David-Sagen s. o. S. 394 ff. und S. 82 ff.

völlig gesichert. — Zu der Tötung aller 9 Söhne des Electryon bis auf einen und der Electryons selbst als der eines Jakob mit seinen Söhnen vgl. o. S. 158 f.; 220 f.; 328 f.; 380. — Zum thebanischen Fuchse stellen sich, rein äußerlich betrachtet, Ungeheuer wie die o. S. 384 besprochenen. Vgl. dazu aber auch Ergänzungs-Heft, S. 112 f. Die Geschichte mit dem Fuchs wird hinter einer *Chumbaba*-Geschichte oder vielmehr einem Stück einer solchen erzählt. Und nach der Geschichte folgt eine Juda-Thamar-Episode, die jedenfalls zu *Gilgameschs* Westreise gehört[1]). Zwischen beidem hat das *Gilgamesch*-Epos den Kampf mit dem Himmels-Stier. Ebenso wie dem thebanischen Fuchs in der Herakles-Sage werden aber in der Theseus-Sage dem Stier-Menschen oder Menschen-Stier, dem Minotaurus, Menschen zum Fraße ausgeliefert, ehe er von Theseus mit Erfolg bekämpft wird[2]). Darf man deshalb vermuten, daß der Fuchs, und dann auch die *ylgr* in der Sigmund-Sage, irgendwie ein Ersatz für den Stier des *Gilgamesch*-Epos ist, ebenso wie die Chimäre (o. S. 393 f. und 400)?? S. u. unter „Vor-Siegfried" und Vor-Hamlet.

Mit dem Rachezuge gegen Pterelaus ist eine Episode verknüpft, die wir weder in der israelitischen Vorlage, einer Sichem-Episode, noch auch in der nordischen Siggeir-Sage finden, die von dem goldenen Haare des Pterelaus: Taphus kann von Amphitryon nicht erobert werden, so lange Pterelaus lebt. Da reißt dessen eigene Tochter, die den Amphitryon liebt, dem Vater das goldene Haar aus, an dem dessen Leben hängt; der Vater stirbt infolgedessen, und die Insel wird erobert[3]). Eine Geschichte bekanntlich wie die vom Haare des Nisus, Königs von Megara[4]). Und beide Geschichten sind längst mit der Simson-Delila-Geschichte verglichen worden, in der es durch den Verrat der Delila geschieht, daß dem Simson seine Haarlocken abgeschnitten werden und er so seiner Riesenkraft verlustig geht. Die Simson-

1) Ergänzungs-Heft, S. 143 ff. 2) U. unter „Theseus".
3) Apollodorus, Bibliotheca II, 4, 7,4.
4) Apollodorus, Bibliotheca III, 15, 8,1 f.

Geschichte gehört, wie ähnliche, im Ergänzungs-Heft, S. 159 f. und o. S. 85 ff. besprochene Geschichten, fraglos zu einer *Ischtar-Gilgamesch*-Episode[1]), die Pterelaus-Geschichte aber zu einer, dieser Episode im *Gilgamesch*-Epos vorangehenden *Chumbaba*-Episode. Zu einer eventuell für die Pterelaus-Geschichte anzunehmenden Kontamination vgl. vorderhand die oben S. 85 f. berührten *Chumbaba*-Geschichten mit dem Lebens-Ei des *Chumbaba*, dessen Geheimnis das Weib, das bei diesem wohnt, ihm entlockt und an ihren Befreier verrät und so den Tod des *Chumbaba* herbeiführt, und S. 85 ff. S. hierzu u. unter „Vor-Siegfried“.

---

b.

Die Herakles- und die Moses-Sage.

Die alttestamentliche Sage läßt hinter der Jakob- und Juda-Sage die Moses-Sage folgen, aber durch einen Zeitraum von hunderten von Jahren davon getrennt. Diesen Zeitraum kennt indes die griechische Sage, soweit bis jetzt erörtert, nicht, indem sie nämlich ihre Moses-Sagen unmittelbar auf ihre Jakob- oder Juda-Sagen folgen läßt. S. o. S. 401. Somit werden wir ein etwaiges israelitisches Gegenstück zu der Sage von Herakles, dem Sohne der Alcmene, einer Dina und Thamar (o. S. 407 f.), und des Zeus, in der alttestamentlichen Sage, weil unmittelbar hinter der Jakob-Juda-Sage, in einer Moses-Sage zu suchen haben. Nun liegt andererseits ohne jede Frage in der Fortsetzung der Herakles-Sage eine Josua-Sage (u. S. 431 ff.), eine Sage also, deren Gegenstück im alten Testament sich unmittelbar an die Moses-Sage anschließt. Folglich werden wir in der Herakles-Sage wirklich gerade eine Moses-Sage suchen müssen. In der Tat zeigt sie sich als solche, wenn freilich nur noch

1) Band I, S. 397 ff.

in Bruchstücken. Ebenso nämlich, dies zunächst, wie Jason als ein Moses gegen einen Drachen (eine Schlange), Perseus als ein Moses gegen die schlangenlockige Medusa geschickt wird (o. S. 319 und S. 401 f.), ebenso wird Herakles von Eurystheus gegen die lernäische Schlange — im lernäischen Sumpfe — geschickt; und bemerkenswerter Weise ist dieser sein Auftrag sein zweiter hinter seinem ersten, nämlich den nemeischen Löwen zu töten[1]). Denn diese beiden Ungeheuer zusammen entsprechen offenbar, genauer als die Schlange und die schlangenlockige Medusa in der Jason- und der Perseus-Sage, dem Ungeheuer der, vermutlich ersten babylonischen Plage, das allem Anscheine nach sowohl als Löwe wie auch als gewaltige Schlange und zwar Wasser-Schlange charakterisiert wird, falls nicht gar während der genannten babylonischen Plage ein Löwe und eine Wasser-Schlange zusammen unter den Menschen wüten. Am Himmel scheinen die Sternbilder Löwe und Wasser-Schlange, nahe bei einander, zu entsprechen[2]). Die lernäische Schlange hat 9 Köpfe, von denen einer unsterblich ist. Diesen vergräbt Herakles im lernäischen Sumpfe, und legt einen schweren Felsblock darauf. Dazu ist zu vergleichen, daß Zeus im Kampfe gegen das Schlangen-Ungeheuer Typhon es zwar besiegt, dann aber lebendig in den Tartarus wirft, oder den Ätna darauf stülpt (o. S. 325). Dieser Typhon soll aber ein Vertreter der babylonischen Schlange im babylonisch-israelitisch-griechischen Sagen-Systeme sein (o. S. 325). Und ebenso wird die doch wohl ebenfalls dieser Schlange entsprechende Schlange der Apokalypse zwar besiegt, aber gleichwohl lebendig in den Abgrund geworfen (a. o. a. O). Und, da des Perseus Kampf gegen die Gorgonen auch ein Gegenstück zum babylonischen Schlangen-Kampfe sein soll (o. S. 401 f.), so mag nunmehr noch als bemerkenswert erscheinen, daß zwei von ihnen unsterblich sind und darum von Perseus nicht getötet werden, vielmehr nur die dritte, die Medusa, ihm erliegt und er ihr den Kopf abschlägt.

---

1) Apollonius, Bibliotheca, II, 4, 12,2 und 5,1 und 2.

2) Band I, S. 113 ff.

Aus allem ergibt sich sicherlich eine Identität der lernäischen Schlange mit der babylonischen der, vermutlich ersten Plage. Und da diese erste Plage in der Moses-Sage vertreten ist, nämlich durch die Schlange aus Mosis Stab und das Blut in ganz Ägypten-Land (aus dem Blut der Schlange)[1]), so kann nun in der Tat die Herakles-Sage mit ihrem Kampfe gegen die lernäische Schlange (und den nemeïschen Löwen) gerade eine Moses-Sage sein.

Ist dies sicher — und es wird sich als gesichert erweisen — dann hat auch die Dienstbarkeit unter Eurystheus ein Vorbild gerade in einer Moses-Sage. Denn ihr entspricht dann die israelitische Knechtschaft in Ägypten, in welche die ägyptische Blut-Plage mit Vorhergehendem hineinfällt. Daß Eurystheus, auf dessen Befehl Herakles die Schlange tötet, wie zunächst ein Pharao, so weiter zurück der babylonische Gott *Enlil* ist, welcher zum Kampfe gegen die Schlange (den Schlangen-Löwen) auffordert, braucht nicht gesagt zu werden. Dazu Ergänzungs-Heft, S. 87 ff., o. S. 318 ff. und S. 401 f.

Wenn dann die Moses-Sage die ägyptische Knechtschaft bereits bei Moses' Geburt vorhanden sein und die Israeliten schon lange vorher in Ägypten wohnen läßt, die Herakles-Sage jedoch in Übereinstimmung mit der babylonischen Ursage die Dienstbarkeit des Herakles und seine Beziehungen zu Eurystheus erst als Vorbedingung für seine ersten Kämpfe eintreten läßt, so dürfte auch die Herakles-Sage die biblische Sage von dem Jahrhunderte langen ägyptischen Aufenthalt als eine ungeschichtliche Erfindung desavouieren. Vgl. o. S. 227 ff.

Vor dem Wunder mit Mosis Stab und vor der Blut-Plage hat Moses einen Ägypter erschlagen, ist er geflohen, hat er in Midian eine der 7 Töchter Jethros geheiratet und ist nun Hirte bei ihrem Vater geworden[2]). Möglicherweise hat sich aus dgl. oder einer älteren Gestalt hiervon entwickelt: daß Herakles vor seiner Dienstbarkeit unter Eurystheus und seinen Kämpfen gegen den nemeïschen

1) Band I, S. 137 ff. 2) 2 Mos. 2 ff.

Löwen und die lernäische Schlange seinen Lehrer Linus erschlägt, jetzt von seinem Vater zu den Rinderherden getan wird (den cithaeronischen Löwen tötet, der unter den Rinderherden des Amphitryon und des Thespius aufräumt) und nun während der 50 Tage, die er (bei der Jagd auf den Löwen) bei dem Könige Thespius wohnt, ihm allnächtlich von diesem je eine von seinen Töchtern beigelegt wird, ohne daß Herakles erkennt, daß es immer eine andere ist[1]). Ob zu diesem letzten Motiv als damit verwandt zu stellen ist, daß dem Jakob in der Haran-Episode in der ersten Hochzeitsnacht Lea statt der Rahel beigelegt wird und er diese für Lea hält[2]), muß vorläufig dahingestellt bleiben; für eine Verwandtschaft könnte angeführt werden, daß die erste Heirat Jakobs in Haran mit der Heirat Mosis in Midian nächstverwandt ist[3]). Zu der **7**-Zahl der Jethro-Töchter könnte man stellen, daß nach einer Überlieferung die 50 Thespius-Töchter von Herakles in **7** Nächten berührt werden[4]), umsomehr, als die Heirat Mosis mit einer der 7 Jethro-Töchter dem **7**-tägigen Verkehre *Enkidu*s mit dem Freudenmädchen des Epos entspricht. S. dazu sofort.

Von einer Löwen-Tötung weiß nun zwar unsere Moses-Sage von Moses in Midian nichts. Allein, da wir in Band I, S. 229 festgestellt haben, daß die Heirat der einen von 7 Töchtern des Jethro aus dem Beilager *Enkidu*s in 6 Tagen und 7 Nächten mit dem Freudenmädchen erwachsen ist, so fände auch der cithaeronische Löwe seine allerbeste Erklärung wenigstens im babylonischen Original, falls eine solche überhaupt nötig wäre. Denn einmal ist ja schon vor dem Beilager *Enkidu* ein Schützer seiner Tiere, weiter aber wird von ihm erzählt, daß er nach dem Beilager die Hirten gerade vor Löwen und Wölfen schützt[5]). Möglich, daß die Löwen und Bären, die David an entsprechender Stelle der Sage als Hirte erschlägt[6]), hierhin gehören. Denn als Hirte

1) Apollodorus, a. a. O. II, 4, 9,2 ff.

2) 1 Mos. 29,20 ff. S. dazu o. S. 312 ff.

3) Band I, S. 225 f.

4) ROSCHER. *Lex. d. gr. u. r. Myth.* V, Sp. 771.

5) Ergänzungs-Heft, S. 56. 6) 1 Sam. 17,34 ff

kommt er ja an den Hof Sauls, und die Merab, Tochter Sauls, die ihm dann zur Gattin gegeben werden soll, entspricht ja dem Freudenmädchen des Epos, dessen Reize *Enkidu* genießt[1]). Und Simson tötet einen Löwen auf dem Wege zu der Thimniterin[2]), die ebenso fraglos dem Freudenmädchen des babylonischen Epos entspricht[3]). Wenn also auch ein getöteter Löwe oder getötete Löwen nicht für eine Freudenmädchen-Episode unserer Moses-Sage bezeugt sind, so treten sie doch in zwei näher mit der Moses-Sage verwandten israelitischen Sagen an entsprechender Stelle auf und könnten immerhin einen Beweis dafür verstärken, daß die Töchter des Thespius in der Tat zu einer alttestamentlichen bezw. israelitischen Freudenmädchen-Episode gehören.

Ob die Raserei, in die Herakles verfällt, bevor ihm der zwölfjährige Dienst bei Eurystheus auferlegt wird[4]), in dessen Auftrage er dann den Kampf gegen den nemeïschen Löwen und die lernäische Schlange aufnimmt, die — Berufung Mosis zum Propheten (!) bedeutet, bezw. dieser Berufung entspricht, nach der er dann vor den Pharao der Knechtschaft hintritt, und die Dinge geschehen, die ein Nachklang des babylonischen Schlangen-Löwen-Kampfes sind, — das kann nur gefragt werden. So töricht wie diese Zusammenstellung aussieht — die aber die Gleichheit der Stelle des miteinander Zusammengestellten innerhalb der zwei Sagen für sich hat —, so töricht ist sie nicht. Der israelitische „Prophet" war ja ein Rasender, und so auch Moses: 4 Mos. 11,25. — Zur Erginus-Episode s. u. S. 445 f.,

Auf die ersten zwei Kämpfe gegen gefährliche Tiere folgt eine Reihe anderer Unternehmungen: die gegen die cerynitische Hirschkuh, den erymanthischen Eber, dann nach der Reinigung des Augias-Stalls die gegen die stymphalischen Vögel, sodann die Herbeischaffung des cretischen Stiers, die der Rosse des Diomedes, die des Gürtels der Amazonen-Königin, die der Rinder des Geryones, lauter Abenteuer, die wenigstens bis auf eines oder höchstens drei

1) S. Band I, S. 476 f. 2) Richter 14,5 f.
3) Band I, S. 388. 4) Apollodorus, a. a. O. II, 4, 12,1.

anscheinend völlig den Zusammenhang mit der israelitischen Sage und weiter mit dem *Gilgamesch*-Epos vermissen lassen und als Einbaue in eine Moses-Sage verstanden werden müssen. Als Bestätigung für eine solche Ansicht darf auch gelten, daß sich in der Siegfried-Sage, einer „Moses-Herakles"-Sage, wohl der Schlangen-Kampf erhalten hat, aber darin von all' den anderen oben genannten *athla* nicht ein einziges vertreten ist[1])! Und auch der mit der Siegfried- und Vor-Siegfried-Sage näher zusammengehörigen Vorgeschichte der Hamlet-Sage fehlt ein „Moses"-Schlangen-Kampf nicht, wohl aber ebendasselbe wie der Siegfried-Sage[2]). Ob für die Herbeischaffung des cretischen Stiers eine Beziehung zu der Tötung des Himmels-Stiers im *Gilgamesch*-Epos, vertreten in der Moses-Sage durch die Tötung einer gewissermaßen heiligen roten Kuh[3]), anzunehmen ist, erscheint angesichts der mindestens 3 *athla* des Herakles gegen wilde Tiere, die nicht babylonischen Ursprungs sind, durchaus nicht etwa schlechthin zweifellos. Freilich nach dem gleich nachher zu Sagenden ist die Stelle beider Episoden innerhalb ihrer Sagen einer solchen Annahme günstig (u. S. 418). Und der cretische Stier ist ein heiliger Stier so gut wie der babylonische, von Poseidon gesandt[4]), wie der babylonische vom Gotte *Anu*, von Poseidon gesandt so gut wie der fraglos mit dem babylonischen Stier identische Stier des Hippolytus[5]), der freilich zu einer Jakob-Sage gehört. Andererseits könnte aber der cretisch-marathonische Stier derTheseus-Sage einer Moses-Sage zuzuweisen sein[5]).

Sollte nun das Stier-Abenteuer des Herakles wirklich aus dem Stier-Abenteuer des babylonischen Epos entstanden sein, dann dürfte man weitere Kombinationen wagen: Vor diesem Abenteuer im babylonischen Epos die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, vor dieser die *Chumbaba*-Episode, mit der in israelitischen Sagen die Befreiung einer geraubten

1) S. u. unter „Siegfried". 2) S. u. unter „Vor-Hamlet".
3) Band I, S. 128. 4) Apollonius, a. a. O., II, 5,7.
5) S. u. unter „Theseus".

Frau oder dgl. verbunden ist[1]). Vor dem Stier-Abenteuer des Herakles aber, dem 7ten *athlon*, nach dem 5ten, die Eurytion-Episode: Dexamenos soll wider seinen Willen dem Centauren Eurytion seine Tochter Mnesimache zur Gattin geben. Herakles kommt ihm zur Hilfe und tötet Eurytion[2]). Das könnte somit eine *Chumbaba*-Episode an alter Stelle sein, wie sie freilich sonst noch nicht in einer Moses-Sage gefunden wäre!

Nach dem Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen kommt vor der *Chumbaba*-Episode eine Sintflut-Episode[3]), die in der Moses-Sage in der Flucht vor dem Pharao und der Überflutung durch die Wasser des Schilfmeeres, bewirkt durch Moses, zum Ausdruck kommt[4]). Der Eurytion-Episode geht aber unmittelbar vorher, daß Herakles, um den Stall des Augias zu reinigen, ihn von den Flüssen Alphëus und Penëus durchfluten läßt und daß er dann aus des Augias Land, aus Elis, ausgewiesen wird[5]). Gewiß kann man lächeln, wenn ich es für möglich halten muß, daß in diesen Geschehnissen Nachklänge einer Sintflut-Geschichte und eine Parallele zu den oben erwähnten Geschehnissen der Moses-Sage zu sehen sind[6]). Allein auch hier würde wieder außer den parallelen Geschehnissen selbst ihre Stellung zwischen ebenfalls parallelen anderen Geschehnissen von Bedeutung sein.

Nach den obigen Ausführungen hätten wir somit einen längeren, jedenfalls äußerlichen Parallellauf zwischen der

1) Ergänzungs-Heft, S. 92 ff. 2) Apollodorus, a. a. O. II, 5, 5,6 f.
3) Ergänzungs-Heft, S. 73 ff. 4) Band I, S. 144 ff.
5) Apollodorus, a. a. O. II, 5, 5,1 ff.
6) S. hierzu u. S. 430. Es muß übrigens deutlich ausgesprochen werden, daß ich in der Durchspülung des Augias-Stalls zunächst nur einen Ersatz für, aber keine Entwicklung aus einer Sintflut sehen würde. Die Ausmistungs-Aufgabe an sich hat ihrem Ursprunge nach vielleicht gar nichts mit der Sintflut zu tun. Sie scheint übrigens in „Medea-Sagen" zu Hause zu sein, was freilich nicht auszuschließen braucht, daß sie es auch in Moses-Sagen sein kann. Zur Ausmistungs-Aufgabe in Medea-Märchen s. Märchen wie KLARA STROEBE, *Nordische Volksmärchen* II, Nr. 21 oder KÄTE MÜLLER-LISOWSKI, *Irische Volksmärchen*, Nr. 33.

Herakles-Sage und der Moses-Sage, bzw. einer für sie vorauszusetzenden älteren Sage:

Herakles-Sage.	**Moses-Sage, bzw. ältere Sage.**
Tötung des Linus durch Herakles.	Tötung eines Ägypters durch Moses.
Herakles wird fortgeschickt und zu Rinder-Herden getan.	Moses flieht und tut in der Fremde Hirtendienste.
Jagd des Herakles auf den cithaeronischen Löwen und dessen Tötung.	(*Enkidu* ist Schützer seiner Tiere, verjagt nach dem Verkehr mit dem Freudenmädchen die Löwen.)
Vereinigung des Herakles mit den 50 Thespius-Töchtern in 7 Nächten.	Heirat Mosis mit einer der 7 Töchter Jethros. Aus: *Enkidu*s 7tägigem Verkehr mit dem Freudenmädchen.
Raserei des Herakles.	Moses wird ein [gottbegeisterter, rasender] Prophet.
Dienstbarkeit des Herakles unter Eurystheus.	Moses in der Knechtschaft des Pharao.
Kampf gegen den nemeïschen Löwen und die lernäische Schlange.	Die Schlange aus Mosis Stab + Blut in ganz Ägypten-Land. Aus: dem babylonischen Schlangen-Löwen-Kampf mit Vorgeschichte.
(Durchflutung des Stalles des Königs Augias durch Herakles.	Schilfmeer-Flut, durch Moses herbeigeführt.
Ausweisung des Herakles durch Augias.	Auswanderung Mosis mit den Israeliten.)
Tötung des Eurytion, der die Mnesimache mit Gewalt an sich bringen will.	(Tötung des *Chumbaba,* der mit Gewalt eine Frau (Göttin) an sich gebracht hat.)
Bezwingung des cretischen Stiers durch Herakles.	Tötung der roten Kuh. Aus: der Tötung des Himmels-Stiers.

Mögen auch von den vorstehenden Parallelen manche, oder gar die meisten von ihnen, nicht nur scheinbar künstlich, sondern auch in Wirklichkeit rein äußerlich sein, so wird man der ganzen Reihe schwerlich jede Bedeutung absprechen können und vielmehr in ihr ein Zeugnis für eine Verwandtschaft der Herakles-Sage gerade mit der Moses-Sage erblicken dürfen. Da wir, wie wir gesehen haben und sehen werden, vor und hinter der Herakles-Sage fraglos in einer Juda- und einer Josua-Sage stehn, so ist es für eine Beur-

teilung unserer obigen Parallelen natürlich entscheidend, daß es gerade nur die Moses-Sage, zwischen Juda- und Josua-Sage, ist, welche überhaupt derartige Zusammenstellungen mit der Herakles-Sage erlaubt.

Von den ägyptischen Plagen der Moses-Sage bzw. deren babylonischen Vorbildern[1]) vermissen wir in der Herakles-Sage in der obigen Übersicht etliche, die aus irgend einem Grunde in Wegfall gekommen sein müßten. Dann möglicherweise schon deshalb, weil damit keine Heldentaten verknüpft waren.

In die Zeit der oben großenteils genannten 10 ersten Arbeiten des Herakles wird von der Überlieferung das Laomedon-Abenteuer gelegt, das, wie wir o. S. 403 ff. sahen, am ehesten wie eine „Moses-Sage" aussieht. Und wenn nun diese Sage den Herakles als Hauptlhelden hat, den Herakles, der ein Moses sein soll, dann müßte es ja eigentlich selbstverständlich sein, daß das Laomedon-Abenteuer wirklich gerade eine Moses-Sage ist. Allein erstens würde es als ein Stück einer Moses-Herakles-Sage in unserer Sage nicht am richtigen Platze stehn. Denn mit dem Mauer-Bau beginnt ja die Moses-Sage; die Laomedon-Episode, mit einem Mauer-Bau, wird jedoch mitten in der Herakles-Sage erzählt. Weiter aber scheidet die Laomedon-Episode wegen des Meer-Ungeheuers, das doch wohl eine Dublette zur lernäischen Schlange oder zum nemeïschen Löwen sein müßte (o. S. 401 f. und S. 403 ff.), wohl aus unserer großen Herakles-Sage aus. Unter diesen Umständen ist die Laomedon-Sage, falls überhaupt eine Herakles-Sage, höchstens eine zweite Herakles-Sage, neben der in Rede stehenden großen Herakles-Sage, braucht aber nicht einmal gerade eine Herakles-Sage zu sein, bleibt jedoch mit höchster Wahrscheinlichkeit eine Moses-Sage.

Diese Moses-Sage würde als letztes innerhalb unserer Moses-Sage nachweisbares Stück die von Apollo geschickte Pest haben. Oder wohl besser: noch mehr. Denn, wenn Laomedon der Dienstherr des Mauern-Erbauers Poseidon und des

1) Band I, S. 137 ff.

Herden-Hüters Apollo ist, dann müßte er ein Pharao sein, dem die Vieh züchtenden Israeliten als Bauarbeiter dienen. Und wenn dann Herakles den Laomedon tötet, so müßte sich darin nun wohl der Untergang des Pharao im Schilfmeer widerspiegeln. Die Laomedon-Sage wäre also eine Moses-Sage bis zur Schilfmeer-Katastrophe, diese eingeschlossen. Auf diese Katastrophe folgt nun in der biblischen Moses-Sage als erstes weiteres in der Laomedon-Episode nicht vertretenes Stück einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage die Amalekiter-Schlacht, zu einer *Chumbaba*-Episode gehörig[1]). Andererseits soll nach o. S. 203 ff. auch Odyssee I eine Moses-Sage sein, die aber vorne nicht vollständig ist. Denn diese Moses-Sage beginnt mit der Ciconen-Episode, gehörig als Parallele zur — Amalekiter-Schlacht. Das scheint zu bedeuten: Laomedon-Episode und Odyssee I ergänzen einander zu einer vollständigeren Moses-Geschichte! Und dabei spielt der Schluß der Laomedon-Episode in dem eroberten Troja, kommt aber Odysseus im Anfang seiner Odyssee-Sage von — dem eroberten Troja her![2]). Ist also die Laomedon-Sage — ursprünglich ein Stück der Moses-Sage von Odyssee I, ein Stück von deren vorne verloren gegangenem Teil, einerlei, wie der Held dieser Laomedon-Sage, im Unterschiede von dem Jakob von Odyssee II, ursprünglich hieß? Und ein kühner Schluß will sich nicht niederzwingen lassen: Kommt der Held von Odyssee I ursprünglich von Troja her zu den Ciconen als der Held dieser in und bei Troja spielenden Laomedon-Sage, die ein Teil seiner Moses-Sage war? Und weiter: Hat ein Dichter diese Troja-Sage durch die große Troja-Sage von Agamemnon u. s. w. ersetzt, und so Odysseus, der in der Ilias ursprünglich nichts zu suchen hatte, in die Ilias-Sage hineingebracht? Und ist es weiter so dazu gekommen, daß die Ilias-Sage, eine Saul-David-Sage, ihren Platz vor der Odyssee, einer Moses-Jakob-Sage, erhielt? Vgl. indes o. S. 359 ff.

---

1) 2 Mos. 17,8 ff.; Band I, S. 126 f.

2) Odyssee IX, 39.

Schließlich muß Herakles die von dem hundertköpfigen Drachen bzw. der hundertköpfigen Schlange Ladon bewachten goldenen Äpfel der Hesperiden herbeischaffen und den Höllenhund aus der Unterwelt heraufholen[1]). Um die Hesperiden-Äpfel zu holen, durchzieht Herakles weite Strecken der Erde. Er gelangt zum Flusse Eridanus, trifft dort die Nymphen des Zeus und der Themis; diese weisen ihn an den Meer-Greis Nereus, und Herakles zwingt diesen, trotzdem er sich zur Abwehr in allerlei Gestalten verwandelt, ihm zu sagen, wo sich die gesuchten Äpfel befinden. Dann kommt Herakles nach langen Wanderungen und allerlei Abenteuern zu den goldenen Äpfeln, tötet die sie bewachende Schlange, pflückt von den Äpfeln und bringt sie dem Eurystheus. Der gibt sie dem Herakles zurück, von ihm aber erhält sie die Göttin Athene und schafft sie wieder an ihren ursprünglichen Ort zurück. Es wird auch erzählt, daß Herakles auf den Rat des Prometheus den Atlas, den Träger des *polos*, veranlaßt habe, die Äpfel zu holen; währenddem habe er dem Atlas seine Last abgenommen und ihn danach durch List dazu bewogen, sie wieder auf sich zu nehmen. — Nach diesem Abenteuer das Höllen-Abenteuer: Herakles holt den Höllen-Hund herauf und bringt ihn wieder zurück. Eine Höllen-Fahrt findet sich ebenso in der Odyssee, in Odyssee I, und diese soll, als eine Moses-*Gilgamesch*-Sage, auf die Zitierung *Enkidu*s zurückgehn (o. S. 200). Vor dieser aber im *Gilgamesch*-Epos *Gilgamesch*s Reise zum fernen Wohnsitze des Xisuthros, wohl im äußersten Westen, wo er sich das vermeintliche oder wirkliche Lebenskraut holt, das ihm dann auf der Heimreise, von einer Schlange geraubt, wieder verloren geht. Es scheint daher nicht zufällig, daß Herakles vor seiner Höllen-Fahrt ebenso wie *Gilgamesch* vor der Zitierung des toten *Enkidu* eine Reise in fernste Gegenden der Erde macht, und sich dort bei den Hesperiden,

---

1) Apollodorus, a. a. O., II, 5,11 f. Die Einordnung der Hades-Fahrt hinter die Hesperiden-Episode wird, als nicht ursprünglich, bestritten, und eine umgekehrte Folge (Diodor IV, 21,1 f.) für die ursprüngliche gehalten (WILAMOWITZ, *Herakles* I, 56), aber doch wohl ohne ausschlaggebende Gründe.

den „Abendlichen“ oder „Westlichen“, die von einer Schlange gehüteten goldenen Äpfel holt, welche dann wieder an ihren früheren Ort zurückgebracht werden[1]). Und ebenso wie die Nymphen des Zeus den Herakles zu dem Meer-Greise Nereus hinweisen, und dieser ihm dann sagt, wo er die goldenen Äpfel finde, ebenso gibt die Göttin *Siduri* dem *Gilgamesch* einen Rat, wie er zu dem uralten Xisuthros hingelangen könne, und Xisuthros rät ihm dann, sich das „Lebenskraut“ zu holen. Dieses „Lebenskraut“ ist aber (zugleich) ein Mittel zu einer glücklichen Heimkehr[2]). Ratschläge für eine glückliche Heimkehr erteilt nun aber Proteus als ein Xisuthros dem Menelaus als einem *Gilgamesch,* nachdem er sich ihm durch Verwandlung in allerlei Gestalten zu entziehen versucht hat (o. S. 353 ff.). Und so bekräftigt anscheinend die Proteus-Menelaus-Sage, daß die Hesperiden-Episode in der Tat ein Stück einer Xisuthros-Episode ist. Bei alledem ist aber im Auge zu behalten die Möglichkeit einer gegenseitigen Kontamination nur ähnlicher oder dabei auch verwandter Sagen durch einander oder einer lediglich einseitigen Kontamination einer Sage durch eine andere nur ähnliche oder dabei auch verwandte Sage. So mag der Proteus in der Menelaus-Sage auf den Nereus der Herakles-Sage abgefärbt haben. Schließlich darf man immerhin noch die Frage aufwerfen, ob sich unter den Äpfeln im Hesperiden-Garten etwa auch noch die kostbaren Früchte im Garten der *Siduri* verbergen, zu dem *Gilgamesch* auf seiner Westreise gelangt.

Vor allem die Hades-Fahrt am Ende des von uns untersuchten Teils der Herakles-Sage sichert auch der Hesperiden-Episode unmittelbar davor gewiß ihren *Gilgamesch*-Sagen-Charakter. Aber wir sprechen hier von Herakles speziell als einem Moses-*Gilgamesch*, und wir müssen darum endlich fragen: Wo bleibt hier die Moses-Sage, als Zwischen-Sage zwischen *Gilgamesch*- und Herakles-Sage?

---

1) Apollodorus, a. a. O., II, 5,11.

2) Zum „Lebenskraut“ s. Ergänzungs-Heft, S. 138 ff.

Möglich nun, daß es hier nichts mehr zum Vergleichen gibt, daß uns jetzt die Moses-Sage ganz im Stiche läßt, weil sie in ihrer biblischen Gestalt und in den sonstigen aus Israel entlehnten Moses-Sagen einen allzu starken Zersetzungs-Prozeß erlitten hat. Vielleicht aber ist unsere Herakles-Episode doch wenigstens durch zarteste Fäden mit einer Moses-Sage verknüpft:

Wir machten o. S. 324 Anm. 11(!) auf eine merkwürdige Beziehung zwischen der Aeolus-Episode in Odyssee I, einer Moses-Sage, und der biblischen Paradieses-Geschichte aufmerksam. Nach dieser sind nun die Früchte vom Lebensbaume im Paradieses-Garten ursprünglich für den Menschen bestimmt, und ebendort befindet sich eine Schlange, die die Menschen um den Genuß der Früchte bringt. Unsere Hesperiden-Episode erzählt aber von goldenen, von einer Schlange bewachten Früchten in einem Garten, die geholt, aber wieder zurückgebracht werden. Und so führt vielleicht eine Brücke von der Hesperiden-Episode zu der Aeolus-Episode in einer Moses-Sage, in Gestalt nämlich einer Paradieses-Geschichte.

Ist die Herakles-Wanderung zu den Hesperiden-Äpfeln hin wirklich ein jetzt als solches unkenntlich gewordenes Seitenstück zur Aeolus-Episode, aus der Xisuthros-Episode, und also eine Moses-Sage, dann dürfen wir weiter schürfen: Auf der Reise zu Xisuthros hin gelangt *Gilgamesch* zu den Skorpion-Riesen. Diese sollen in der Moses-Sage durch die drei Riesen von Hebron, in Odyssee I durch den Riesen und Herden-Besitzer Polyphem, vor der Aeolus-Episode, vertreten sein, durch Polyphem, dem Odysseus seine Schafe raubt (o. S. 198). Vor der großen Welt-Wanderung zu den Hesperiden-Äpfeln aber, dem 11ten *athlon*, muß Herakles — und das ist sein 10tes *athlon* — zu dem Ungeheuer Geryones, mit drei Oberkörpern, wandern und ihm seine Rinder forttreiben[1]). Somit zeigt sich das Geryones-Abenteuer als eine wenigstens äußerliche Parallele zu dem Polyphem-Abenteuer und dem mit den drei Riesen in Hebron. Die Reihenfolge der

1) Apollodorus, a. a. O., II, 5,10.

drei letzten *athla* scheint doch ein sehr beherzigenswertes Wort für deren Identifizierung durch uns einzulegen und somit auch den Moses-Sagen-Charakter der Herakles-Sage weiter zu bestätigen, so daß also endgiltig gesagt werden könnte; Wie der Anfangsteil der Herakles-Sage sich fraglos als eine „Moses-*Gilgamesch*-Sage" herausstellt, so erweisen sich mit kräftiger Hilfe der Odysseus-Moses-Sage jedenfalls die drei letzten Aufgaben des Herakles, trotz ihrer gründlichen Zersetzung, als durch eine „Moses-*Gilgamesch*-Sage" bedingt. Und das genügt für unsere Untersuchung.

Sind die oben vorgeschlagenen Identifikationen von Aufgaben des Herakles mit *Gilgamesch*-Abenteuern und Episoden der Moses-Sage noch weiter gerechtfertigt, so könnten wir in der Herakles-Sage die *Gilgamesch*-Sage einerseits vom Anfang bis zur Himmels-Stier-Episode und andererseits wieder vom Skorpionriesen-Abenteuer an bis zum Ende verfolgen, also daß in der Herakles-Sage keine große Lücke festzustellen wäre. Fehlen würde aber in ihr — zwischen dem 7ten und dem 10ten Abenteuer — vor allem der Tod des *Enkidu,* d. h. zugleich der Aarons. Aber der spielt ja in unserer Moses-Sage (Quelle P) keine erhebliche Rolle und fehlt auch vielleicht in Odyssee I, einer Moses-Sage (o. S. 208 ff.). Und somit scheint doch nicht nur das eine oder andere der Abenteuer des Herakles, sondern eine lange Reihe von ihnen deren Verwandtschafts-Parallelität mit einer ähnlichen Reihe der Moses- und der *Gilgamesch*-Sage nunmehr zu sichern.

Ist Perseus als „Kasten-Mann", seiner Stellung im System entsprechend, ein Moses, ist es andererseits ebenso Herakles, so haben wir in dem augenblicklich von uns untersuchten Sagen-System nunmehr außer je zwei Jakob- und Juda-Gestalten (S. 392 ff. und 406 ff.) auch noch zwei Moses-Gestalten, also Reihen-Dubletten von einander; und zwar solche, die sich nicht etwa einfach aus einer Verteilung einer und derselben Sagen-Reihe auf zwei Männer-Reihen hintereinander erklären lassen. Denn die Aussendung des Perseus gegen die schlangengelockte Medusa z. B. soll ja dieselbe Vorlage wiedergeben wie die Aussendung des Herakles gegen die

lernäische Schlange (o. S. 412 f.). Wie sich diese Duplizität ganz erklärt, bleibt abzuwarten. Zu ihrer Erklärung sind z. B. die nachfolgend genannten Tatsachen heranzuziehen. 1. Perseus, mit dem ebenso wie mit Moses die Kasten-Sage verknüpft ist, ist nach seiner unmittelbaren Vor- und seiner Kindheits-Sage ein Moses; Herakles ist jedoch nach seiner unmittelbaren Vor-Sage ein Thamar-Sohn, aber dabei kein Juda-Sohn, sondern, wie Perseus, ein Sohn des Zeus. Ein Halbbruder von ihm, Iphicles, ist indes ein Juda- und Thamar-Sohn. 2. In der von einer „Herakles"-Sage abgeleiteten Siegfried-Sage steht dem gegenüber: Siegfried-Herakles ist ein richtiger Juda-, aber kein Thamar-Sohn, und mit ihm ist nach einer Überlieferung die Kasten-Sage verknüpft[1]). Ein Halbbruder von ihm, Sinfjötli, ist indes wieder ein Juda- und Thamar-Sohn[2]). Man wird mit einer Entscheidung darüber warten müssen, wie die genealogischen Verhältnisse in der Vorlage der Herakles- und der Siegfried-Sage ausgesehen haben. Für unsere Analyse der Herakles-Sage ist aber schon jetzt entscheidend, daß unsere Siegfried-Herakles-Sage keinen „Kasten-Mann" Perseus-Moses neben einem „Kasten-Mann" Herakles-Moses hat[2]). Als eine Parallelerscheinung zu dem doppelten Jakob, Juda, Moses des Herakles-Sagen-Systems darf erwähnt werden, daß die Vor-Hamlet-Sage wohl einen doppelten Moses jeweilig hinter einem Jakob und Juda zeigt[3]). Weiteres u. unter „Vor-Siegfried".

Wir verlassen bei unserer Analyse der Herakles-Sage vorläufig die Moses-Sage. Denn an die Hades-Fahrt des Herakles, aus der letzten Episode einer *Gilgamesch*-Sage, schließt sich etwas an, das nicht zu einer Moses-Sage gehört, dem dafür jedoch alsbald ein Zusammenhang mit einer anderen israelitischen Sage, der Jakob-Sage, abzusehen ist:

Jakob.	**Herakles.**
[4]) Jakob nach Haran, wirbt bei Laban um dessen Tochter Rahel, diese	[5]) Herakles nach Oechalia, wirbt bei Eurytus um dessen Tochter Iole,

1) U. unter „Siegfried".
2) U. unter „Siegfried" und „Vor-Siegfried".
3) U. unter „Vor-Hamlet". 4) 1 Mos. 29 ff.
5) Apollodorus, a. a. O., II, 6, 1,1 f.; 7,5 f.; 7, 7,5 ff.

wird ihm vom Vater versprochen, zunächst aber nicht gegeben.	erkämpft sich im Bogen-Wettstreit den Anspruch auf sie, aber der Vater gibt sie ihm nicht.
Danach heiratet er die Lea.	Danach heiratet er die, durch einen Ringkampf gewonnene, Deianira.
Sodann heiratet er die Rahel.	Sodann erbeutet er die Iole.
Eifersucht der Lea auf die Rahel.	Eifersucht der Deianira auf die Iole.
Lea erhält von Ruben, ihrem Sohne, Liebesäpfel, um von ihrem Manne, der die Rahel mehr liebt als sie, weitere Nachkommen zu erhalten. +: Ruben läßt sich mit dem von Jakob der Lea gegebenen Nebenweibe ein[1]).	Deianira hat von dem Centauren Nessus, der ihr Gewalt antun wollte, ein, aus seinem Samen und seinem Blut zusammengemischtes, Mittel bekommen, das ihr nach seiner Angabe als ein Liebessaft die Liebe ihres Mannes sichern soll.
Jakob flieht mit seinen Frauen und Kindern aus der Heimat der Frauen, nachdem er sich auf Kosten von deren Vater zum reichen Manne gemacht hat; auf dem Gebirge Gilead [errichtet er Gott einen Altar] und opfert.	Herakles zieht mit der erbeuteten Iole aus der von ihm geplünderten Stadt ihres Vaters davon; dann errichtet er auf dem cenaeischen Vorgebirge dem Zeus einen Altar und opfert.

Zu dieser Paralleltabelle hier nur dies: Die Deianira soll der Lea, diese aber wieder der babylonischen *Ischtar,* einer Kriegsgöttin, entsprechen[2]). Darum muß erwähnt werden, daß Deianira des *Kriegs*handwerks *kundig* ist[3]). Zu ihr als dem Vorbilde der Walküre Brynhild unten unter „Siegfried". — Zu dem *Ring*kampfe mit Acheloos, den Herakles besiegt, und zu dem *Bogen*-Wettstreit wegen der Iole s. Ergänzungs-Heft, S. 64 ff., o. S. 94 f., S. 142, S. 181 ff. und u. unter „Siegfried".

Also *hinter* einer Moses-Sage von Herakles eine Jakob-Sage von demselben Herakles! Derartiges aber nicht zum ersten Mal. Die Odyssee bot uns ja eine ähnliche Erscheinung, indem sich darin unmittelbar an das Ende einer Moses-Sage eine ganze Jakob-Sage anschließt, dabei unter Versetzung des Anfangs dieser Sage an deren Schluß, hinter Odysseus'

1) 1 Mos. 35,22.

2) Ergänzungs-Heft, S. 62 ff. und S. 64 ff.

3) Apollodorus, a. a. O., I, 8,1.

Heimkehr (o. S.181 ff.). Daß Analoges von der mit der Odyssee nahe verwandten Argonauten-Sage der Fall ist (o. S. 300 ff.), braucht ja gar nicht erst gesagt zu werden. Ob die Folge in der Herakles-Sage mit diesen Tatsachen im Zusammenhang steht, läßt sich aber vorerst nicht feststellen. Möglich, daß die Herakles-Sage durch die Jason-Sage beeinflußt ist. Denn nach einer Haran-Episode (aus einer Jakob-Sage) hinter einer Moses-Sage erhält Jasons neue Gattin Crëusa (oder Glauce) von dessen eifersüchtiger früherer Gattin Medea ein vergiftetes Gewand, durch welches sie verbrannt wird (o. S. 317 f.); und ebenso nach einer Haran-Episode hinter einer Moses-Sage erhält Herakles, der die Iole erbeutet hat, von seiner eifersüchtigen Gattin Deianira ein ihn verbrennendes Gewand. Die Herakles-Sage zeigt durch ihren Liebessaft, doch wohl || den Liebesäpfeln Rubens, freilich noch eine Verbindung des Vergiftungs-Motivs mit der Jakob-Sage, die der Jason-Sage fehlt, und läßt so vielleicht erkennen, daß die J a s o n - Sage vielmehr v o n der H e r a k l e s - Sage a b h ä n g i g ist. Andererseits bietet die Siegfried-Sage, mit einer Jakob-Sage hinter einer Moses-Sage wie in der Herakles-Sage, zwar den Liebes-Saft, nämlich als einen L i e b e s - T r a n k, aber nicht die Verbrennung, sodaß d i e s e in der J a s o n - Sage heimisch sein könnte. Dazu aber u. unter „Siegfried".

Nun könnte man gegen eine Ableitung der Iole-Deianira-Geschichte gerade von einer Jakob-Sage einwenden, daß Jakob schon in der Vor-Herakles-Sage vertreten sei, ja sogar zweimal, durch Proetus nämlich und durch Electryon (o. S. 392 und S. 407; S. 424). Allein wenn auch an dem Jakob-Charakter dieser Sagen-Gestalten nicht zu zweifeln ist, so sind doch die Sagen von ihnen nicht etwa lediglich Dubletten zu der Iole-Deianira-Episode, sondern vielmehr fast ausschließlich Ergänzungen dazu. Eine Dublette bilden lediglich die z w e i F r a u e n des Electryon, nämlich zu den zwei Frauen Deianira und Iole. Von jenen wird aber nichts erzählt wie daß sie dem Electryon 9 + 1 Kinder gebären, von diesen aber, wie oben besprochen, noch vielerlei Sonstiges. Somit können sie den oben festgestellten Charakter der Iole-Deianira-Episode nicht in Frage stellen. Vgl. o. S. 330 f., u. unter „Siegfried" und „Hamlet".

Herakles hat auf dem cenaeischen Vorgebirge einen Altar errichtet. Er läßt sich für die Opferfeier ein Festkleid holen. Seine Gattin, die von der Iole fürchtet, daß sie ihres Gatten Herz von sich ablenken werde, bestreicht das Gewand mit dem von Nessus erhaltenen vermeintlichen Liebes-Saft, Herakles zieht das Kleid an und opfert; aber der Saft verbrennt ihm die Haut und er ist dem Tode verfallen[1]). Nun fährt er zu Schiff nach Trachis, errichtet auf dem Berge Oeta einen Scheiterhaufen, besteigt ihn, und der Scheiterhaufen wird angezündet. Da kommt eine Wolke herunter und entführt ihn unter Donner gen Himmel und er wird dort unsterblich[2]). Wir standen bis jetzt in einer Jakob-Sage, nämlich in einer Haran-Episode. Unsere Jakob-Sage weiß aber, so wenig wie von einem durch Eifersucht, wenn auch unabsichtlich, herbeigeführten Tode ihres Helden, von dessen Himmelfahrt. Aber sie hat einmal wenigstens etwas derartiges gehabt. Denn die Gilead-Episode in der Jakob-Sage, die der Haran-Episode folgt, ist ja nach Band I, 241 ff. ein Absenker der babylonischen Sintflut-Geschichte, in welcher der Sintflut-Held nach einer Fahrt auf seiner Arche auf einem Berge landet, vergöttlicht und zu den Göttern entrückt wird. Und diese Entrückung kennt die *Mahabharata*-Sage noch als ein Stück einer Jakob-Sage (o. S. 153). Sonach dürfen wir mit der Möglichkeit rechnen, daß auch noch die Himmelfahrt des Herakles einer Jakob-Sage entstammt und dabei dann auf die babylonische Sintflut-Sage zurückgeht. Doch muß es zum mindesten zweifelhaft bleiben, ob hier gerade oder wenigstens nur eine Jakob-Sage als die Vermittlerin zwischen Griechenland und Babylonien heranzuziehen ist. Denn wir werden alsbald sehen, daß jedenfalls nach der Himmelfahrt des Herakles die Moses-Sage wieder einsetzt, um dann durch eine Josua-Sage weitergeführt zu werden. Und nun hat ja auch Moses als ein Sintflut-Held eine Entrückung zu den Göttern erlebt, eine Entrückung, die sich in unserer Moses-Sage noch darin zeigt, daß er auf dem Berge

1) Vgl. u. unter „Siegfried".

2) Apollodorus, a. a. O., II, 7, 7,7 ff.; vgl. Odyssee XI, 601 ff.

Sinai unter Donner und Blitz in die Wolke zu Gott hineingeht[1]). Wenn auch dieses Hineingehen zu Gott im Gewitter erfolgt, so scheint eine Verwandtschaft dieser Moses-Sage mit der Himmelfahrt des Herakles gewährleistet zu sein. Und darum ist es erlaubt zu fragen, ob die in seiner Sage noch vorhandene „Entrückung" Mosis und die vorauszusetzende einstmalige Jakobs, die man mit einander zusammenwarf, ob etwa die zu der eigenartigen Verbindung von Moses- und Jakob-Sage, wie sie das augenblicklich besprochene Stück der Herakles-Sage zeigt, Veranlassung gegeben haben. Daß unser Sagen-Stück zwei verschiedene Sagen enthält, scheint auch daraus zu folgen, daß Herakles auf dem Oeta gen Himmel fährt, nachdem er auf einem anderen Berge, dem cenaeischen Vorgebirge, geopfert hat. Denn dieses Opfer muß doch wenigstens auch dem Opfer Jakobs auf dem Gebirge Gilead nach einer Haran-Episode entsprechen, Herakles auf dem Oeta aber zunächst Moses auf einem anderen Berge, dem Sinai, sein. Zur Entrückung des Herakles ohne Wiederkehr, im Gegensatz zur Moses-Sage, aber seltsamerweise in Übereinstimmung mit der Ur-Sage, s. Ergänzungs-Heft, S. 77 ff. Unsere Herakles-Sage scheint jedenfalls eine Moses-Sage vorauszusetzen, in der Moses auf dem Sinai noch zu Gott oder den Göttern entführt wird oder gar gen Himmel fährt.

---

1) Band I, S. 148 ff. Es ist erstaunlich, dass eine ernsthafte alttestamentliche Wissenschaft sich heute darauf festlegen darf, daß das Getöse auf dem Sinai in ihm einen feuerspeienden Vulkan erkennen lasse, und nun gar einen richtiggehenden, einstmals irgendwo südlich von Palästina vorhanden gewesenen, der nur leider verschwunden sei. Ich weiß wirklich nicht, weshalb man nicht mit einem von Gewitterwolken Jahves umlagerten Phantasie-Berge völlig auskommen kann. Auch das Gewitter kann die Erde erdröhnen und erzittern lassen, und es gibt doch auch sonst phantastische Übertreibungen der Wirklichkeit. Ganz abgesehen davon, daß das Gewitter auf dem Sinai doch wohl fraglos einfach aus der Sintflut-Sage stammt.

c.

Die Nach-Herakles-Sage von Hyllus bis Cypselus und Arion und die Sagen von Josua bis Amazia von Juda und Jonas.

Nach der Entrückung des Herakles Flucht seiner Kinder vor Eurystheus, seinem einstigen Dienstherrn, und Verfolgung durch ihn; danach flieht dieser auf seinem Wagen und wird von Herakles' Sohn Hyllus getötet[1]). Eurystheus ist, wie wir sahen, der Pharao der Bedrückung der Moses-Sage (o. S. 413). Dieser verfolgt die aus Ägypten ausziehenden Israeliten auf seinem Wagen und findet dann, fliehend, seinen Tod im Schilfmeer. Wir dürfen deshalb vermuten, dass die Flucht der Herakliden vor Eurystheus mit Zubehör ein Widerhall des Auszugs der Israeliten mit Zubehör, freilich an neuer, falscher Stelle, ist. Diese Identifikation scheint dann die o. S. 417 erwogene Ableitung der Durchspülung des Augias-Stalls aus der Sintflut, und zunächst aus der Schilfmeer-Wasser-Katastrophe, unmöglich zu machen.

Man ersieht aus dem Vorstehenden und wird weiter aus dem Folgenden ersehen, daß an Herakles' als eines Moses Stelle nach seiner Entrückung sein Sohn Hyllus getreten ist, daß die eine israelitische Moses-Sage auf zwei griechische Sagen-Gestalten, auf Herakles und seinen Sohn, verteilt ist. Veranlaßt ist diese Verteilung natürlich dadurch, daß Herakles, anders wie Moses, nach seiner Entrückung zu den Göttern nicht zu den Menschen zurückkehrt und so seine auf der Erde spielende Sage selbst nicht weiter erleben kann. Diese Verteilung legt nun aber die Grenze zwischen den zwei Sagen-Teilen nicht etwa glatt hinter Moses Entrückung. Denn des Herakles Entrückung, nach der Hyllus seine Moses-Sage fortsetzt, entspricht ja, wie gesagt, Moses' Hineingehen zu Gott auf dem Sinai. Was aber dahinter in der Moses-Sage erzählt wird oder einmal erzählt worden ist, ist ja nach o. S. 415 ff.

1) Apollodorus, a. a. O., II, 8,1 ff.

und S. 421 ff. jedenfalls größtenteils mit Herakles verknüpft geblieben und nicht auf Hyllus übergegangen. — Eine Zweiteilung eines Moses und seiner Sage hinter dessen Entrükkung werden wir übrigens auch in der römischen Königs-Sage, einer „Um-Herakles“-Sage, finden.

Nach dem Tode des Eurystheus fallen die Herakliden, die Nachkommen des Herakles, in den Peloponnes ein und setzen sich in den Besitz aller Städte. Aber eine *phthora* (ein „Verderben“) im ganzen Peloponnes, die nach einem Orakelspruch durch die vorzeitige Einwanderung der Herakliden herbeigeführt sein soll, nötigt sie zum Rückzuge aus dem Peloponnes. Nun wird ihnen das Orakel, daß sie mit dem Wiedereinzug in den Peloponnes bis zur „dritten Frucht“ warten sollen[1]). Und von hier an läuft dann die Parallele zwischen der alttestamentlichen und der griechischen Sage ohne Frage weiter:

Moses und Josua.	**Hyllus und Oxylus.**
Gott verkündet den Israeliten, daß erst die nächste Generation in Kanaan einziehen werde[2]).	Orakelspruch aus Delphi, daß die Herakliden mit dem Wiedereinzug in den Peloponnes bis zur „dritten Frucht“ — womit Generation gemeint ist — warten sollen[3]).
Trotzdem Aufbruch nach Kanaan und nun Niederlage bei Horma und Rückzug[4]).	Im Vertrauen auf den Orakelspruch, dessen „Frucht“ auf Feldfrucht gedeutet wird, Einfall in den Peloponnes, mit Niederlage und Rückzug[5]).
Die Israeliten wollen dann auf dem nächstliegenden Wege, auf dem „Landwege“, durch Edom, in Kanaan einziehen, werden aber durch die Edomiter daran gehindert und müssen nun versuchen, auf einem Umwege, über den Jordan hineinzugelangen[6]).	Ein Orakelspruch, wonach die Herakliden nicht auf dem nächstliegenden Wege, dem Landwege, über den Isthmus von Corinth, sondern auf einem Umwege, über den corinthischen Meerbusen, in den Peloponnes eindringen sollen[7]).

1) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 2,1 ff.
2) 4 Mos. 14,30 ff.
3) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 2,3.
4) 4 Mos. 14,39 ff.
5) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 2,4.
6) 4 Mos. 20,14 ff.
7) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 2,6.

Die Israeliten nach Sittim am Jordan, von wo sie später über den Jordan in Kanaan eindringen[1]).

Die Herakliden nach Naupactus am corinthischen Meerbusen, von wo sie später über den corinthischen Meerbusen in den Peloponnes eindringen[2]).

Der Seher Bileam kommt, von dem feindlichen Balak geholt, um den Israeliten Böses zu weissagen, und weissagt ihnen Gutes[3]) (muß aber doch wohl, da er nachher von den Israeliten getötet wird[4]), nach einer anderen Überlieferung Böses geweissagt haben).

Ein Seher kommt, von dem die Herakliden meinen, daß er von den Peloponnesiern zum Verderben des Heeres gesandt sei, und weissagt[5]).

Gemetzel, bezw. eine Plage unter den Israeliten; danach, im Zusammenhang damit, der Prophet Bileam getötet[6]).

Der Seher von einem Herakliden getötet; die Flotte (deshalb) vernichtet, eine Hungersnot, das Heer vernichtet (? „aufgelöst")[7]).

Ein neuer, von Gott bestimmter Anführer, Josua[8]).

Ein neuer, durch göttliches Orakel bestimmter Anführer, Oxylus[9]).

Siegreicher Einfall in Kanaan über den Jordan[10]).

Siegreicher Einfall in den Peloponnes über den corinthischen Meerbusen[11]).

Altäre errichtet, das Land verlost[12]).

Altäre errichtet, das Land verlost und in drei Teile aufgeteilt[13]).

---

1) 4 Mos. 22,1 und 25,1. 2) Apollodorus, a. a. O., II, 8,2,7.
3) 4 Mos. 22 ff. 4) 4 Mos. 31,8.
5) Apollodorus, a. a. O., II, 8,3,1. 6) 4 Mos. 25 und 31,8.
7) Apollodorus, a. a. O., II, 8,3,2. 8) 5 Mos. 31,1 ff. und 23.
9) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 3,3 ff. Dieser neue Anführer ist, als er zum Anführer gemacht wird, aus seiner Heimat geflohen, weil er einen Mord begangen hat, und nach einem Jahre zurückgekehrt. Vgl. dazu o. S. 418 die Moses-Sage und die entsprechende Herakles-Sage. Da Oxylus ein Josua I ist, dieser aber mit seiner Sage dem Moses sehr nahe steht (Band I, S. 159 ff.), so mögen die von Apollodor erzählte Flucht des Oxylus, deren Anlaß und die Rückkehr des Oxylus einer verloren gegangenen, der Moses-Sage entsprechenden Sage von Josua I (+ Josua II Band I, S. 181 ff.) entstammen.
10) Buch Josua.
11) Apollodorus, a. a. O., II, 8,3,5.
12) Jos. 8,30 und 22,10; 13 ff.
13) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 4,1.

Zu diesen Parallelen braucht nichts hinzugesetzt zu werden. Aus ihnen in Verbindung mit ihrer Stellung im ganzen Herakles-Sagen-System, aber schon aus ihnen allein, ergibt sich die Notwendigkeit, sie als nicht zufällig, sondern als durch Sagen-Verwandtschaft bedingt anzusehen: Die Überlieferung vom Einfall der Herakliden in den Peloponnes entspricht der Überlieferung vom Einfall der Israeliten ins Westjordanland; die von der dorischen Wanderung der von der israelitischen unter Moses und Josua; und die griechische Überlieferung geht auf eine israelitische zurück, ist somit vermutlich rein sagenhaft. Vgl. übrigens o. S. 277 ff. und S. 293 f. zu Oxylus.

Ein Wort noch zu dem Seher der Herakliden-Sage = Bileam. Ist deren Identität fraglos, könnte man sich dagegen stemmen, auch den Tiresias der Unterwelt in Odyssee I mit Bileam zu identifizieren, was ich o. S. 205 ff. tun zu müssen glaubte; denn der griechische Tiresias in der Unterwelt und der griechische Seher auf der Oberwelt sind doch recht verschiedene Gestalten, und beide sollen gleichwohl griechische Abbilder eines und desselben israelitischen Vorbildes sein. Allein erstens können sie ja sehr wohl von bereits auf israelitischem Boden voneinander differenzierten Vorbildern auf verschiedenen Entwicklungsstufen stammen. Und zweitens ist ja der blinde Seher Phineus der Argonauten-Sage fraglos mit Tiresias identisch (o. S. 301), und der befindet sich ja ebenso wie der Seher der Herakliden-Sage als Lebender auf der Erde der Lebenden. Somit könnte man wohl vielmehr jetzt auch so schließen: der Seher der Herakliden-Sage am Ende einer Moses-Sage || Bileam am Ende einer Moses-Sage und = Tiresias am Ende einer Moses-Sage sowie = dem Seher Phineus am Ende einer Moses-Sage. Also diese zwei wirklich = Bileam.

Damit verlassen wir die Josua-Sage, sind aber noch nicht am Ende der Parallelen zu und Entlehnungen aus israelitischen Sagen. Es fehlt zwar hinter dem griechischen Josua die ganze Richter-Zeit! Aber dasselbe stellten wir ja

bereits einmal innerhalb der griechischen Sage fest, nämlich für die Vor-Ilias- und die Ilias-Sage (o. S. 371 f.), und dasselbe Bild wird die in Griechenland wurzelnde römische Königs-Sage, wird uns die Hamlet- und Vor-Hamlet-Sage zeigen[1]). So wird denn die Josua-Sage in der Herakliden-Sage fortgesetzt durch die Saul-Sage:

Saul und David.	Temenus und Deïphontes.
König Saul, mit drei Söhnen und zwei Töchtern. Nach seiner Tötung sein Sohn Esbaal-Isboseth kurze Zeit Schatten-König.	König Temenos, der erste König von Argos alsbald nach der Einwanderung der Herakliden in den Peloponnes, mit drei Söhnen und einer Tochter.
Dessen Nachfolger nach seiner Ermordung Sauls Schwiegersohn David, von ganz Israel freiwillig zum Könige gewählt[2]).	Sein Nachfolger nach seiner Ermordung sein Schwiegersohn Deïphontes, vom Heere zum Könige gewählt[3]).

Zum Zusammenfall Sauls mit seinem Sohne Esbaal[4]) vgl. u. die römische Königs-Sage.

In dieser letztgenannten Sage[5]), in der Ilias-Sage (o. S. 351 ff.) und in der Vorgeschichte Hamlets[6]) finden wir nun für den einen David unserer David-Sage, für David als Schwiegersohn Sauls und für ihn als zweiten Gatten der Frau des getöteten Urias, je zwei Personen : Servius Tullius und Tarquinius Superbus, Achilles und Aegisthus, Hother und Fengo. Wir werden es daher als gegeben betrachten, daß auch noch folgende Parallele auf Verwandtschaft beruht:

Urias und David.	Cresphontes und Polyphontes.
Urias getötet, und König David heiratet Urias' Gattin, die Bathseba.	Cresphontes, der erste König von Messenien, bald nach der Ein-

1) S. u. unter „Könige von Rom" und unter „Hamlet".

2) 1 Sam. 14,49; 31; 2 Sam. 4,5 ff.

3) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 5,3.

4) Dieser Esbaal entstammt aber doch wohl lediglich einem, einer älteren Königsreihe aufgepfropften Schema. S. Band I, S. 749 f.

5) S. u. unter „Könige von Rom".

6) S. u. unter „Vor-Hamlet".

Im Zusammenhang damit stirbt ein Sohn der Frau und Davids; Salomo, ein zweiter Sohn von ihr und David, vor und nach Davids Tode König; ein dritter Sohn Davids, Adonia, auf Salomos Befehl getötet[1]).

wanderung der Herakliden in den Peloponnes mit zwei Kindern getötet; Polyphontes wird König und heiratet dessen Gattin, Merope[2]).

Nun verläßt uns zwar unsere biblische David-Sage. Allein nach anderen Parallelsagen zur David-Sage, der Agamemnon-Aegisthus-Orest-Sage (o. S. 352) und der Horwendill-Fengo-Hamlet-Sage[3]), bricht die David-Sage noch nicht mit der neuen Heirat der Merope ab: Der neue Gatte der Merope-Bathseba, Polyphontes-David II, wird ermordet von Aepytus, dem Sohne der Merope und des ermordeten Cresphontes[4]); ebenso wie der neue Gatte der Clytaemnestra, Aegisthus, von Orest, dem Sohne der Clytaemnestra und des von (Clytaemnestra und) Aegisthus ermordeten Agamemnon; und ebenso wie der neue Gatte der Geruth, Fengo, von Hamlet, dem Sohne der Geruth und des von Fengo ermordeten Horwendill. Und ebenso wie Orest und Hamlet wird dann Aepytus der Nachfolger seines Vaters.

So wird in drei von der David-Sage abhängigen Sagen, einer griechischen, einer zweiten griechischen und einer germanischen, der zweite Gatte einer Bathseba von einem Sohne von ihr und ihrem ersten Gatten ermordet, und eben dieser Sohn wird dann Nachfolger seines Vaters. Selbst wenn diese drei Sagen schließlich einer und derselben griechischen Sage entstammen sollten, wird doch durch sie zum mindesten eine Vermutung gerechtfertigt, daß nämlich unsere David-Sage eine Korrektur aus einer älteren Sage ist, nach der Salomo, der Nachfolger Davids, als des zweiten Gatten der Bathseba, 1. ein Sohn der Bathseba und des Urias, ihres ersten Gatten, war und 2. den David, der nicht sein Vater war, ermordet hat. Dieser Schluß steht aber mit dem, was ich in Band I, S. 521 f. und S. 578 aus ganz anderen Gründen erschlossen habe, in einer so völligen Über-

1) 2 Sam. 11 f.; 1 Kön. 1 f.
2) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 5,4 ff.
3) U. unter „Hamlet“.
4) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 5,6.

einstimmung, daß sogar ich davor als vor einem Wunder stehe. Wir werden jetzt mit völliger Sicherheit sagen können: Salomo war in der israelitischen Sage ursprünglich nicht ein Sohn Davids, sondern ein Sohn des Urias, und er ist durch Ermordung Davids auf den Thron gekommen. Und daß er nach unserer Bibel noch bei Lebzeiten Davids auf den Thron kommt[1]), ist gewiß noch ein letzter Rest dieses älteren Tatbestandes. Und wenn die Regierung Salomos in wesentlichen Punkten nostrifizierte, israelitisierte Geschichte Tiglatpilesers III. von Assyrien ist, dieser aber gewiß ein Usurpator war, so mag ein ursprüngliches Usurpatorentum Salomos wenigstens auch daran beteiligt sein, daß Salomo (nach S. 153 f. des Ergänzungs-Heftes) gerade zu einem Gegenstück Tiglatpilesers ward. Und das nennt sich dann „Geschichte Israels"!

Damit schließt die zusammenhängende, ununterbrochene Parallele ab, d. h. genau an dem Punkte, an dem die zwischen der israelitischen Sage und der Ilias-Sage (o. S. 352), der römischen Königs-Sage[2]) und der Um-Hamlet-Sage[3]) ihr Ende erreicht! Damit aber noch nicht die Parallele zwischen der israelitischen und der Um-Herakles-Sage überhaupt;

Joas und Amazja von Juda.

König Joas von Juda wird als ganz kleines Kind vor den Nachstellungen seiner nord-israelitischen Mutter von seiner Schwester Joseba gerettet und im Jahve-Tempel versteckt. Als er 7 Jahre alt geworden ist, wird er zum Könige von Juda erklärt[6]).

Cypselus und Periander von Corinth.

Cypselus wird als neugeborenes Kind vor den Nachstellungen seiner mütterlichen Verwandten von seiner Mutter aus heraklidischem Stamme[4]) gerettet und in einem Kasten versteckt. Als er erwachsen ist, wirft er sich zum Tyrannen auf[5]).

---

1) 1 Kön. 1. 2) S. u. unter „Könige von Rom".

3) S. u. unter „Hamlet".

4) S. Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie* XII, 1, Sp. 119 f.

5) Herodot V, 92. Wenn der gleich nach seiner Geburt bedrohte und in einem Kasten versteckte Cypselus eigentlich der Kultus-Reformer

Fortsetzung der Anmerkungen auf Seite 437.

Joas' Sohn und Nachfolger, Amazia, doch wohl Zeitgenosse des Propheten Jonas[1]).	Des Cypselus Sohn und Nachfolger, Periander, Zeitgenosse des Sängers Arion.
Dieser wird auf einer Meerfahrt nach Tharsis im fernen Westen ins Meer geworfen, von einem großen Fisch verschlungen und wohlbehalten ans Land gespieen[2]).	Dieser stürzt sich auf einer Meerfahrt auf der Rückkehr von Italien und Sicilien, im Westen von Griechenland, ins Meer, wird aber von einem Delphin auf den Rücken genommen und ans Land gebracht.

Und somit ist die Herakles-Sage mit ihrer Vor-Sage vom Uranfang an und ihrer Nach-Sage bis zu Cypselus und Arion hin ohne alle und jede Frage ein Abklatsch der Sage und Geschichte Israels vom Uranfang an bis zu Amazia von Juda und Jonas hin. Daß das Vorbild auch dieser griechischen Sagen nicht unsere biblische Sage — und Geschichte — ist, sondern eine Vor- oder Neben-Form von ihr, geht aus den obigen Ausführungen hervor.

---

1) 2 Kön. 14,23 ff.   2) Jona 1 f.

Joas von Juda sein soll, der als kleines Kind bedroht ist und von seiner Schwester versteckt und gerettet wird, so kann man fragen, ob der Kasten des Cypselus aus einer älteren Form der Joas-Geschichte stammt und Joas nun als Jahve-Bekenner, Kultus-Reformer und Kasten-Mann ein sagenhaftes Gegenstück zu dem Jahve-Propheten, Religions-Stifter und Kasten-Manne Moses ist, an dessen Rettung seine Schwester Mirjam hervorragend beteiligt ist. Merkwürdig darum, daß unter Josia, einer Parallelfigur wieder zu Joas (Ergänzungs-Heft, S. 156), ein Gesetzbuch gefunden sein soll, und daß ebenso wie für Mosis Zeit (Mirjam : 2 Mos. 15,20) auch für seine Zeit eine Prophetin erwähnt wird (2 Kön. 22,14). Und zu dem Namen Joseba *(Jo-schäba')*, nur für die Schwester des Joas, stellt sich der synonyme Name Eliseba *(Eli-schäba')*, nur für die Gattin Aarons (2 Mos. 6,23). Daß griechisches *kypsele* „Kasten" bedeutet, braucht diese Kombination nicht zu berühren.

6) 2 Kön. 11 f.

IX.

Die Theseus-Sage mit Vor-Sage und Sagen von Jakob, Juda, Joseph und Moses.

Aegeus, König von Athen, heiratet die Meta, danach die Chalciope, erhält aber durch sie keine Nachkommenschaft. Da kehrt er auf dem Rückwege von Delphi bei Pittheus als Gast ein; der macht ihn trunken und läßt ihn bei seiner Tochter Aethra schlafen — die der Gast in der Trunkenheit vermutlich nicht alsbald erkennt —. In derselben Nacht ruht auch Poseidon bei ihr. Der Aethra hinterläßt Aegeus für den Fall, daß sie einen Knaben gebären werde, unter einem Felsblock ein Schwert und ein Paar Schuhe (= *pedila)*; wenn der Knabe dann so weit herangewachsen sei, daß er den Felsblock abwälzen könne, solle sie ihn Schwert und Schuhe nehmen lassen und zu ihm, Aegeus, schicken[1]). Dies erinnert von neuem an die Sage von Juda und Thamar: Juda zeugt drei Söhne, aber der erste stirbt ohne Nachkommen für sich, also auch für Juda; der zweite, der ohne Gattin ist, weigert sich, die von seinem Bruder hinterlassene Gattin Thamar zu heiraten, und stirbt gleichfalls ohne Nachkommen für sich, also ebenso für Juda; und auch der dritte Bruder wächst heran, ohne daß er (die Thamar) heiratet, also auch ohne Nachkommen für Juda. Da setzt sich Thamar, um Nachkommenschaft zu erhalten, in Vermummung hin, wo ihr Schwiegervater vorüberkommt, und er liegt ihr bei, ohne sie zu erkennen. Als Pfand aber für den Buhlerlohn läßt er ihr seinen Siegelring, seine Siegel-Schnur (*petil*) und seinen Stab zurück[2]). Eine Juda-

1) Apollodorus, a. a. O., III, 15,6 f.; Plutarch, Theseus, 3,5 ff.

2) 1 Mos. 38.

Thamar-Geschichte haben wir bereits in einer Reihe von griechischen Sagen vermutet, bezw. nachgewiesen, und in einem dieser Fälle liegt der Juda einer Thamar in der Trunkenheit bei (o. S. 381 ff.); in zweien mußten wir annehmen, daß für den Juda in der griechischen Sage ein Gott und ein Mensch eingetreten seien (o. S. 221 f. und S. 406 f.); und in jenem ersten Falle wird erzählt, daß der von einem Juda und einer Thamar Erzeugte, ähnlich wie in unserer Geschichte, auszieht, um nach seinem Vater zu forschen, den er nicht kennt (o. S. 381 f.). Wir werden daher schließen dürfen, daß Aegeus wirklich ein neuer griechischer Juda ist; und die Sigmund-Juda-Sage wird das völlig bestätigen[1]). Vgl. o. S. 174 f., auch wegen des Siegelringes Judas, die *Schakuntala*-Sage[2]).

Zu seinem Vater Aegeus gelangt, wird Theseus zunächst nicht von ihm erkannt und soll auf Anstiften seiner Stiefmutter, der Medea, von ihm vergiftet werden, entgeht dem aber, nachdem der Vater ihn an dem Schwerte erkannt

1) U. unter „Vor-Siegfried".

2) Zu der *Schakuntala*, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach als eine Thamar mit ihrem Sohne zu dem Könige als einem Juda aufmacht, stellt sich übrigens, wie ich hier nachhole, das (schöne) Mädchen in Märchen wie Leskien und Brugmann, *Litauische Volkslieder* u. s. w., Nr. 8, oder Ernst Meier, *Deutsche Volksmärchen*, Nr. 5, oder Dirr, *Kaukasische Märchen*, Nr. 14, oder Hambruch, *Südseemärchen*, Nr. 68 u. s. w., das schöne Mädchen, mit dem der Held des Märchens am Ziele einer langen Reise zusammentrifft. Dieser Held ist ein Juda und ein Joseph (vgl. o. S. 375 und S. 393), das schöne Mädchen aber eine Thamar, mit der sich Juda vereinigt. Und dieses schöne Mädchen macht sich, wo ein solcher vorhanden ist, später mit einem Sohne von ihm und ihr zu ihm auf. Bei diesem schönen Mädchen befindet sich ein Gegenstück zum „Lebenskraut" am Wohnsitze des Xisuthros, und der Held des Märchens zieht aus, um es zu holen. Und so erweisen auch diese unsere Märchen die Thamar wohl als eine „Xisuthros-Tochter". S. Ergänzungs-Heft, S. 84 und 144. — Eine Juda-Thamar-Geschichte mit einer Fortsetzung wie z. B. in der Theseus-Sage steckt auch in Märchen wie dem auf S. 82 ff. von Nemeth, *Türkisches Übungsbuch*. In diesem Märchen vertritt der Wesir, der den Padischah begleitet, den Genossen des Juda, der diesen begleitet (1 Mos. 38,12), = dem Schiffer des Xisuthros, der mit *Gilgamesch* über das Meer fährt (Band I, S. 266). Die „Theseus-

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächsten Seite.

hat[1]). Eine Geschichte ohne Parallele in der griechischen ebenso gut wie in der israelitischen Sage, die wir hier aber erwähnen, weil die parallele Sigmund-Sage, fraglos eine Juda-Sage, ein ganz unmißverständliches Gegenstück zu dieser Aegeus-Theseus-Sage bietet und so deren von uns erschlossenen Charakter bestätigt. S. dazu u. unter „Vor-Siegfried".

Nach den eben vorgelegten Parallelen ist Aegeus ein neuer griechischer Juda. Mit ihm ist eine weitere Episode verknüpft, die aus mehreren Gründen ebenfalls unser Interesse in Anspruch nimmt. Des Minos Sohn Androgeus kommt nach Athen und besiegt alle bei den panathenäischen Wettspielen. Aegeus schickt ihn gegen den marathonischen Stier, und dieser bringt ihn um. Nach anderer Überlieferung kommt er aber auf andere Weise ums Leben, indem er auf dem Wege nach Theben, wo er an Wettkämpfen teilnehmen will, von (neidischen) Mitbewerbern erschlagen wird. Minos fährt nun mit einer Flotte gegen die Athener und bekämpft zunächst Megara. Diese Stadt fällt durch Verrat in seine Hände. Deren König Nisus hat nämlich mitten auf dem Kopfe ein purpurnes Haar, an dem sein Leben hängt. Seine Tochter Scylla, die Minos liebt, reißt es dem Nisus aus; so stirbt er, und Minos erobert die Stadt[2]). Eine ähnliche Geschichte besprachen wir o. S. 410 f. Es handelte sich da, in der Vor-

1) Plutarch, Theseus, 12,3 ff.; ROSCHER, a. a. O., II, 2, Sp. 2496.

2) Apollodorus, a. a. O., III, 15,7 f.

Geschichte" wird in dem Märchen durch eine „Jason-Medea-Geschichte" (o. S. 310 ff.) fortgesetzt. Da die Thamar dem Juda Zwillinge gebiert, die in der griechischen Sage mehrfach mit den Zwillingen Jakob und Esau verwechselt werden (o. S. 370 f.), so mag die Komposition in diesen türkischen Märchen auf einer derartigen Verwechslung beruhen. Der Sohn des Padischah (= „Juda") von einer „Thamar" und der Bauernsohn, der jenen zunächst um das Seine bringt, würden dann, wie Perez und Serah, die Söhne Judas und der Thamar, so auch Esau und Jakob repräsentieren. Ob der Apfel in dem Märchen, aus einem Garten der „Thamar", zu den o. erwähnten Abbildern des „Lebenskrautes" gehört, als ein Gegenstück auch zu den Hesperiden-Äpfeln (o. S. 421 f.), darf jedenfalls gefragt werden. Vgl. Kap. 30 ff. des äthiop. Königsbuchs: Sohn der Königin von Saba mit Siegelring zu seinem Vater Salomo. S. S. 439.

geschichte der Herakles-Sage, um ein goldenes Haar des Pterelaus, welches dessen Tochter Comaetho ihm aus Liebe zu Amphitryon ausreißt. Amphitryon ist nun ein Juda (o. S. 407 ff.), ebenso wie sonst Aegeus, der an der Nisus-Geschichte wenigstens einen Anteil hat. Somit werden die zwei Haar-Geschichten beide bodenständig sein, also daß unsere Nisus-Geschichte den Juda-Charakter des Aegeus weiter erweist. Aber freilich spielen die beiden Judas in den zwei uns jetzt vorliegenden Geschichten eine ganz verschiedene Rolle: In der Vor-Herakles-Sage ist der mit dem goldenen Haar, Pterelaus, der Feind des Juda Amphitryon, in der Aegeus-Sage aber steht der mit dem roten Haar, Nisus, als Bruder auf der Seite des Juda Aegeus. Und mit dieser Inkongruenz geht eine andere parallel: In der Vor-Herakles-Sage ist Pterelaus, der dem Electryon als einem Jakob die Rinder geraubt hat, als ein *Chumbaba* der Angreifer und Urheber des Krieges, und Electryon verteidigt sich gegen ihn, und Amphitryon als ein Juda unternimmt später einen Rachezug gegen ihn. In der Aegeus-Sage aber ist Aegeus, ein Juda, der schuldige Teil, und Minos unternimmt einen Rachezug gegen ihn. Und der *Chumbaba*-Charakter, der dem Minos zukommen müßte, ist völlig unkenntlich geworden. Und so hat unsere Aegeus-Geschichte eine außerordentlich starke Umbildung erfahren. — Minos zeigt sich bei der Scylla nicht erkenntlich. Nach der Eroberung von Megara bindet er sie hinten an ein Schiff fest und ertränkt sie[1]). Zu dieser Scylla und der Scylla der Odyssee o. S. 241.

In Verbindung mit der Pterelaus-Geschichte hatten wir oben S. 409 f. in der Vor-Herakles-Sage die von dem thebanischen Fuchse (oder der thebanischen Füchsin), die der Juda Amphitryon unschädlich macht; diesem thebanischen Fuchse wurde von den Thebanern allmonatlich ein Kind, wurden somit alljährlich **12 Kinder** zum **Fraße** gegeben, und Amphitryon-Juda macht dem ein Ende. In Verbindung mit der entsprechenden Minos-Geschichte steht aber, daß Minos Athen belagert, es jedoch nicht erobern kann, daß

1) Apollodorus, a. a. O., III, 15, 8,2.

dann auf sein Gebet Hunger und Pest Athen heimsuchen, und daß die Athener nun, um diese Plage zu bannen, mit Minos einen Vertrag schließen, wonach sie dem Minos zum Fraße für den Minotaurus auf Creta, der Insel des Minos, jährlich 7 Knaben und 7 Mädchen, im ganzen also **14** Kinder, liefern sollen. Und diesem Tribut für Minos macht zwar nicht der Juda Aegeus, wohl aber der Juda-Sohn Theseus ein Ende[1]).

Daß die Geschichten von dem Fuchse und dem Minotaurus zusammengehören, scheint wegen ihrer fast gleichen Stelle in ihren Sagen-Systemen völlig unabweisbar. Während nun aber die mit dem Fuchse und der entsprechenden *ylgr* in der Sigmund-Sage[2]) lediglich „Juda"-Sagen sind, ist die Minotaurus-Geschichte nicht einheitlich, sondern aus zwei Elementen zusammengesetzt. Darüber unten S. 443 ff. Für uns ist es hier das Wichtigste, daß die Minotaurus-Geschichte den von uns festgestellten Charakter des Aegeus weiter bestätigt.

Ehe Theseus auf der Rückfahrt von Creta wieder in der Heimat anlangt, als aber schon sein Schiff von seinem Vater Aegeus gesichtet wird, stürzt sich dieser ins Meer, weil er annehmen muß, daß das Unternehmen seines Sohnes unglücklich geendet hat, und findet so seinen Tod nach eigenem Entschluß[3]). Nun haben wir im Ergänzungs-Heft, S. 99 f. für eine ganze Reihe von Juda-Gestalten den Tod durch Selbstmord festgestellt. Möglich somit, daß auch Aegeus' Selbstmord für ihn als einen Juda spricht. S. u. S. 444.

Ist Aegeus ein Juda, dann ist Theseus jedenfalls z. T. ein Juda-Sohn. Derselbe Theseus wird sich aber (u. S. 443) auch als ein vermutlicher Moses erweisen. Möglich, daß das für die Theseus-Sage schon schlechthin dasselbe ist, weil sie von Anfang an den Zeitraum zwischen der Jakob- und der Moses-Sage vollständig ausgeschaltet hat (vgl. o. S. 384, 401 und 411). Allein, wie Herakles, auch ein Moses (o. S. 411 ff.), zwar zur Mutter die Gattin eines Juda hat, aber zum eigentlichen Vater nicht diesen Juda, sondern

1) ROSCHER, *Lexikon d. gr. u. r. Myth.* V, Sp. 690 ff.

2) U. unter „Vor-Siegfried".

3) Plutarch, Theseus, 22,1; ROSCHER, a. a. O. I, 1, Sp. 146.

Zeus (o. S. 407), wie sich hierin also noch eine Naht zwischen Juda-Sohn und Moses zeigt, ähnlich die Theseus-Sage: Aegeus-Juda und der Gott Poseidon liegen in derselben Nacht der Aethra bei, und die Frucht dieser Beilager ist Theseus, Theseus, ein Juda-Sohn als Sohn des Aegeus, ein Moses offenbar als Sohn des Gottes Poseidon; des Gottes Poseidon, wie die Zwillinge Neleus und Pelias, die als Mosese ausgesetzt werden (o. S. 329). Hier vollzieht sich offenbar auch noch sichtbarlich, ja physisch eine Verschmelzung von Juda-Sohn und Moses.

Zu Theseus als einem Moses müssen wir vielleicht seine Hades-Fahrt rechnen, zusammen mit seinem Freunde Pirithous unternommen, um für diesen die Hades-Königin als Gattin zu gewinnen, was aber mißlingt[1]). Denn Hades-Fahrten fanden wir in der Odyssee I und in der Herakles-Sage wieder als Abschluß von zwei Moses-Sagen (o. S. 200 und S. 421 f.). Freilich, ob die Hades-Fahrt des Theseus in der Theseus-Sage bodenständig ist, kann ich vorderhand nicht nachweisen, und somit auch nicht, daß sich Theseus an sich durch sie als einen Moses erweist. Von Theseus wird ferner berichtet, daß er den cretisch-marathonischen Stier überwältigt und dann schlachtet[2]). Möglich, daß darin der Himmels-Stier des babylonischen Epos zu erkennen ist. Dieser durfte vielleicht in dem cretischen Stier der Herakles-Sage, einer Moses-Sage, erkannt werden (o. S. 418). Derselbe wird (s. u. S. 446 f.) jedenfalls in dem Stier der Theseus-Hippolytus-Sage als einer Jakob-Joseph-Sage, vielleicht auch in dem Stier des Minos gesehen werden müssen (u. S. 450). Damit ist für den marathonischen Stier des Theseus als den einer Moses-Sage der Weg aber wohl jedenfalls nicht verschlossen.

Aegeus hat sich von Minos, König von Creta, mit einem jährlichen Tribut von 7 Knaben und 7 Mädchen losgekauft, die dem Minotaurus auf Creta zum Fraße vorgesetzt werden (o. S. 441 f.). Er schickt nun seinen Sohn Theseus mit einem solchen Tribut nach Creta, dieser aber tötet den

1) ROSCHER, a. a. O., III, 2, Sp. 1763.
2) Plutarch, Theseus, 14,1; ROSCHER, a. a. O., V, Sp. 686 ff.

Minotaurus, findet mit Hilfe von Minos' Tochter Ariadne den Ausweg aus dem Labyrinth, worin das Ungeheuer haust, flieht mit Ariadne, verläßt sie unterwegs, heiratet danach deren Schwester Phaedra. Sein Vater aber endet durch Freitod, als das Schiff seines Sohnes schon in Sicht der Heimat ist[1]). Ein Vergleich zwingt sich auf mit der Jason-Geschichte: Jason bewältigt mit Hilfe der Medea, Tochter des Königs Aeetes in Colchis, dessen feuerschnaubende Stiere, dann die Schlange oder den Drachen, die oder der das goldene Vließ bewacht, flieht mit Medea, verstößt sie nachher, heiratet dann die Glauce oder Creusa (o. S. 310 ff. und 317 f.). Sein Vater Aeson aber bringt sich selbst ums Leben (vgl. o. S. 330 Anm. 1). Diese Jason-Geschichte ist nun jedenfalls in der Hauptsache eine Haran-Geschichte aus einer Jakob-Sage (o. S. 310 ff.). Folglich doch auch unsere Theseus-Geschichte, soweit sie Motive aufweist, die in der Jason-Geschichte aus einer Jakob-Haran-Episode stammen. Und somit ist Theseus in dieser Geschichte, wie ein Juda bezw. Juda-Sohn (o. S. 442 f.), so auch ein Jakob.

Die Minos-Minotaurus-Geschichte setzt sich also, wie man sieht, aus zwei Episoden zusammen, aus einer Juda-Sage und einer Jakob-Sage. Im allgemeinen werden wir die Bestandteile aus den beiden Komponenten reinlich von einander scheiden können. Es mag interessieren zu erfahren, daß Aegeus' Freitod, da ihm Aesons Freitod zu entsprechen scheint (o. S. 330), vermutlich zu der Jakob-Sage, mit der Haran-Episode, gehört.

Wenn dann der Minotaurus, insofern ihm Menschen-Opfer gebracht werden, der Held ihn aber tötet, ein Gegenstück ist nicht nur zu dem thebanischen Fuchse (o. S. 441 f.), sondern auch zu der Sphinx der Oedipus-, dem Meer-Ungeheuer der Perseus- und der Herakles-, und einem Dämon der *Mahabharata*-Sage (o. S. 382 ff., S. 402 ff., S. 419, S. 145 f.), und sich aus den 4 letzten Sagen zu ergeben scheint, daß alle diese 4 Ungeheuer der Löwen-Schlange (oder dem

1) Plutarch, Theseus, 15 ff.; ROSCHER, a. a. O., V, Sp. 690 ff. und III, 2, Sp. 2220 ff.

Schlangen-Löwen) der babylonischen Plage entsprechen (o. S. 145 f. u. s. w.), so könnten schließlich Beziehungen auch noch zwischen dieser und dem Minotaurus bestehen[1]).

Nun bricht Jason als ein Moses zur Argonauten-Fahrt auf (o. S. 318 f.), ist aber in Aea ein Jakob und bleibt wohl jedenfalls in der Hauptsache ein Jakob auch nach der Heimkehr (o. S. 318 und 320). Somit könnte es erwägenswert sein, ob Theseus, der auf Creta fraglos ein Jakob ist, auf seiner Reise dahin nicht, ebenso wie Jason auf der Fahrt nach Colchis, ein Moses ist. Auf eine Moses-Sage vor der Fahrt nach Creta scheint hinzudeuten, daß der Menschen-Tribut für den Minotaurus durch Hunger und Pest veranlaßt ist. Denn auch die, vielleicht mit der Minotaurus-Episode verwandte Hesione-Episode, doch wohl aus einer Moses-Sage, ist wenigstens mit einer Pest verknüpft: Eine Pest und ein See-Ungeheuer, von den Göttern Poseidon und Apollo zur Strafe geschickt, haben zur Folge, daß Hesione dem See-Ungeheuer ausgeliefert werden soll (o. S. 403). Und so scheint es denn, daß die Theseus-Sage gerade ebenso aus einer Moses-Sage in eine Jakob-Sage und dabei speziell in eine Haran-Episode übergeht, wie die Odysseus-, die Jason-, vielleicht die Perseus-, und die Herakles-Sage (o. S. 181 ff.; 321; 405; 425 ff.). Vgl. u. unter „Siegfried" u. „Hamlet".

In der Herakles-Sage findet sich zwischen seinem Aufenthalt bei den Rinderherden und seinem Wahnsinn eine Geschichte, die eine unverkennbare Ähnlichkeit mit der Minos-Minotaurus-Geschichte hat. Ein Wagenlenker des Menoeceus, Sohnes des Creon von Theben, tötet den Clymenus, König der Minyer. Dessen Sohn Erginus zieht gegen Theben und legt ihnen für 20 Jahre einen jährlichen Tribut von hundert Rindern auf. Herakles trifft die Gesandten, die den Tribut eintreiben sollen, schneidet ihnen Ohren und Nasen ab. Nun zieht Erginus abermals gegen Theben; Herakles aber tötet ihn, schlägt sein Heer, erledigt so die Tribut-

1) Zu vergleichen wäre, daß die Chimäre der Bellerophontes-Sage, ein Löwen-Schlangen-Wesen, für den Himmels-Stier der *Gilgamesch*-Sage eingetreten ist. S. o. S. 400.

lieferung und legt den Minyern einen doppelten Tribut auf. In der Schlacht gegen die Minyer fällt aber auch Herakles' Vater Amphitryon. Creon schenkt dem Herakles dann als Siegespreis seine älteste Tochter Megara, seine jüngere Tochter aber dem Bruder des Herakles, Iphicles[1]). Diese Herakles-Geschichte unterbricht die Herakles-Moses-Handlung, ist als eine Moses-Sage in der Herakles-Sage nicht zu verstehen, auch nicht als eine, irgendwie mit der Minos-Minotaurus-Sage urverwandte Sage an falscher Stelle, da eine solche urverwandte Sage ja bereits die Geschichte vom thebanischen Fuchs an richtiger Stelle ist (o. S. 441 f.). Und somit scheint die Clymenus-Erginus-Geschichte ein Abklatsch von der Androgeus-Minos (Minos-Minotaurus)-Geschichte oder einer Nebenform davon zu sein.

Theseus hat einen Sohn Hippolytus. Seine Gattin Phaedra verliebt sich in diesen, wird aber von ihm zurückgewiesen. Nun verleumdet sie Hippolytus bei ihrem Gatten: er habe sie zu verführen versucht[2]). Das ist eine Joseph-Potiphar-Geschichte aus einer Jakob-Sage[3]). In dieser Geschichte muß also Theseus, auch sonst ein Jakob, wohl ebenso gut wieder als ein Jakob gelten, wie in der parallelen Bellerophontes-Geschichte der darin dem Theseus entsprechende Proetus ein Jakob ist (o. S. 392 f.). Die Joseph-Potiphar-Geschichte ist nach Band I, S. 255 ff. aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des babylonischen Epos erwachsen. Nach dieser gibt nun der Gott *Anu*, der Himmels-Herr und Vater der *Ischtar*, die den *Gilgamesch* vergeblich um seine Liebe gebeten hat, seiner Tochter auf ihre Bitte einen oder den Himmels-Stier, gegen den dann *Gilgamesch* in den Kampf zieht. In der Theseus-Sage aber heißt es weiter, daß Theseus, der Verleumdung glaubend, den Gott Poseidon bittet, seinen Sohn Hippolytus zu verderben, und daß dieser dann aus dem Meere einen Stier heraufsteigen läßt, der die Wagenpferde des Hippolytus scheu macht, sodaß sie ihn

1) Apollodorus, a. a. O., II, 4, 11,1 ff.
2) ROSCHER, a. a. O., I, 2, Sp. 2681 ff.
3) 1 Mos. 39.

zu Tode schleifen. Mit dem Stier in des Hippolytus Joseph-Potiphar-Geschichte stehen wir also dem Original im *Gilgamesch*-Epos noch näher als mit den Centauren in der Joseph-Potiphar-Geschichte des Peleus und der Chimäre in der des Bellerophontes (o. S. 374 und S. 393). Vgl. zum Stier o. S. 443, die Herakles-Sage o. S. 418 und u. S. 450 den Stier des Minos.

Aus den vorstehenden Erörterungen ergibt sich, daß Aegeus ein griechischer Juda, Aethra eine Thamar, Theseus, des Aegeus Sohn, aber ein Moses ist, dabei auch er zugleich ein Jakob, sein Sohn Hippolytus ein Joseph, Sohn Jakobs, in der Potiphar-Geschichte ist. Dazu kommt aber doch wohl noch hinzu:

In dem Kriege zwischen Minos und Aegeus und dabei zwischen Minos und Nisus haben sich, wie o. S. 441 festgestellt, die Rollen der beiden kriegführenden Parteien allem Anscheine nach gegen einander verschoben. Pterelaus ist das Gegenstück zu Nisus, Electryon zu Minos; Pterelaus aber ist ein Sichem-*Chumbaba*, Electryon ein Jakob-*Gilgamesch*. Somit spielt Minos auch die Rolle eines Jakob. Nun hat sich in der griechischen Sage noch vielfach die große Zahl der Jakob-Kinder und speziell Söhne erhalten, als ein Merkmal eines griechischen Jakob, und gerade auch Electryon, der Jakob der Herakles-Sage, hat nicht weniger als 9 Söhne und eine Tochter (o. S. 407). Es scheint somit Minos, das Gegenstück zu Electryon, sich auch durch die große Zahl seiner Kinder, 9 Söhne und 4 Töchter[1]), als einen Jakob auszuweisen. Dies vorausgeschickt, scheint es nicht ganz abwegig zu sein, wenn wir zunächst den zaghaften Vorschlag machen, in einem Minos-Sohne einen Joseph, Sohn Jakobs, zu sehen: Glaucus, ein Sohn des Minos, fällt in einen Honig-Pithos, ertrinkt, wird vermißt und von einem Seher aufgespürt; dann, nachdem dieser gesehen, wie eine Schlange eine andere, tote, Schlange mit einem Kraut wieder lebendig macht, von ihm mit demselben Kraut wieder lebendig gemacht[2]). Das erinnert

1) Apollodorus, a. a. O., III, 1, 2,4 f.

2) Apollodorus, a. a. O., III, 3,1.

schon immerhin an den infolge von Eifersucht in den Brunnen geworfenen, totgeglaubten, aus dem Brunnen herausgezogenen, später als lebend von Jakob wiedergesehenen Joseph[1]). Vgl. o. S. 148 zur *Mahabharata*-Sage, und ebendort zu Nr. 2 der *Buddhistischen Märchen* von ELSE LÜDERS; u. s. w.

Unsere Kombination erhält nun aber eine Stütze durch die Sigmund-Sinfjötli-Sage[2]). In dieser wird der verwundete — oder tote? — Sinfjötli in ganz ähnlicher Weise durch ein Kraut geheilt, durch das vorher ein Wiesel ein verwundetes — oder totes — Wiesel geheilt hat, und dies fraglos innerhalb einer Jakob-Sage. Dieser Sinfjötli ist freilich von dem eifersüchtigen Vater Sigmund als Werwolf in die Kehle gebissen, nicht vorher ertrunken. Allein gerade Joseph ist ja zwar in einen Brunnen geworfen, der Vater — vorher auf ihn eifersüchtig — glaubt aber, daß er — von einem Wolf getötet sei! Unter diesen Umständen dürfen und müssen wir in den Sagen von Glaucus und von Sinfjötli doch wohl vorderhand Ergänzungen zu einander sehen und in beiden eine Joseph-Sage.

Noch ein Wort zu dem Kraut, das die Schlange bringt. Hier haben wir, freilich in anderer Kombination, wieder eine Verbindung zwischen Lebenskraut und Schlange, wie im *Gilgamesch*-Epos. Vgl. o. S. 421 f. die von der Schlange bewachten Hesperiden-Äpfel. Man wird deshalb vermuten dürfen, daß wir in unserem Lebenskraut das des *Gilgamesch*-Epos, und in unserer Schlange die des *Gilgamesch*-Epos zu erkennen haben, die das „Lebenskraut" wegnimmt und nun (bei bloßer Berührung damit?) die Haut abwirft, d. h. sich verjüngt. Daß dieses Lebenskraut noch in leidlich unveränderter Gestalt, nämlich wenigstens noch als ein Zweig, innerhalb einer Jakob-Sage in Griechenland vertreten war, nämlich in einer Odyssee II, lehrt ja wohl die „Südsee-Odyssee" (o. S. 234). Da Glaucus ein Joseph zu sein scheint, dieser aber auch ein *Enkidu* ist, so stellt sich — wenigstens äußerlich betrachtet — die Glaucus-Sage im Verhältnis zur Ur-Sage

1) 1 Mos. 37 und 46,29. 2) U. unter „Vor-Siegfried".

anscheinend also dar: Mit dem Lebenskraut, das *Gilgamesch* bei Xisuthros erhielt, wird der, im Epos danach an seinem Grabe zitierte *Enkidu* wieder lebendig gemacht. Freilich bringt *Gilgamesch* das Kraut nicht nach Hause, da es ihm von der Schlange weggenommen wird. Allein auch dieses Motiv scheint die Glaucus-Sage noch durchscheinen zu lassen: Der Seher, der Glaucus wieder lebendig gemacht hat, lehrt diesen die Seher-Kunst, läßt sie ihn aber, als er, der Seher, wieder davonfährt, verlieren.

Ein Wort auch noch über die Person des Glaucus, Sohnes des Minos, als eines Joseph der Brunnen-Episode, gegenüber Hippolytus, Sohn des Theseus, einem Joseph der Potiphar-Episode (o. S. 446). Beide griechische Josephs sind wohl Jakob-Söhne, und somit ist die Doppelheit des Joseph vielleicht eine Folge der Verdoppelung des Jakob. Möglich aber scheint es immerhin, daß in dieser Doppelung noch zum Ausdruck kommt, daß der Joseph in der einen und der in der anderen Episode ursprünglich verschiedene Personen sind, nämlich der eine ein *Enkidu*, Freund des *Gilgamesch*, und der andere ein *Ischullanu*, ein von der Göttin *Ischtar* Geliebter, der aber ihre Liebe verschmähte[1]). Indes muß auch erwähnt werden, daß nach einer Überlieferung Hippolytus auf Bitten der Artemis von Asclepius wieder lebendig gemacht wird[2]). Und das könnte man darauf deuten, daß dieser Hippolytus in einer Person ein Joseph der Potiphar-Geschichte und damit ein *Ischullanu* ist, und ein Joseph, der verschollen ist, für tot gehalten wird und dann wieder als Lebender angetroffen wird und damit ein *Enkidu* ist. Vgl. o. S. 80 ff. Wer nun auch immer Glaucus, der Sohn des Minos, ist, so mußte er doch deshalb hier besprochen werden, weil er wohl fraglos in der Sigmund-Juda-Sage wieder erscheint und somit für eine Bestimmung des Charakters der Theseus-Sage mit Zubehör und der Sigmund-Sage gleichermaßen von Wichtigkeit ist.

1) Band I, S. 261 ff. und S. 255 ff.

2) ROSCHER, a. a. O., I, 2. Sp. 2682.

Zu Minos als einem Jakob mag auch der cretische Stier gehören, der in der Minos-Sage zuerst auftritt. Poseidon schenkt und schickt ihn, nachdem er erbeten ist, und er verwildert[1]). Nach dem *Gilgamesch*-Epos schenkt und schickt aber der Himmelsgott *Anu* einen erbetenen Stier, der das Land verheert, und die Jakob-Sage hat diesen Stier ja noch erhalten in dem Stier, den die Brüder Simeon und Levi, Söhne Jakobs, lähmen[2]). Zu einem von Poseidon geschickten, fraglos dem Stier des *Gilgamesch*-Epos in einer Jakob-Sage entsprechenden erbetenen Stier vgl. aber o. S. 446 f. eben unseren Sagen-Komplex. Zu dem Minos-Stier in der Herakles-Sage, vermutlich ebenfalls für den Stier des *Gilgamesch*-Epos, aber in einer Moses-Sage, s. o. S. 418.

Damit wäre das Hauptsächlichste gesagt. Zusammenfassend können wir feststellen, daß (zwar nicht in der im alten Testament zu Tage tretenden, im wesentlichen ursprünglichen Anordnung und Gruppierung, doch aber in einem zusammengehörigen Sagen-Komplex) in der Minos-Aegeus-Theseus-Sage Parallelen vorliegen u.a. zu: 1. Jakobs Haran-Episode (o. S. 443f.), 2. Jakobs Sichem-Episode (o. S. 440 f.), 3. Josephs Brunnen-Episode und Josephs Wiedererscheinen (o. S. 447 f.), 4. der Juda-Thamar-Geschichte (o. S. 438 f.), 5. der Potiphar-Geschichte (446 f.); ferner aber vielleicht zu der Himmels-Stier-Episode des *Gilgamesch*-Epos in einer Moses-Sage (o. S. 443), und gewiss auch zu den Hades-Fahrten des Odysseus und des Herakles als zweier „Moses-Sagen" (o. S. 443). Unter diesen Umständen erscheint es gesichert, daß unser Sagen-Komplex jedenfalls enthält 1. eine Jakob-Juda-Joseph-Sage und 2. wohl auch eine Moses-Sage. Ob wir in der Vor-Sage unseres Komplexes noch Spuren von der babylonisch-israelitischen Vor-Sage der Jakob-Sage finden dürfen, muß ich hier, als zu unsicher, unbesprochen lassen.

---

1) *Apollodorus*, a. a. O., III, 1,3 f. 2) Band I, S. 258 ff.

X.

Die Könige von Rom und Sagen von Jakob bis Salomo (und Rehabeam).

Von Jakob bis Salomo (und Rehabeam)	**Von Romulus bis zu den ersten Konsuln.**
Die zwei feindlichen Brüder Jakob und Esau.	Die zwei feindlichen Brüder Numitor und Amulius[1]).
Jakob flieht vor seinem Bruder Esau[2]).	Numitor wird von seinem Bruder Amulius vertrieben[3]).
Die Zwillinge Perez und Serah, Söhne Judas[4]).	Die Zwillinge Romulus und Remus[5]).
Alle neugeborenen Kinder der Israeliten werden auf des Pharao Befehl getötet, bezw. sollen getötet werden[6]).	Alle männlichen Nachkommen des Numitor werden auf Amulius' Befehl getötet[7]).
Moses, von einer Frau aus dem Priester-Stamme heimlich geboren; sein einziger Bruder Aaron. Moses in einem Kasten am Nil ausgestezt, aufgefunden und aufgezogen; kommt, herangewachsen, zur Tochter des Pharao an dessen Hof und wird von ihr als Sohn angenommen[8]).	Romulus und Remus von einer Priesterin (undTochter des einstigen Königs Numitor) heimlich geboren. Beide in einer Mulde in den Tiber gesetzt, aufgefunden und aufgezogen, kommen, herangewachsen, zu dem Vater ihrer Mutter, dem einstigen Könige[9]).
Bau der Städte Pithom und Ramses auch zu Moses Zeit; zurückgehend auf : den Bau der Mauer seiner Stadt Erech durch *Gilgamesch*[10]).	Bau der Mauer von Rom usw. durch Romulus und Remus[11]).

1) Livius I, 3,10.
2) 1 Mos. 27,43 ff.
3) Livius I, 3,10 f.
4) 1 Mos. 38.
5) Livius I, 4,2.
6) 2 Mos. 1,15 ff.
7) Livius I, 3,11.
8) 2 Mos. 2.
9) Livius I, 4,1 ff.
10) 2 Mos. 1,11; 2,11; Band I, S. 125 f.
11) Livius I, 6,2 ff.; 7,3; 8,4.

Moses geht auf den Sinai hinauf und unter Donner und Blitz in eine Wolke zu Gott hinein[1]).

Romulus wird während eines Unwetters, durch eine Wolke unsichtbar gemacht, unter Donner-Getöse zu den Göttern entrückt[2]).

Nachdem Moses zu Gott in die Wolke hineingegangen, Gesetzgebung durch ihn, vor allem auch kultische Gesetzgebung[3]).

Nach Romulus' Entrückung zu den Göttern Numa Pompilius, der Begründer des römischen Kultus, Schöpfer von Recht und Gesetz[4]).

Josua, Kriegs-Fürst und Eroberer von Kanaan, dem Lande Jakobs[5]).

Tullus Hostilius, Kriegs-Fürst, der Eroberer von Alba longa, der Stadt des Numitor[6]), = Jakob (o. S. 451).

Von Mettius Fufetius, dem Könige von Alba longa, vorgeschlagene Entscheidungs-Zweikämpfe zwischen je drei, d. h. Drillings-Brüdern von seinem Heere und dem Heere der Römer, Curiatiern und Horatiern; der zuletzt von den Horatiern übrig gebliebene tötet die ihn verfolgenden hintereinander laufenden drei Curiatier der Reihe nach — soll freilich, heimgekommen, auch noch getötet werden, wird aber begnadigt —; und so wird der Krieg gegen Mettius Fufetius entschieden[7]). S. u. unter David (und Servius Tullius).

Eine erste Schlacht bei Ai; mit einem ursprünglichen Verrat des Stammes Juda, und ursprünglich dadurch[8]), nach unserer Josua-Sage infolge eines Frevels des habgierigen Judäers Achan, verloren; Achan getötet; eine zweite Schlacht bei Ai, mit einer Kriegslist, einer Scheinflucht der Israeliten, gewonnen[9]).

Schlacht gegen die Fidenaten und Vejenter; beabsichtigter Verrat des Mettius Fufetius, des Königs der Albaner, der sich vom Schlachtfelde zurückzieht; dieser Rückzug von Tullus Hostilius seinen Truppen gegenüber als nicht feindlich gedeutet; schließlich die Schlacht gewonnen, Mettius Fufetius getötet[10]).

1) 2 Mos. 19,16 ff.
2) Livius I, 16,1 und 5 ff.
3) 2 Mos. 20 ff.
4) Livius I, 19,1 ff.
5) Buch Josua.
6) Livius I, 22,1 ff.
7) Livius I, 23,9 f.; 24,1 ff und 26,5 ff.
8) S. Band I, S. 370 f., S. 371 Anm. 1 und S. 906 f.; Erg.-Heft, S. 97 ff.
9) Josua 7 f.
10) Livius I, 27,5 ff.

Ein Stein-Regen bei Gibeon[1]).

Ein Stein-Regen im Albaner-Gebirge[2]).

Samuel, unter dessen Führung in königsloser Zeit die Israeliten sich von ihrer Gottlosigkeit abwenden[3]).

Ancus Martius, der den Kultus wieder zu Ehren bringt[4]).

Saul, der spätere Schwiegervater seines Nachfolgers David, von Samuel begünstigt und zum Könige gesalbt und danach zum Könige ausgelost; später vom Volke als König eingesetzt[5]).

Saul getötet +: Sauls Sohn Esbaal, ein Schatten-König, von zwei Männern, die in seinen Palast eindringen, ermordet[7]).

Zu Sauls zwei Töchtern, deren eine die Gattin seines späteren Nachfolgers David wird[9]), s. u. unter (David und) Servius Tullius.

Tarquinius Priscus, der spätere Schwiegervater seines Nachfolgers Servius Tullius, Günstling des Ancus Martius, = Samuel (s. o.), von diesem zum Vormunde seiner Söhne bestellt; später vom Volke zum Könige gewählt[6]).

Tarquinius Priscus von zwei Männern, die in seinen Palast eindringen, ermordet[8]).

David kommt als Knabe an den Hof Sauls, wird sein Schwiegersohn; herrscht schon bei Lebzeiten von Sauls Sohn und Nachfolger Esbaal über einen Teil von Israel; nach Esbaals Tode dann von ganz Israel freiwillig zum Könige gewählt[10]).

Servius Tullius ist schon von Geburt an am Hofe des Tarquinius Priscus, wird dessen Schwiegersohn; regiert nach dessen dem Volke zunächst verheimlichtem Tode in dessen Namen; wird dann vom Volke freiwillig zum Könige gewählt[11]).

Zu Servius Tullius' zwei Töchtern, deren eine die Gattin seines späteren Nachfolgers Tarquinius Superbus wird[12]), s. o. unter Saul (und Tarquinius Priscus).

---

1) Josua 10,11.
2) Livius I, 31,1 ff.
3) 1 Samuelis.
4) Livius I, 32,1 ff.
5) 1 Sam. 9 f.; 11.
6) Livius I, 34,12; 35,6.
7) 1 Sam. 31; 2 Sam. 1 und 4.
8) Livius I, 40,5 ff.
9) 1 Sam. 18,17 ff.
10) 1 Sam. 16 ff.; 2 Sam. 2,4; 5,1 ff.
11) Livius I, 39,1 ff.; 41,1 ff.; 46,1.
12) Livius I, 42,1; 46,5.

Von Sauls Feldhauptmann Abner vorgeschlagene Entscheidungs-Zweikämpfe zwischen je zwölfen von seinem Heere und dem Heere Davids (Joabs); alle zwölf auf beiden Seiten getötet. Danach Asahel, einer der drei Söhne der Zeruja, hinter Abner her; wird von ihm getötet; nun die zwei anderen hinter Abner her; dessen Heer geschlagen. Später plant Abner einen Verrat an seinem Könige Esbaal und wird danach getötet[1]). S. o. unter (Josua und) Tullus Hostilius.

Zählung, Einteilung und Einschätzung der Bürger und waffenfähigen Männer, sodann Entsühnung des Volkes durch ein Sühn-Opfer[2]). S. dazu u. unter David (und Tarquinius Superbus).

Davids Verkehr mit Urias' Weibe Bathseba während der Belagerung von Rabbath-bene-Ammon[3]).

Einvernehmen des Lucius Tarquinius, später genannt Superbus, mit Tullia, der Gattin seines Bruders Aruns Tarquinius[4]). +: Belagerung von Ardea, während der Sextus Tarquinius, Sohn des Tarquinius Superbus, die Lucretia, Gattin des Lucius Tarquinius Collatinus, eines Verwandten von ihm, vergewaltigt[5]).

Vgl. u. S. 455.

Urias auf Anstiften Davids getötet[6]).

Aruns Tarquinius von seiner Gattin Tullia und seinem Bruder Tarquinius Superbus getötet[7]). +: Marcus Junius Brutus von seinem Schwager Tarquinius Superbus getötet[8]).

---

1) 2 Sam. 2 f.
2) Livius I, 42,5 ff.
3) 2 Sam. 11,1 ff.
4) Livius I, 46.
5) Livius I, 58,5.
6) 2 Sam. 11,14 ff.
7) Livius I, 46,6 ff.
8) Dionysius von Halicarnass IV, 68.

David heiratet des getöteten Urias Gattin Bathseba nach Ablauf der Trauer-Zeit[1].	Tarquinius Superbus heiratet die Gattin des getöteten Bruders Aruns Tarquinius[2].
Ein Sohn Davids und der Bathseba stirbt[3].	‖ Ein Sohn des Marcus Junius Brutus von Tarquinius Superbus getötet[4].(?)

Vgl. u. S. 456.

Amnon, Sohn Davids, vergewaltigt, von einem Freunde beraten, seine Schwester Thamar[5].	Sextus Tarquinius, Sohn des Tarquinius Superbus, mit einem Begleiter nach Collatia, vergewaltigt die Lucretia, die Gattin des Lucius Tarquinius Collatinus, eines Verwandten von ihm[6].

Vgl. o. S. 454.

In der Folge Empörung Absaloms, eines Bruders Amnons und der Thamar, gegen David[7].	In der Folge Empörung, geleitet von (Lucius Junius Brutus und) Tarquinius Collatinus, gegen Tarquinius Superbus[8].

Vgl. u. S. 456.

David flieht vor Absalom ins Ost-Jordan-Land[9].	Lucius Tarquinius Superbus flieht nach Etrurien[10].
Zählung der waffenfähigen Männer, deshalb eine Pest und darum Sühn-Opfer[11]. S. dazu o. unter (David und) Servius Tullius.	
Der Priester Zadok und der Prophet Nathan ziehen mit Salomo, einem Sohne Davids, dem zweiten Sohne der Bathseba, der Gattin des auf Davids Anstiften ermordeten Urias, zum Gihon und salben ihn zum Könige, statt des Adonia, eines anderen Sohnes Davids, der sich zum Könige aufgeworfen hat[12].	‖ Zwei Söhne des Tarquinius Superbus reisen, von Lucius Junius Brutus, einem zweiten Sohne des auf Tarquinius Superbus' Befehl ermordeten Marcus Junius Brutus, begleitet, nach Delphi und erhalten dort ein Priester-Orakel wegen der Nachfolge des Tarquinius Superbus; L. Junius Brutus wendet das Orakel zu seinen Gunsten und erwirbt sich so den Anspruch auf die Herrschaft[13].(?)

1) 2 Sam. 11,27.
2) Livius I, 46,9.
3) 2 Sam. 12,15.
4) Livius I, 56,7.
5) 2 Sam. 13,1 ff.
6) Livius I, 58,1 ff.
7) 2 Sam. 15 ff.
8) Livius I, 59,11 ff.
9) 2 Sam. 15 ff.
10) Livius I, 60,2.
11) 2 Sam. 24.
12) 1 Kön. 1,5 ff.
13) Livius I, 56,5 ff.

Der zweite Sohn Davids und der Bathseba, der Gattin des auf Anstiften Davids getöteten Urias, Salomo, wird König[1]).

Ein zweiter Sohn des auf Lucius Tarquinius Superbus' Befehl getöteten Marcus Junius Brutus, nämlich Lucius Junius Brutus, wird einer der ersten zwei Konsuln[2]).

Vgl. o. S. 455 und unten.

Salomo baut den Jahve-Tempel in Jerusalem, dessen Bau bereits sein Vater beabsichtigt, aber Jahve ihm erst für seinen Sohn in Aussicht gestellt hatte, mit Unterstützung ausländischer (tyrischer) Werkmeister[3]).

Tarquinius Superbus baut den bereits von seinem Vater gelobten Jupiter-Tempel in Rom, mit Unterstützung ausländischer (etrurischer, tyrrhenischer) Werkmeister[4]).

Empörung gegen Rehabeam, Sohn Salomos, dessen Flucht und Zweiteilung des Reiches[5]).

|| Empörung gegen Tarquinius Superbus, dessen Flucht und Errichtung der Zwei-Konsuln-Regierung[6]). (?)

Vgl. o. S. 455 und o. auf dieser Seite.

Also daß der letzte Parallelismus die Stelle der entlehnten israelitisch-römischen Königs-Sage innerhalb der römischen Überlieferung bestimmt hätte? D. h., weil die Zweiteilung des israelitischen Reiches zu Rehabeams Zeit eine Parallele zur Einführung der Zwei-Konsuln-Regierung bildete, legte man die israelitisch-römische „Geschichte" gerade bis „Rehabeam" unmittelbar vor die Zwei-Konsuln-Zeit?

Hierunter zunächst ein paar kurze Bemerkungen zu allerlei Einzelparallelen in den vorstehenden Parallelreihen:

Der Städte-Bau in der Moses-Sage (S. 451) auch in der Amphion-Zethus- und Herakles-(Laomedon-)Sage erhalten. O. S. 381 und S. 419.

Samuel als ein König, nämlich als Nestor, wiedererscheinend (S. 453) auch in der Ilias- und der Odyssee-Sage. O. S. 342 und 347 und S. 358 f.

Saul und sein Sohn und Nachfolger Esbaal durch nur eine Person, nämlich Tarquinius Priscus, dargestellt (S. 453), wie auch in der Um-Herakles-Sage. O. S. 434. Und auch

1) 1 Kön. 1,39.
2) Livius I, 60,4.
3) 2 Sam. 7,1 ff.; 1 Kön. 5 ff.
4) Livius I, 55 f.
5) 1 Kön. 12.
6) Livius I, 59,11 ff.; 60,4.

die Vor-Hamlet-Sage hat für Saul und Esbaal nur eine Person. S. u. unter „Vor-Hamlet". Übrigens mag Tarquinius Priscus' Vorgänger, Ancus Martius, außer Samuel ja auch noch Esbaals wirklichen Vorgänger, Saul, darstellen.

Wie in der römischen Sage dem David als einem Ehebrecher und Mörder des Urias ein Bruder eines Urias entspricht, so auch in der Hamlet-Sage. S. unten unter „Hamlet".

Zur Vergewaltigung der Thamar II, || derjenigen der Lucretia (o. S. 455), || vergl. die Vergewaltigung der Thetis, einer Thamar I. O. S. 374. Der von ihrem Bruder Amnon vergewaltigten Thamar II entspricht doch wohl in der Hamlet-Sage das durch ihren Pflegebruder Hamlet verführte Mädchen. Unten unter „Hamlet".

Zur Szene am Gihon, vielleicht || einer in Delphi (S. 455), vergl. die mit jener Szene verwandte Episode mit dem weissagenden Meer-Greise Proteus vor den Mündungen des Nils (o. S. 353 ff.).

Zu einem goldgefüllten Stabe, den Brutus mit nach Delphi nimmt, zu seinen zwei Begleitern und überhaupt seiner Delphi-Reise vergl. wieder u. die Hamlet-Sage.

Und gerade die Hamlet-Sage bietet ein auffallend gleichartiges Gegenstück zu Brutus selbst in der Person Hamlets, wozu wieder u. unter „Hamlet".

Hierzu noch u. S. 459, über eine weitere Parallelität gerade zwischen unserem Sagen-System und der Um-Hamlet-Sage.

U. unter „Hamlet" über vermutliche nähere Verwandtschafts-Beziehungen zwischen der römischen Königs-Sage und der Um-Hamlet-Sage.

Daß die obigen Tabellen einen Zusammenhang zwischen der römischen Königs-Sage und der israelitischen Sage von Jakob bis Salomo und vielleicht noch etwas weiter erkennen lassen, ist gewiß. Ebenso gewiß aber auch, daß wir Verschiebungen zwischen beiden Sagen anzunehmen haben, die hier und da eine ursprüngliche Parallelität nicht mehr alsbald klar erkennen lassen. Unter der — begründeten — Voraussetzung, daß die israelitische Sage wenigstens im

großen und ganzen und im Hauptverlaufe das Ursprünglichere gegenüber der römischen Sage hat, stellen sich diese Verschiebungen in verschiedener Weise dar.

1. Allerlei ist von einer Sagen-Figur auf eine ihr ursprünglich nicht in der Hauptsache entsprechende übertragen worden:

Romulus und Remus, in der Hauptsache = Moses und Aaron, sind Zwillinge, was diese nicht sind, vielleicht auch, weil Jakob und Esau, vor allem aber vielleicht, oder doch wohl, weil Perez und Serah, Söhne Judas von der Thamar, es sind. Zur Identifizierung eines Moses mit einem Juda-Sohne von der Thamar o. S. 381 ff. und 411 ff.

Die Zwei-Zahl der Töchter Sauls, in der Hauptsache = Tarquinius Priscus, ist auf Servius Tullius, eigentlich einen David, übergegangen.

Eine Episode mit Zweikämpfen ist aus der Regierung Davids, in der Hauptsache eines Servius Tullius, in die des Tullus Hostilius verlegt worden[1]). Möglich, daß dabei die Ähnlichkeit der Namen Tullus und Tullius mitgespielt hat.

Die Volks-Zählung unter Servius Tullius entspricht der unter David, und Servius Tullius ist ein David. Und somit scheint alles in Ordnung zu sein. Freilich ist der Platz in der römischen Sage ein anderer als in der David-Sage: hier hinter, dort vor der Urias-Geschichte. Allein, wenn nach u. S. 460, auch der römischen Sage entsprechend, nach der Urias-Geschichte ursprünglich ein anderer als David, der Schwiegersohn Sauls, auf dessen Thron gekommen ist, so müßte die hinter der Urias-Geschichte berichtete Volks-Zählung unter David einmal mit seinem Nachfolger verknüpft gewesen sein, und folglich müßten wir sie unter Tarquinius Superbus

1) Den drei Zweikämpfen der römischen Sage stehen in unserer biblischen Sage zwölf Zweikämpfe + Kampf eines gegen drei gegenüber. Nach o. S. 408 f. ist es aber möglich, daß die zwölf Zweikämpfe in der David-Sage etwas Sekundäres sind, daß somit die römische Sage, in welcher diese fehlen, das Ursprünglichere — also vielleicht nur drei Zweikämpfe — erhalten hat. Zur Mohammed-Sage, in welcher, doch wohl unter dem Einfluß der römischen Sage, die Zweikämpfe bei Gibeon lediglich durch drei Zweikämpfe vertreten sind, s. o. S. 9 f. und S. 35.

wiederfinden. Hier liegt somit eine weitere Übertragung auf eine neue Person vor. Es sei denn, daß die Zählung ursprünglich vor der Urias-Geschichte stattfand. Dann hätte die römische Sage das Ursprüngliche.

Schließlich ist der Bau des Jerusalemer Tempels aus der Zeit Salomos in die des Tarquinius Superbus, in der Hauptsache eines David, verpflanzt worden; vielleicht unter Verwechslung von Planer und Ausführer des Baues.

Weiter zeigen sich in der römischen Königs-Sage, 2., Dubletten:

Daß Servius Tullius als ein David ein Schwiegersohn seines Vorgängers Tarquinius Priscus, eines Saul, ist, entspricht dem Verhältnis zwischen David und Saul. Aber ebenso ist Lucius Tarquinius Superbus, ein zweiter David (u. S. 460), (dabei auch sein Bruder Aruns Tarquinius, ein Urias[1])) ein Schwiegersohn des Servius Tullius = David, vielleicht in Anlehnung an die andere Schwieger-Verwandtschaft. Und so treffen wir das Schwiegervater-Schwiegersohn-Verhältnis zwischen Saul und David in der römischen Königs-Geschichte anscheinend zweimal. Bemerkenswert ist aber, daß die Vor-Hamlet-Sage wohl einen ähnlichen Tatbestand erkennen läßt: Gewar = Saul gibt seine Tochter an Hother = David (David I; s. u. S. 460), und Rorik-David(?) (David I; s. eb.) seine Tochter an Horwendill = Urias[2]). Möglich, daß diese zwei einander ähnlichen Doppelheiten auf einer gemeinsamen Entwicklung beruhen oder gar zusammen auf einen ähnlichen ursprünglicheren Tatbestand in der Saul-David-Sage hinweisen. Zu ihnen bildet natürlich eine rein zufällige Parallele die ähnliche Duplizität in der Mohammed-Sage, die ja geradeswegs aus unserem alten Testamente stammt: die zwei Töchter Sauls 1. vertreten durch zwei Töchter Abubekrs und 2. durch zwei Töchter Mohammeds, eines David (o. S. 52).

Hervorzuheben sind zwei wenigstens anscheinende Personen-Dubletten besonderer Art.

---

1) Livius I, 46,4 f. 2) U. unter „Vor-Hamlet“.

Der Volks-Fürst, Gesetzgeber und Kultus-Begründer Moses ist fraglos durch Romulus, aber offenbar auch durch Numa, den Gesetzgeber und Kultus-Begründer, dessen Nachfolger, vertreten (o. S. 452). Dies hat aber seinen völlig ausreichenden Grund: Romulus wird zu den Göttern entrückt und bleibt bei ihnen, als ein Moses, der auf dem Sinai zu Gott in die Wolke hineingeht, aber dann wieder zurückkehrt und seine Sage weiter lebt. Sollte nun die Sage von Romulus nach seiner Entrückung auf der Erde weitergelebt werden, mußte ein Ersatzmann für ihn bezw. ein zweiter Moses geschaffen werden. Eine ganz gleiche Entwicklung haben wir ja bereits o. S. 430 ff. in der Herakles-Hyllus-Sage nachgewiesen.

Ganz besonders auffallend aber ist es, daß David 1. durch Servius Tullius und 2. durch Tarquinius Superbus vertreten ist. Aber auch das ist etwas Erklärbares, ja sogar Vollberechtigtes. Denn es zeigt einfach den, in noch drei anderen „David-Sagen" erhaltenen Tatbestand, daß der David der Urias-Geschichte von David, dem Schwiegersohne Sauls, ursprünglich verschieden war, daß die beiden ganz verschiedene Sagen-Personen darstellen, die nur in unserer David-Sage zusammengefallen sind. S. dazu o. S. 434 f.

Besonders weitgreifende Verschiebungen läßt die Sage von Tarquinius Superbus erkennen. Klärlich ist Tarquinius Superbus der David der Urias-Geschichte, klärlich sein von ihm ermordeter Bruder ein Urias, klärlich Tullia eine Bathseba. Aber wir kommen mit der Urias-Geschichte und allem Drum- und- dran nicht aus, wenn wir es versuchen, die Ereignisse, die schließlich die Entthronung des Tarquinius zur Folge haben, auf ein etwaiges Vorbild zurückzuführen. Erinnert dann aber die Vergewaltigung der Lucretia durch einen Sohn des Tarquinius Superbus an die der Thamar II durch einen Sohn gerade Davids, der dem Tarquinius Superbus entspricht, und darum die Belagerung von Ardea, während der jens geschieht, an die Belagerung von Rabbath-bene-Ammon, während der gerade die Urias-Geschichte sich abspielt, so erscheint es als eine sehr begreifliche Folge, daß in der Geschichte des Tarquinius Superbus die Urias-Ge-

schichte die unmittelbar dahinter erzählte Amnon-Thamar II-Absalom-Geschichte mit sich verschmolzen hat. In welcher Weise diese Verschmelzung zutage tritt, zeigt unsere Paralleltabelle (an der aber sehr wohl möglicher Weise Korrekturen und Ergänzungen anzubringen sind): Aus dem Ehebruch mit der Gattin eines im Kriege Abwesenden und dessen Tötung und der Vergewaltigung einer ledigen Schwester durch ihren Bruder — bezw. aus etwas, woraus dies geworden ist — entstanden in der römischen Königs-Sage der Ehebruch mit der Gattin eines Bruders, der nicht im Kriege ist, und dessen Tötung, und die Vergewaltigung einer Verwandten, deren Gatte im Kriege ist. Die so zutage tretende Verwechslung zweier verschiedener Geschichten zeigt wohl, daß sie als ähnliche Geschichten empfunden wurden. Dabei mag die Namens-Ähnlichkeit der zwei — urspr. identischen? — Rächer, Ab-salom und Salomo, mitgewirkt haben. Und damit mag eine Duplizität ihre Erklärung finden, für die wir sonst keine Erklärung wissen, Aruns Tarquinius nämlich als ein getöteter Urias neben Marcus Junius Brutus (o. S. 454).

Jedenfalls haben wir eine andere gleichartige Duplizität, die sich aus der Verwechslung der beiden Geschichten bezw. einer gleichartigen Einstellung zu ihnen erklärt: Von den beiden Rächern, welche Tarquinius Superbus verjagen, gehört L. Junius Brutus zu der Urias-Geschichte, L. Tarquinius Collatinus aber zu der Thamar-Geschichte.

Konnten wir o. S. 460 feststellen, daß auch die römische Königs-Sage insofern einen ursprünglichen Zustand erhalten hat, als in ihr David als Schwiegersohn Sauls und David als Mörder des Urias verschiedene Personen sind, so ist auch sie dadurch wertvoll, daß sie uns eine ursprünglichere israelitische Sagen-Chronologie erkennen läßt als unsere biblische, und zwar in zwei bedeutsamen Punkten. 1. läßt sie nämlich Romulus-Moses nicht nur allem Anscheine nach einen Juda-Sohn sein, wie es Oedipus-Moses, Herakles-Moses, Theseus-Moses(?) sind (o. S. 381 ff.; S. 411 ff., S. 442 f.), sondern auch einen Enkel eines

Jakob (S. 451), und zeigt so auch ihrerseits, daß ihr von einem Jahrhunderte füllenden Zeitraum zwischen Jakob und Moses nichts bekannt ist (o. S. 227 ff. usw.). 2. aber wird ihre Königs-Sage von Numa Pompilius und Tullus Hostilius = Moses II und Josua geradeswegs durch Ancus Martius und Tarquinius Priscus = Samuel und Saul fortgesetzt. Und das bedeutet, daß auch der römischen Königs-Sage von einer Richter-Zeit zwischen Josua und Samuel nichts bekannt ist. Vgl. o. S. 371 und S. 433 f.

Die römische Königs-Sage hat sich somit als eine Parallel- und Tochter-Sage der israelitischen Sage von Jakob bis Salomo, möglicherweise auch bis Rehabeam, erwiesen. Nun haben wir o. S. 176 ff. gezeigt, dass die griechische Sage in weitestem Umfange auf dieselbe israelitische Sage zurückgeht. Bei den kulturellen Beziehungen zwischen Rom und Griechenland wird man daher zwangsläufig zu der Frage gedrängt, wie sich das Verhältnis zwischen deren Sagen gleichen Ursprungs stellt. Ist die römische Sage völlig unabhängig von der griechischen oder nicht? Diese Frage wird ihre Beantwortung finden, je nachdem etwa für beide gleiche Entwicklungen, zumal solche, die man sich nicht gut als unabhängig von einander denken kann, festzustellen sind oder nicht. Und nun ist von uns nachgewiesen, daß 1. Herakles als ein Moses, der zu Gott in die Wolke auf dem Sinai hineingeht und zu den Israeliten zurückkehrt (o. S. 428 f.), unter Donner-Getöse gen Himmel fährt und dort bleibt. Und ferner haben wir von dem Moses derselben Sage nachgewiesen, daß seine weitere Sage von einem anderen, nämlich seinem Sohne Hyllus, übernommen wird. Diese Abweichungen von der israelitischen Sage macht aber die römische Königs-Sage mit (o. S. 452). 2. Saul und sein Sohn Esbaal, der von zwei Männern in seinem Palaste ermordet wird, werden in der griechischen Sage durch den einen ermordeten Temenus von Argos vertreten (o. S. 434), ebenso aber in der römischen Königs-Sage durch den einen ermordeten Tarquinius Priscus (o. S. 453). Wiegt Punkt 2 gewiß an sich nicht allzu schwer, da Esbaal ein nur kurze Zeit regierender

Schatten-König ist, der deshalb leicht in einer Sage unabhängig von einer anderen aus der Erinnerung gestrichen werden konnte, um so schwerer wiegt Punkt 1. Und da es sich in beiden Punkten auch um dieselbe griechische Sage, eine Herakles- bezw. Um-Herakles-Sage, handelt, so verstärkt Punkt 2 gewiß die Wichtigkeit von Punkt 1. Und somit müssen wir es für möglich halten, daß die römische Königs-Sage gerade der Um-Herakles-Sage nähersteht.

Und das wird nun durch eine weitere bemerkenswerte Parallele so gut wie fraglos: In der Vorgeschichte der Herakles-Moses-Sage befindet sich die Perseus-Sage, ebenfalls eine griechische Moses-Sage. Dieser Perseus ist ein Kasten-Mann, ausgesetzt, aufgefunden und von Fremden aufgezogen worden. Er ist der Sohn eines Gottes, nämlich des Zeus, und seine Mutter, Danae, ist die Tochter des Acrisius, und dieser und sein ihm feindlicher Bruder repräsentieren die feindlichen Brüder Jakob und Esau (o. S. 392 f. und 400). Nun ist aber Romulus, ein Moses, auch ein Kasten-Mann, der ausgesetzt, aufgefunden und von Fremden aufgezogen wird. Und dieser Romulus ist, wie Perseus, auch der Sohn eines Gottes, nämlich des Mars. Seine Mutter Rea Silvia aber ist die Tochter Numitors. Und dieser und sein ihm feindlicher Bruder repräsentieren ebenfalls, gerade so wie Proetus und Acrisius, die feindlichen Brüder Jakob und Esau. Nun ist aber die Perseus-Sage ein Teil der Um-Herakles-Sage. Somit fraglos abermals ein Zusammenhang der Romulus-Sage gerade wieder mit der Um-Herakles-Sage.

Allein Perseus ist allerdings ein Moses des Um-Herakles-Systems, aber ebenso Herakles. Dem Romulus entspricht jedoch in dem genealogischen System unserer Herakles-Sage in der Hauptsache Herakles, nicht Perseus. Wiederum haben wir aber in Perseus bereits eine Dublette und Ergänzung zu Herakles festgestellt (S. 424 f.), weshalb denn auch sonst in der griechischen Sage neben einem Moses an der richtigen Stelle des Systems kein zweiter erscheint, der mit Perseus vergleichbar wäre. Somit zeigt uns die römische Königs-Sage, wie

richtig wir in Perseus und Herakles Dubletten und Ergänzungen von einander erkannt haben, und andererseits die Um-Herakles-Sage, daß die Romulus-Sage und damit die römische Königs-Sage überhaupt 1. griechischen Ursprungs ist und 2. im besonderen der Um-Herakles-Sage nähersteht, genau so wie die germanische Um-Siegfried-Sage[1]). Nebenbei mag hervorgehoben werden, daß es eben die Perseus-Sage mit ihrer Aussetzungs-Sage ist, die der Romulus-Sage näher verwandt ist, daß aber nicht der geringste Grund vorliegt, der communis opinio folgend gerade die, im übrigen auch verwandte, Neleus-Pelias-Sage zu einem Vergleich heranzuziehen und nun gar für eine Mutter-Sage einer Romulus-Sage zu erklären. Daß dabei die römische Königs-Sage aus der israelitischen Vorlage viele Einzelheiten gerettet hat, welche die Herakles-Sage — und die griechisch-israelitische Sage überhaupt — fast insgesamt eingebüßt hat, verdient eine besondere Hervorhebung. Solche gerettete Trümmerstücke sind: Tötung aller männlichen Nachkommen Numitors; Numa als Gesetzgeber; Verrat des Mettius Fufetius und Steinregen zu Tullus Hostilius' Zeit; Ancus Martius als Erneuerer des Kultus; Ermordung des Tarquinius Priscus durch zwei in den Palast eingedrungene Männer; Census des Servius Tullius; Bau des Jupiter-Tempels; und allerlei Sonstiges.

---

1) S. u. unter „Siegfried".

D.

Germanische Sagen und süd-israelitisch-griechische Sagen-Systeme.

I.

Die Hilde-Gudrun-Sage, griechische Sagen und eine Jakob-Sage.

a.

Die nord-germanische Hild-, eine Jason- und eine Jakob-Sage.

Nach *Skaldskaparmal* in der jüngeren Edda[1]), Kap. 50, hat ein König Högni eine Tochter namens Hild (= Hilde). Diese wird von König Hedin in Abwesenheit ihres Vaters geraubt. Als dieser von dem Raube erfährt, verfolgt er den Räuber und holt ihn auf einer der Orkney-Inseln ein. Hild versucht vergeblich einen Vergleich, es wird zur Schlacht gerüstet, und diese beginnt nach einem neuen vergeblichen Vergleichs-Versuch, diesmal von Hedin. Die Schlacht dauert den ganzen Tag. In der Nacht aber macht Hild durch Zauberei alle Gefallenen wieder lebendig, und alle Waffen, die zu Stein geworden sind, wieder brauchbar. Am nächsten Tage wird wieder gekämpft, und in der darauf folgenden Nacht werden wiederum alle Gefallenen neu belebt; und so geht es weiter und wird weiter gehen bis zur Götter-Dämmerung.

1) Ausgabe von Ernst Wilken I, 140 ff. Andere Überlieferungen der Sage bei Panzer, *Hilde-Gudrun,* S. 155 ff. Dort S. 159 f. unsere Sage.

Eine Sage, die außer ihrem Schluß von uninteressantester Alltäglichkeit ist. Von deren Motiven sind die Sagen und Märchen übervoll. Als eine Geschichte der Art kann man auch ein Stück der Jakob-Geschichte nennen (Flucht mit den Frauen aus dem Bereich des Schwiegervaters, Verfolgung durch den Vater der Frauen, u. s. w., wenn es auch nicht zum Kampfe kommt[1])), als eine solche auch eine Episode der Jason-Sage (Flucht Jasons mit der Medea, Verfolgung durch den Vater der Medea, u. s. w., wobei es aber zum Kampfe des Vaters mit dem Entführer der Tochter kommt (s. o. S. 310 f.)). Aber die Motive im ersten Teil der Hild-Sage sind so allgemein-menschlicher Art, daß niemand bestreiten dürfte, daß dgl. überall selbständig entstehen kann, und scheinbar kein Grund vorliegt, eine genetische Verwandtschaft zwischen z. B. der Jakob- und der Jason-Sage und unserer Sage zu behaupten.

Deren Schluß zwingt uns aber, sagen wir jedenfalls vorderhand nur: vielleicht, zu einer anderen Stellungnahme. Jason raubt die Medea, ihr Vater verfolgt ihn und sie, holt sie ein und es kommt zur Schlacht. Diese Medea ist aber eine Zauberin, ebenso wie die Hild, und kann Menschen verjüngen, indem sie sie zuerst tötet und dann wieder lebendig macht (o. S. 317 f.). Ja, mehr: diese Medea heilt durch Wurzeln [und Kräuter] in jener Schlacht zwischen ihrem Vater und ihrem Entführer verwundete Gefährten ihres Entführers (o. S. 311)[2]). Diese bisher übersehene Parallele zu der Wiedererweckung der toten Helden nach der Schlacht durch die Zaubereien der Hild ist so merkwürdig, daß wir jetzt wenigstens die Vermutung aussprechen dürfen, daß sie mit dieser genetisch zusammengehört, und daß deshalb auch die ganzen Sagen von Hilds und von Medeas Entführung zusammengehören. Die Medea-Sage entstammt aber nach o. S. 310 ff. als ein Stück der Jason-Sage einer älteren Gestalt unserer Jakob-Sage, diese aber nach Bd. I. S. 241 ff. dem *Gilgamesch*-Epos mit der Sintflutsage. Und so erhebt sich

1) 1 Mos. 31.

2) Vgl. zur Hild- und zur Medea-Sage u. unter „Hamlet" eine andere „Medea-Sage".

am Horizonte die Möglichkeit, daß die Stammutter der Hild-Sage die babylonische *Gilgamesch*-Sage, ihre nächste Mutter aber eine Jason-Sage ist, wobei nicht absolut sicher festzustellen wäre, ob dies unsere Jason-Sage wäre oder eine Neben- oder Vor-Sage davon. Nun enthält aber die Hild-Sage nichts von dem, was unsere Jason-Medea-Sage anderswoher als aus einer einheitlichen Haran-Gilead-Episode entnommen hat, nichts auch im besonderen, was sekundär dazu aus einer Moses-Sage hinzugekommen ist. So hat sie z. B. kein Gegenstück zu der Aussendung des Jason, um das goldene Vließ zu holen, welche erst durch Verquickung mit einer Jakob-Sage Veranlassung zur Entführung der Medea ward (o. S. 318 ff.). Es kommt hinzu, daß die Hild-Sage keine Spur von den Abenteuern Jasons zwischen seiner Ausfahrt und seiner Landung in Aea, der Heimat der Medea, zeigt, den Abenteuern, zu denen die der Odyssee Verwandtschafts-Parallelen bilden (o. S. 300 ff.), und die mit der Aea-Episode vielleicht nicht organisch zusammengehören (o. S. 321 f.). Und endlich erinnert auch nichts in der Hild-Sage an die sekundären Erweiterungen der Jason-Sage hinter der Aea-Episode (o. S. 316 f.), Somit scheint es selbstverständlich, daß die Hild-Sage, falls sie eine Jason-Sage ist, nicht aus unserer Jason-Medea-Sage stammt, sondern aus einer „Jason-Medea-Sage", die eine Parallele lediglich zu Jakobs Haran-Gilead-Episode wäre.

---

b.

Die süd-germanische Hilde-Gudrun-, eine Odysseus-Eumaeus- und eine Jakob-Sage.

In der nordischen Sage steht die Hild-Sage für sich, ganz entsprechend ihrer vermutlichen Vorlage.

In der süd-germanischen Hilde-Gudrun-Sage[1]) ist sie aber eng verknüpft mit der Gudrun-Sage als ihrer Fortsetzung. Und in dieser Doppelsage wird die Hilde-Geschichte etwas anders als im Norden erzählt: König Hagen von Irland hat eine wunderschöne Tochter, namens Hilde, die er aber keinem Freier geben will. Nun rüstet König Hetel von Hegelingen eine Flotte aus, um Hilde mit Gewalt für sich entführen zu lassen. Bei Hagen angekommen geben sich seine Mannen als Kaufleute aus und laden zum Besehen ihrer Güter ein, führen Hilde, unter dem Vorgeben, ihr ihre Waren zeigen zu wollen, auf eines der Schiffe und segeln mit ihr davon. Die Schiffe Hagens sind nicht segelfertig und können nicht alsbald folgen, und so gelangen die Entführer ungehindert heim. Nun kommt Hagen mit seinen Schiffen nach. Es erhebt sich ein Kampf, aber man macht dann Frieden, und Hagen kehrt versöhnt in sein Land zurück.

Wir sind hier nicht in der Lage, die Abweichungen dieser südgermanischen von der nordischen Sage ausführlich zu erörtern. Doch sei hier so viel gesagt: Bemerkenswert ist zunächst, daß Hilde in der südgermanischen Form nicht von ihrem künftigen Gatten, sondern von seinen Mannen für ihn geraubt wird, und zweitens das „Kaufmanns-Motiv", darin bestehend, daß sich die Entführer für Kaufleute ausgeben, Hilde unter dem Vorgeben, ihr ihre Waren zu zeigen, auf ein Schiff führen und so ihre Entführung ermöglichen. Andererseits hat die südgermanische Form die Toten-Erweckung nicht. Wir würden diesen Abweichungen, vor allem natürlich der an erster Stelle genannten, ohne eine zureichende Erklärung gegenüberstehen, falls die Hild-Sage keine Anknüpfung an ältere Sagen ermöglichte. Das aber schien ja der Fall zu sein: Sie soll einen Zusammenhang mit der Jason- und darum weiter mit der Jakob-Sage, also einer alttestamentlichen Sage, als möglich erscheinen lassen (o. S. 466f.); ein solcher, falls vorhanden, würde aber auch diese Abweichungen erklären. 1. findet sich nämlich ein Analogon

1) Ausgabe z. B. von ERNST MARTIN, 2. Aufl. von EDW. SCHRÖDER; Übersetzung z. B. von SIMROCK.

zu der Toten-Erweckung, die in der süd-germanischen Sage fehlt, schon in der griechischen Jason-Sage nicht als ein integrierender Bestandteil. Apollodor, der freilich nicht einmal einen Kampf kennt, hat sie nicht; in Parallelsagen, sei es in Griechenland, sei es in Israel, sei es sonstwo in der Welt, findet sich die Toten-Erweckung ebensowenig, z. B. auch nicht in dem o. S. 312 ff. besprochenen chinesischen Volksmärchen oder in den ungezählten anderen Jakob-Jason-Märchen der Welt, mit Ausnahme vielleicht der Hamlet-Sage[1]).

Weiter aber haben wir zwar keinen Grund zu einer etwaigen Annahme, daß in irgend einer Haran-Gilead-Episode aus einer Jakob-Sage ohne weiteres der Jakob als Entführer einer Frau durch einen seiner Diener oder durch Diener von ihm ersetzt worden wäre. Aber es gibt doch zahlreiche Märchen, so die vom „treuen Johannes" oder die vom „dankbaren Toten", die der Jakob-Sage nahestehen, in denen etwas wie dieser Ersatz sich nun einmal zeigt, wie auch immer er bewirkt worden ist. Und gerade die alttestamentliche Sage, dazu aber eine der Jakob-Sage nahestehende, die Isaak-Sage nämlich, die im alten Testament fraglos mit einer Jakob-Sage kontaminiert ist[2]), diese Isaak-Sage läßt den Knecht Abrahams die Frau für seinen Sohn Isaak holen, ebendorther, aus Haran nämlich, aus der Jakob nachher seine Gattinnen holt. Damit ist nun allerdings nicht das Kaufmanns-Motiv der Hilde-Sage verknüpft. Immerhin aber reist der Knecht Abrahams nach Haran mit vielerlei Kostbarkeiten, die er der Rebekka, ihrer Mutter und ihrem Bruder schenkt[3]). Ist nun diese Parallele von geringem Belang, um so wichtiger erscheint eine andere. Wir haben o. S. 176 ff. festgestellt, daß die Odysseus-Sage des 2ten Teils der Odyssee, der „Odyssee II", eine Jakob-Sage ist, daß zu dieser die Erwerbung der Gattin Penelope gehört, welcher der Vater, als Odysseus mit ihr heimfährt, nacheilt, o. S. 184 ff. aber, daß ebenso eine Jakob-Sage die innerhalb der Odyssee er-

1) Dazu u. unter „Hamlet".
2) Band I, S. 346 ff.
3) 1 Mos. 24.

zählte Eumäus-Sage ist. Und nach dieser Sage kommt ein wirklicher, phönicischer, Kaufmann nach Syrie, trifft dort eine phönicische Sklavin waschend am Meeres-Ufer, läßt sich mit ihr ein und entführt sie mit Hilfe einer List: ein anderer Phönicier geht in den Palast, in dem die Sklavin dient, und lenkt die Aufmerksamkeit durch ein zum Verkauf angebotenes Halsband ab. Währenddem flieht die Sklavin unter Mitnahme des kleinen von ihr betreuten Eumäus und dreier Becher. Hier haben wir nach o. S. 184 ff. eine Haran-(Gilead-)Episode aus einer Jakob-Sage, und wieder mit einem Kaufmanns-Motiv, neben der Haran-Gilead-Episode von Odysseus und Penelope, ohne ein solches Motiv (o. S. 181 f.), vergleichbar wenigstens der oben besprochenen alttestamentlichen Haran-Sage von Isaak neben der von Jakob, vor allem aber, was uns hier besonders wertvoll ist, vergleichbar der südgermanischen Hilde- neben der nordischen Hild-Sage. Das bedeutet, daß das in der südgermanischen Hilde-Sage angetroffene Kaufmanns-Motiv keineswegs an deren Ableitung gerade oder doch auch von einer Jakob-Sage irre machen muß. Freilich die Hild-Sage soll zunächst eine Jason-Medea-Sage sein, die Hilde-Sage müßte aber der Odyssee-Sage nächstverwandt sein. Allein Odysseus- und Jason-Sage sollen ja ihrerseits nächstverwandte Sagen sein (o. S. 300 ff.)!

Ein anscheinend viel wichtigerer Umstand, der die südgermanische Hilde-Sage von der nordgermanischen Hild-Sage unterscheidet, ist der, daß jene eine Fortsetzung hat, diese aber nicht. Und so ist man denn wohl ziemlich allgemein der Ansicht, daß diese Fortsetzung nicht wurzelecht, sondern erst relativ spät der Hilde-Sage angehängt sei. Aber unsere, jedenfalls nicht von vornherein unmögliche Betrachtungsweise macht das doch zum mindesten zweifelhaft. Die Fortsetzung der Hilde-Sage, die Gudrun-Sage, verläuft bekanntlich so: Hetel und Hilde bekommen zwei Kinder, den Sohn Ortwin und die Tochter Kudrun = Gudrun. Als diese herangewachsen ist, wird sie mit Herwig von Seeland verlobt, nach einem Kampfe von diesem mit ihrem Vater. Als aber eines Tages der Vater, der ihrem durch einen

Feind bedrängten Verlobten zu Hilfe geeilt ist, abwesend ist, wird sie von König Ludwig von der Normandie und seinem Sohne Hartmut, dessen Werbung seiner Zeit abgewiesen worden ist, nach einem harten Kampfe entführt. Hetel, Gudruns Vater, eilt dann später den Entführern nach, auf dem Wülpen-Sande kommt es zum Kampf, Hetel fällt, und in der Nacht entkommen die Entführer. Nun folgt eine harte Gefangenschaft der Gudrun mit entwürdigender Sklavinnen-Arbeit, folgen immer wiederholte vergebliche Bemühungen Hartmuts, ihre Liebe zu gewinnen; aber sie bleibt ihrem Verlobten treu. Danach rüstet Hilde, Gudruns Mutter, eine Flotte zu ihrer Befreiung aus. Ein schöner Vogel verkündet ihr und Hildburg, ihrer Freundin und Dienerin, als sie beide am Meeres-Strande waschen, baldige Befreiung durch ihren Verlobten. Am gleichen Meeres-Strande wird sie, als sie beide, wie vordem, waschen, von dem Verlobten und ihrem Bruder getroffen. Nach anfänglichem Nichterkennen der zwei Männer erfolgt deren Wiedererkennen; und nun ist Hilde der baldigen Befreiung gewiß. Jetzt erklärt sie arglistigerweise, Hartmut ehelichen zu wollen. Am nächsten Tage aber greifen Hildes Mannen an; siegreicher Kampf, Erstürmung der Königsburg, Befreiung der Gudrun.

In dieser Sage finden wir erstens wieder einen Motiv-Komplex aus der Eumäus-Sage, den mit der am Strande waschenden Sklavin nämlich, die von ihrem Liebhaber dort angetroffen und später von ihm befreit wird. Also hier in der Gudrun-Sage ebenso wie in der Hilde-Sage ein Motiv-Komplex wie in der Eumäus-Sage! Ein wesentliches Stück der Eumäus-Sage, in der Hauptsache alles, was sich in Syrie abspielt, ist, äußerlich angesehen, auf die Hilde- und die Gudrun-Sage verteilt, und diese beiden Sagen bilden eine Einheit! Es ist klar, daß das kein Zufall ist; hier fordert der Tatbestand einen Zusammenhang. Aber nun kommt hinzu, daß — was ja in der Hauptsache längst gesagt worden ist —, daß auch die Odysseus-Sage selbst, nämlich die Penelope-Geschichte, sich deutlich in der Gudrun-Sage bemerkbar macht. Man muß einander gegenüberstellen: 1. Die von Freiern vergeb-

lich umworbene und bedrängte Penelope; und: die von Hartmut vergeblich umworbene Gudrun. 2. Penelope hat einen Traum von einem Adler, der ihre Gänse tötet und ihr dann zuruft, er sei Odysseus, der die Freier in den Tod schicken werde[1]); und: ein Vogel verkündet der Gudrun (und ihrer Dienerin) die baldige Befreiung durch ihren Verlobten. 3. Odysseus kommt zu Penelope mit ihrer Dienerin Eurynome, kündet jener, von ihr nicht erkannt, daß ihr Gatte bald heimkehren und sie befreien werde. Odysseus wird nach anfänglichem Nichterkennen von der Dienerin erkannt, die ihm die Füße wäscht[2]); und: Gudruns Verlobter, Herwig, und ihr Bruder treffen Gudrun und ihre Dienerin waschend am Meeresstrande, Gudrun erkennt beide zuerst nicht, erkennt sie dann aber beide wieder; ihr Verlobter Herwig verkündet baldige Befreiung. 4. Penelope will am nächsten Tage nach der Begegnung mit Odysseus dem Sieger in einem Wettkampfe ihre Hand schenken[3]); und: Gudrun gibt nach der Begegnung mit Herwig und Ortwin scheinbar nach und erklärt, Hartmut heiraten zu wollen. 5. Am Tage danach Kampf und Befreiung[4]); und: am Tage danach Kampf und Befreiung. Diese Dinge gehören natürlich alle oder doch zumeist zusammen, und so erscheint die Gudrun-Sage vorerst zum guten Teil wie ein Stück aus der Odyssee, mit eingeschobenem Stück aus der in der Odyssee erzählten Eumäus-Sage, als ein Abklatsch aus unserer Odyssee. Und wer etwa die Frage aufwerfen würde, ob nicht vielleicht eine Abstammung der Gudrun-Sage von einer Schwester der Odysseus-Eumäus-Sage statt einer Mutter-Tochter-Verwandtschaft die Ähnlichkeiten zwischen den Sagen erklären möchte, dem könnte man die verhältnismäßig sehr nahe Verwandtschaft der Motive in beiden Sagen mit einander entgegenhalten. Und auch anderes. Z. B. die doch recht unverständlich lange und von der Sage auch nicht recht begründete

1) Odyssee XIX, 536 ff. Vgl. eb. XV, 160 ff.
2) Odyssee XIX, 261 ff. 3) Odyssee XXI, 67 ff.
4) Odyssee XXII, 1 ff.

Zeit von dreizehn Jahren, die Gudrun in der Gefangenschaft schmachten muß, ehe sie befreit wird, während die lange Zeit, während der Penelope von den Freiern bedrängt wird, völlig motiviert ist; durch etwas aber, das in der Gudrun-Sage nicht vertreten ist, nämlich durch die lange Abwesenheit des Odysseus, veranlaßt durch seine Teilnahme am trojanischen Kriege und durch seine Irrfahrten. Also eher Entlehnung als Schwestersagen - Verwandtschaft. Oder: In der Eumäus - Sage, in der die phönicische Magd dem Freudenmädchen des Epos an der Tränke entspricht, ist die am Meeres-Strande waschende Magd etwas Bodenständiges, wie auch die Parallele in der Nausicaa-Episode zeigt (o. S. 186 ff.), in der Gudrun-Sage aber doch reichlich fremdartig und besser als Entlehnung denn als Resultat einer Entwicklung erklärbar. Es kommt hinzu, daß das Kaufmanns-Motiv in der Hilde-Sage, das diese im Unterschiede von der Hild-Sage zeigt, jetzt ebenso als eine Entlehnung aus der Eumäus-Sage betrachtet werden könnte, sodaß also das Hauptstück der Eumäus-Sage auf die Hilde- und die Gudrun-Sage verteilt schiene.

Es gibt aber auch Argumente, die gegen eine Entlehnung aus der Odyssee sprechen: 1. Eine derartige Entlehnung würde eine Verschmelzung der Odysseus-Sage mit der Eumäus-Sage bedeuten, d. h. zweier Jakob - Sagen, also eine Vereinigung und gewissermaßen Wiedervereinigung zweier, als ursprünglich zusammengehörig in ihrer Odyssee-Form völlig unerkennbar gewordener Sagen, somit genau dasselbe, was in der Apollonius-Sage der Fall wäre, falls auch diese z. T. auf unserer Odyssee beruhen sollte (o. S. 283 ff.). Eine solche Duplizität wäre jedenfalls ganz unwahrscheinlich. 2. In der Geschichte von Penelopes Befreiung von den Freiern ist nach unserer Analyse o. S. 181 ff. zweierlei vermengt und vielleicht erst vom Dichter zusammengearbeitet: a. Der erstmalige Wettbewerb um eine Frau und b. die Befreiung der Frau von einem Entführer und Bedränger. Zu ersterem gehört der Bogen - Wettbewerb, gehören die vielen Freier, gehört, daß die umworbene Frau in ihrem Heim wohnt;

zu einer Befreiung gehörte aber ursprünglich nur einer, der die Frau begehrte oder schon besaß, gehörte im letzten Falle ein Wohnen bei ihm in der Fremde, gehören die Ankündigungen der Befreiung, gehört das Nichterkennen des Gatten und das Wiedererkennen danach, gehört der Waffen-Kampf auf Leben und Tod. Die Gudrun-Sage, die von der Gefangennahme, Entführung und Befreiung einer Verlobten erzählt, hat aber völlig einheitlich a. nur solche Motive der Odysseus-Sage, die zu einer Befreiung der Frau gehören, nicht aber die anderen, b. aber dazu solche, welche diese Befreiung einmal enthalten haben muß (so den Angriff mit einer Heerschar). Das spricht für Ursprünglichkeit der Gudrun-Sage gegenüber Homer. Weiter: 3. Die Penelope- und Freierkampf-Episode bei Homer setzt an der Stelle, an der sie — aber auf sekundärem Platze — steht (s. o. S. 181 ff. und S. 360 f.), die Irrfahrten der Odyssee als vorhergehend voraus, und dazu — was auch sekundär ist (s. o. S. 359 f.) — die vorhergehende Teilnahme am trojanischen Kriege. Die Gudrun-Sage aber, die nichts von derartigem hat, läßt dabei auch nirgends als Quelle eine mit derartigem verknüpfte Sage auch nur durchschimmern. Ferner geht 4. dem Freiermord die Telemachie vorher, ein unorganischer, sekundärer Teil der Odysseus-Sage; und von etwas, was dem entsprechen könnte, findet sich in der Gudrun-Sage ebenfalls nichts. Die Gudrun-Sage verhält sich also wenigstens dem Anscheine nach so zu der Odyssee, wie die Odysseus-Sagen der Südsee zu unserer Odysseus-Sage (o. S. 260 f.). Somit erlaubt schon ein Vergleich unserer Odysseus-Sage mit der Gudrun-Sage die Annahme einer Unabhängigkeit der letzteren von der ersteren.

Nun aber kommt als vielleicht besonders wichtig zunächst noch folgendes hinzu: Die Hild-Sage, doch wohl jedenfalls urverwandt mit der Hilde-Sage, sieht nach einer Medea-Sage aus (o. S. 465 ff.), diese stammt aber ohne jede Frage aus einer älteren oder Neben-Form unserer Jakob-Sage, als ein Absenker einer Haran-Gilead-Episode, mit der

Flucht zusammen mit den früher geheirateten Frauen, mit der Verfolgung durch deren Vater, u. s. w. Diese Episode der Jakob-Sage findet sich in der Odysseus-Sage zunächst außerhalb der Odyssee bei Pausanias, nach dem Odysseus, als er seine Frau erlangt hat, mit ihr seiner Heimat zustrebt, dann aber sein Schwiegervater ihm nacheilt, u. s. w. (o. S. 181 f.). In der Odyssee selbst finden wir die Haran-Episode mit dem Phönicier auf Syrie verknüpft (o. S. 184 f.). Dazu aber hat, wie wir ja schon oben hervorhoben, die Odyssee auch noch eine Episode, in der Odysseus noch als Mitbewerber und Freier auftritt, wobei aber die umworbene Frau sagengeschichtlich eine andere ist, als die Sklavin in der Eumäus-Geschichte (o. S. 473 f.). Wie wir hier wiederholen, bildet nun aber einen zweiten Bestandteil der Penelope- und Freier-Mord-Episode die Bedrängung der Frau und der Kampf für die Befreiung der einst gewonnenen Frau. Und diesem Teile, entstanden aus einer Entführung und Wiedergewinnung der Frau, entspricht nach o. S. 183 f. eine zweite Episode der Jakob-Sage: Dina, die Tochter Jakobs, des Gatten der der Hilde entsprechenden Frau, wird von Sichem, Sohn des Hemor, vergewaltigt, kommt unter Mitwirkung von seinem Vater in sein Haus. Die Brüder oder nur zwei Brüder der Dina überfallen dann die Stadt Sichem, töten Sichem, den nunmehrigen Gatten ihrer Schwester, und Sichems Vater Hemor, führen die Schwester wieder heim, und plündern die eroberte Stadt. Und diese Episode mit einer Tochter Jakobs folgt unmittelbar auf die Rückkehr des mit seinen Frauen geflohenen Jakob in sein Heimatland, der Vorlage für die Hild-Hilde-Sage. Es braucht nicht ausdrücklich gesagt zu werden, daß sich unsere jetzige Odyssee durch ihre Anordnung der Episoden, durch die Art, wie sie sie auf die Personen verteilt, durch das, was sie nicht bringt, völlig von der jetzt uns vorliegenden Jakob-Sage unterscheidet. Ganz anders aber die Hilde-Gudrun Sage: An die Hilde-Sage mit dem Raube der Hilde schließen sich unmittelbar Werbungen um die Tochter des Helden der Hilde-Sage an. Ehe sie sich aber rite vermählt, wird

diese Tochter von Hartmut unter Mitwirkung seines Vaters Ludwig geraubt, in die Heimat und das Haus dieser beiden weggeführt; dann wird unter Führung zweier Männer, von Gudruns Bruder und ihrem Verlobten, die Burg, in der Gudrun mit ihrem Entführer wohnt, angegriffen, gestürmt, geplündert und Gudrun wieder in die Heimat zurückgeführt. Das ist eine Geschichte so ähnlich der Dina-Episode in unserer Jakob-Sage, wie ganz unähnlich dem, was ihr in unserer Odyssee als gleichwohl verwandt entspricht. Und, um das noch einmal hervorzuheben: diese Jakob-Sage, nämlich deren Haran-Gilead-Episode, mit der Flucht Jakobs zusammen mit seinen zwei Frauen, und deren Dina-Episode, mit der Vergewaltigung seiner Tochter und deren Wiederheimführung, ist nicht irgendeine Sage, die in gar keinem Verhältnis irgendwelcher Art zur Hilde-Gudrun-Sage steht, sondern ist fraglos in einer älteren Form die Vorlage gerade für diejenigen Episoden der Odysseus-Sage gewesen, deren Zusammengehörigkeit mit der Hilde-Gudrun-Sage wir schon ohne die Jakob-Sage feststellen konnten. Folglich bleibt eigentlich kein anderer Schluß übrig als: Abhängigkeit nicht von unserer Odyssee, sondern nur nahe Verwandtschaft mit ihr, aber Abhängigkeit von auch deren Vorlage, der, oder besser: einer Jakob-Sage.

Und das wird nun durch andere, zumal auch germanische Sagen, die ohne Frage auf eine Jakob-Sage zurückgehen, aber dabei auch ohne Frage nicht von unserer Odyssee abhängig sind, bestätigt. In der Gudrun-Sage wird der Vater getötet, als er dem Entführer seiner Tochter nachgeeilt ist, um sie zu befreien. Die Jakob-Sage bietet dgl. nicht: Jakob überlebt die entsprechende Dina-Episode, beteiligt sich auch nicht an der, durch seine Söhne — oder zwei seiner Söhne — bewirkte Zurückführung seiner Tochter in ihr Vaterhaus. Und unsere Odyssee bietet auch nichts Derartiges. Aber schon die sonstigen griechischen Sagen gesellen sich zu der Gudrun-Sage: In der „Sichem-Episode“ der Herakles-Sage kommen die Söhne des Jakob, nämlich Electryons, bis auf einen im Kampfe gegen den „Sichem“ (Pterelaus) um, danach findet

der Jakob selbst seinen Tod, und die Rache an dem Sichem vollzieht Amphitryon, in dem wir einen Juda, Sohn Jakobs, erkennen mußten (o. S. 407 ff.). Aber viel wichtiger ist für uns die nordische Sage. In der Wölsung-Sigmund-Sage — übrigens aus einer Electryon-Amphitryon-Sage in älterer Gestalt als der uns erhaltenen[1]) — in dieser Sage stellt sich die Dina-Episode folgendermaßen dar: Siggeir heiratet gegen ihren Willen Signy, Tochter Wölsungs, eines Jakob. Danach ein Kampf zwischen Siggeir und Wölsung mit seinen 10 Söhnen. Wölsung, also ein Jakob, fällt, und von seinen Söhnen werden in der Folge 9 getötet. Der überlebende eine Sohn, Sigmund, aber vollzieht die Rache an Siggeir. Und eine nordische Parallelsage hierzu bei Saxo Grammaticus erzählt[2]): König Grams, eines Jakob, Schwester und seine Tochter sind von König Swibdager mißhandelt worden, und Gram unternimmt einen Rache-Krieg gegen ihn. Dabei wird Gram getötet. In der Folge findet auch sein Sohn Guthorm seinen Tod durch Swibdager. Dessen Bruder, der andere Sohn Grams, nimmt dann Rache an Swibdager und tötet ihn. Hier haben wir also auf germanischem Boden zweimal eine Form der Dina-Sage, die der germanischen Gudrun-Sage noch näher als die alttestamentliche Dina-Sage und dabei ebenso nahe steht, wie sie der Odysseus-Sage fern steht[3]). Aber noch mehr: In derselben eben angeführten Gram-Sage finden wir auch noch eine zweite Jakob-Dina-Sage, dabei mit der eben besprochenen verknüpft, also an gleicher — dafür zu erwartender — Stelle der Erzählung, eine Episode, die wiederum unserer Odysseus-Sage nähersteht, dabei aber zugleich

1) U. unter „Vor-Siegfried".

2) U. unter „Vor-Hamlet".

3) Eine für übereifrige Vorkämpfer des „Völkergedankens" verwertbare äußere Parallele zur Siggeir-Sage und ihren Parallelen bietet Nr. 60 der *Südseemärchen* von HAMBRUCH: Ein Krokodil bringt ein Mädchen, Schwester von 10 Brüdern, in seine Gewalt. Die 9 ältesten Brüder wagen es nicht, etwas zu ihrer Befreiung zu tun; dem jüngsten gelingt es aber durch List, die Schwester zu befreien und den Tod des Krokodils zu bewirken.

zugunsten von deren Vorlage von ihr abweicht: Dem Könige Gram, = Jakob, ist Signe (= Signy!), Tochter des finnischen Königs Sumblus, als Gattin versprochen worden. Sumblus gibt sie einem andern, dem Sachsen-Könige Heinrich. König Gram zieht gegen diesen und kommt bei ihm an, als gerade Hochzeit gehalten wird. Er setzt sich in verschlissenem Kleide, unerkannt, unter die Gäste, indem er sich für einen Arzt[1]) ausgibt, springt danach von seinem Sitze auf, erschlägt Heinrich und einen großen Teil der Gäste und bringt seine Braut in seine Heimat. Über diese Doppelheit der Dina-Episode in der Gram-Sage unten unter „Vor-Hamlet".

Angesichts nun auch dieser germanischen Sagen muß sich doch wohl die Wage zu Gunsten einer Ansicht neigen, daß die beiden festgestellten zunächst äußeren Ähnlichkeits-Verhältnisse, die zwischen Odysseus- und Jakob-Sage und die zwischen Odysseus- und Hilde-Gudrun-Sage, zusammen darauf schließen lassen, daß die Hilde-Gudrun-Sage, die Hilde- und die Gudrun-Sage zusammen, soweit unserer Odysseus-Sage ähnlich, wenigstens in der Hauptsache zwar eine Tochter einer älteren oder Neben-Form unserer Jakob-Sage, nicht aber unserer Odysseus-Sage, vielmehr von dieser eine Schwester-Sage sind. Damit wäre, scheint es, zugleich alles über das Verhältnis von Hild- und Hilde-Gudrun-Sage zu einander und zu den verwandten griechischen Sagen ebenso wie zu der israelitischen Ahnin gesagt, damit im besonderen scheinbar, daß die Gudrun-Sage keine sekundäre, gerade süd-germanische Fortsetzung der Hilde-Sage ist, sondern vielmehr der nordischen Hild-Sage abhanden gekommen ist. Und damit wäre also auch gesagt, daß das Vater-Tochter-Verhältnis zwischen Hetel

---

1) Vgl. hierzu Nr. 12 der *Lettischen Märchen* von BOEHM und SPECHT, ein Märchen, das größtenteils aus unserer Odyssee umgebildet zu sein scheint, dabei aber merkwürdige Berührungen auch mit der Gram-Signe-Sage zeigt, so auch darin, dass der Held mit Arzneien und als alter Bettler, also in schäbiger oder zerlumpter Kleidung, und unerkannt zu der Hochzeit der ihm geraubten Braut kommt.

als einem Jakob und Gudrun als der Verlobten eines „Odysseus“ = „Jakob“ nicht etwas erst sekundär Gewordenes ist, sondern einer einheitlichen Schwester-Sage der Odyssee entstammt. Allein, daß der nordischen Hild-Sage die Gudrun-Sage abhanden gekommen sei, das könnte gerade jetzt nicht mehr behauptet werden. Denn die Hild-Sage soll der Jason-Medea-Sage näherstehen. Unsere Jason-Medea-Sage enthält aber lediglich eine „Hild-Sage“, indes keine „Gudrun-Sage“! Auf der anderen Seite soll aber unsere Hilde-Gudrun-Sage der Odysseus-Sage näherstehen. Diese enthält jedoch in ihren zusammengehörigen Stücken, der Eumäus-Sage und der aus zwei Bestandteilen zusammengewachsenen Penelope-Freierkampf-Episode, die beiden Teile der Hilde-Gudrun-Sage! Folglich dürfen wir nunmehr doch wohl, und dabei endgültig sagen: Die Hild-Sage ist eine „Jason-Sage“, ohne eine „Gudrun-Sage“, die Hilde-Gudrun- aber eine „Odysseus-Sage“, mit einer „Gudrun-Sage“.

Obgleich nun aber in der Hauptsache unabhängig von unserer Odyssee, könnte die Gudrun-Sage dabei doch auch allerlei von ihr entlehnt haben, so z. B. das langjährige Harren der Frau auf ihre Befreiung (vgl. o. S. 472 f.). Dabei mag völliger Unparteilichkeit zuliebe hinzugefügt werden, daß ein solches sekundäres Verhältnis nicht ohne Analogie wäre. Gerade für Sagen wie die unsere böte ja das oben S. 478 genannte lettische Märchen wenigstens scheinbar ein ganz merkwürdiges Gegenstück der Art.

Im übrigen: Selbst wenn das ganz Unwahrscheinliche sich als das Wahre erweisen sollte, daß die Gudrun-Sage erst auf germanischem Boden an die Hilde-Sage angefügt ist, so hat sie nun einmal engste Beziehungen einerseits zu Odyssee II und andererseits zur Wölsung- und zur Gram-Sage, die alle drei fraglos Jakob-Sagen sind. Und somit bliebe eine letztliche Abhängigkeit der Gudrun-Sage von der Jakob-Sage in älterer Gestalt unter allen Umständen völlig unantastbar.

II.

Die Siegfried-Sigurd-Sage und die Vor- sowie die Nach-Siegfried-Sigurd-Sage.

a.

Die Vor-Siegfried-Sage, Sagen von Telchin, Thelxion und Apis bis Iphicles und von Kain und Abel bis Serah.

Von Kain und Abel bis Serah und von Telchin, Thelxion und Apis bis Iphicles (s. o. S. 390 ff.).

Kain, Sohn Adams, der von Gott geschaffen ward, auf Abel neidisch, weil Gott dessen Tier-Opfer gnädig ansieht, nicht aber sein Opfer; erschlägt ihn; wird flüchtig und friedlos, wandert unter Gottes Schutz in die Ferne, gründet eine Stadt[1]). Dazu in der griechischen Sage: Die Brüder Telchin und Thelxion erschlagen ihren Bruder Apis (o. S. 390).

Von Sigi und Bredi bis Sinfjötli.

Sigi, Sohn Odins, auf Skadis Knecht Bredi neidisch, weil dieser weit größere Jagdbeute gemacht hat, als er; erschlägt ihn; wird flüchtig und friedlos, wandert, von Odin geleitet, weit weg; gründet ein Reich[2]).

Anfänglich lange Unfruchtbarkeit bei Sara (,Rebekka) und Rahel[3]).

Ruben, Sohn der Lea, gibt der Lea Liebesäpfel, durch welche diese Leibesfrucht erhofft, und Lea gibt davon an Rahel[5]).

Anfänglich lange Unfruchtbarkeit der Gattin von Sigis Sohn Rerir[4]).

Odin gibt der Walküre Hliod einen Apfel, den diese dem Rerir in den Schoß fallen läßt, dieser begibt sich damit zu seiner Frau, [sie]

1) 1 Mos. 4,1 ff. 2) *Völsungasaga*, Kap. 1. Ausgabe z. B. von Wilh. Ranisch, Übersetzung z. B. von Paul Herrmann in *Thule*, Band XXI.

3) 1 Mos. 16,1 ff.; 25,21; 29 f. 4) *Völsungasaga*, Kap. 1.

5) 1 Mos. 35,14 ff.

Rahel, Gattin Jakobs, wird schwanger, stirbt bei der Geburt eines Sohnes[2]).

Jakob, Sohn Isaaks, erzeugt mit der Lea und ihrer Magd 6+2=8 Söhne und eine Tochter, Dina; mit Rahel 2 Söhne, mit deren Magd ebenfalls 2 Söhne[4]). Dazu: Electryon erzeugt mit einer Gattin 8 Söhne und eine Tochter, mit einer zweiten Gattin einen Sohn (o. S. 407).

Jakobs einzige Tochter, Dina, durch Sichem vergewaltigt und dann an ihn verheiratet. Verräterischer Angriff der 11 — oder 10? — Söhne Jakobs oder zweier von ihnen auf Sichem; dessen Stadt geplündert, er getötet[5]). Dazu: Die Söhne des Taphiers Pterelaus treiben Electryons Rinder weg. Im Zweikampfe mit ihnen fallen alle 9 Söhne Electryons bis auf einen, Licymnius, den jüngsten; die weggetriebenen Rinder löst aber Amphitryon, der spätere Gatte der einzigen Tochter des Electryon, aus. Durch unglücklichen Zufall Electryon dann von Amphitryon getötet. Erfolgreicher Rachezug des Amphitryon gegen Pterelaus mit Todes-Erfolg für Ptere-

ißt dann davon, um damit Leibesfrucht zu erzielen[1]).

Rerirs Gattin wird schwanger, stirbt bei der Geburt ihres Sohnes, der Wölsung genannt wird[3]).

Wölsung, Sohn Rerirs, erzeugt mit seiner Gattin, der Walküre Hliod, 10 Söhne und eine Tochter, Signy[3]).

Wölsungs einzige Tochter, Signy, gegen ihren Willen an Siggeir verheiratet Verräterischer Angriff Siggeirs auf Wölsung und seine 10 Söhne. Niederlage der Wölsungen; Wölsung getötet, seine Söhne gefangen. Von diesen danach 9 von einer alten, großen und grausigen *ylgr* (einer Wölfin?) getötet, nur einer, Sigmund, kommt mit dem Leben davon (s. u.). Später — nach einer Juda-Thamar-Episode (u. S. 482) — Sigmund mit seinem Sohne Sinfjötli gegen Siggeir, und nun wird dessen Palast verbrannt, und er selbst findet seinen Tod in den Flammen, mit ihm freiwillig seine Gattin Signy, welche Sigmund geholfen und Siggeir verraten hat[6]).

---

1) *Völsungasaga,* Kap. 1.

2) 1 Mos. 35,17 ff. Da für unsere Parallelen zwischen israelitischen Sagen und der Vor-Geschichte und Geschichte der Siegfried-Sigurd-Sage die Reihenfolge der Geschehnisse im alten Testament zugrunde gelegt ist, müßte diese Parallele zwischen Rahel und Rerirs Gattin eigentlich erst hinter der Dina-Geschichte gebracht werden. Dabei wäre aber diese Einzelparallele nicht zu ihrem Rechte gekommen.

3) *Völsungasaga,* Kap. 2. Zur Walküre Hliod für Lea vgl. Ergänzungsheft S. 64 ff., wonach Lea urspr. = *Ischtar*, der Kriegsgöttin. Vgl. auch o. S. 426 und u. S. 514.

Fortsetzung der Anmerkungen auf der nächstfolgenden Seite.

laus, durch Verrat seiner Tochter an ihm, welche Amphitryon liebt (o. S. 408 f. und 410 f.).

Dem thebanischen Fuchse oder der thebanischen Füchsin wird allmonatlich ein Kind oder ein Knabe zum Fraße vorgesetzt. Amphitryon-Juda erwirkt dessen Unschädlichmachung (o. S. 409 f.).

Eine *ylgr* tötet in 9 aufeinanderfolgenden Nächten je einen der 10 Söhne Wölsungs. Sigmund tötet die *ylgr* (s. o. S. 481)[1]).

Der Gatte von Judas Schwiegertochter Thamar und dessen Bruder sterben nacheinander durch Gottes Zorn, ohne daß Thamar von ihnen Nachkommenschaft erhält[2]).

Signy, die Schwester Sigmunds, läßt ihre zwei Söhne nacheinander von diesem töten[3]).

Zu Juda im Freien begibt sich dann seine Schwiegertochter Thamar in Vermummung und Verschleierung hinaus, sodaß er sie nicht erkennt, und verleitet ihn zu einer blutschänderischen Verbindung mit ihr, um von ihm Nachkommenschaft zu erhalten[4]). Dazu: Alcmene, die in der Nacht vorher nicht gewußt hat, daß es Zeus und nicht Amphitryon war, der ihr beilag, ergibt sich ihrer Zusage gemäß dem Amphitryon, nachdem er Rache an Pterelaus genommen hat, dessen Söhne ihre Brüder getötet haben (o. S. 407 ff.).

Zu Sigmund in einer Erdhöhle begibt sich dann seine Schwester Signy in Gestalt einer schönen Zauberin, die sich verirrt haben will, hinaus, sodaß er sie nicht als seine Schwester erkennt, und verleitet ihn zu einer blutschänderischen Verbindung mit ihr, um für die Rache an Siggeir, der ihren Vater ermordet (und den Tod ihrer Brüder verschuldet) hat, Nachkommenschaft zu erzielen[5]).

Thamar empfängt von Juda die Zwillingsbrüder Perez und Serah[4]). Dazu: Alcmene empfängt die Zwillingsbrüder Herakles und Iphicles, Herakles von Zeus, Iphicles von Amphitryon (o. S. 407 f.)

Signy empfängt von Sigmund den Sinfjötli[5]).

1) *Völsungasaga*, Kap. 5.
2) 1 Mos, 38,1 ff.
3) *Völsungasaga*, Kap. 6.
4) 1 Mos. 38.
5) *Völsungasaga*, Kap. 7.

4) 1 Mos. 29 f.
5) 1 Mos. 34.
6) *Völsungasaga*, Kap. 3; 5 und 8.

Bis zur Erzeugung des Sinfjötli läßt sich also eine Parallele direkt zwischen der israelitischen, d. h. genauer: zwischen der in unserem alten Testament vorliegenden und einer zugehörigen griechischen Sage einer- und der germanischen Vor-Siegfried-Sigurd-Sage andererseits durchführen, eine Parallele, die schlechthin eine Verwandtschaft beweist. Eine ganz gewiß erstaunliche Tatsache, aber doch nicht deshalb etwa indiskutabel, weil sie neu ist.

Es ist kaum nötig, auf Verschiebungen hinzuweisen, welche die germanische Sage gegenüber der israelitischen zeigt. Die auffallendste ist sicher die, daß die israelitische Thamar mit der Jakob-Tochter Dina identifiziert, und daß das Erlebnis Judas mit der Thamar mitten in die Sichem-Episode hineingestellt worden ist. Aber diese Umbildung bietet ja z. T. schon die Um-Herakles-Sage (o. S. 407): Alcmene ist eine Jakob-Tochter und zugleich eine Thamar; und, wenn sich in unserer griechischen Sage das Gegenstück zur Juda-Thamar-Geschichte scheinbar erst hinter der ganzen Sichem-Episode abspielt, so wird dem Juda (= Amphitryon) die Alcmene (= Dina und = Thamar) doch schon zwischen den zwei Teilen der Sichem-Episode übergeben; dabei mit der von dem Jakob (= Electryon) gestellten Bedingung, daß er, Amphitryon, sich der Alcmene nicht nähern dürfe, ehe er, Electryon, von einem Rache-Feldzuge gegen Pterelaus heimgekehrt sei; und Alcmene macht danach die Heirat mit ihr von der Rächung ihrer getöteten Brüder abhängig[1]. So vermittelt also die Amphitryon-Sage zwischen Juda- und Sigmund-Sage.

Die germanischen Sagen in unseren oben gebrachten Tabellen stehen unseren israelitischen zumeist so sehr und in der Weise nahe, daß auf den ersten Blick kein Grund dazu vorliegt, sie nicht geradeswegs von ihnen, bezw. Vor- oder Neben-Formen von ihnen, abzuleiten. Nachdem wir aber für die Hilde-Gudrun-Sage den Nachweis geliefert haben, daß sie jedenfalls mit griechischen Sagen verwandt ist, und zwar mit

1) Apollodorus, Bibliotheca, II, 4, 6,3 ff.

solchen, die wieder mit israelitischen zusammenhängen, so war es von vornherein wahrscheinlich, daß sich auch für die Vor-Siegfried-Sage eine Verwandtschaft zugleich mit griechischen Sagen ergeben würde. Diese Erwartung hat sich nun schon vor allem durch die eben herausgehobene Parallele zwischen Amphitryon- und Sigmund-Sage bestätigt.

Zu ihr gesellt sich ja aber mehr derartiges: Die 9 Söhne Wölsungs werden zwar im Kampfe gegen Siggeir besiegt und gefangen genommen, aber nicht von ihm getötet, sondern, ebenso wie ihr Bruder Sigmund, an den Füßen gefesselt im Walde ausgesetzt. Und nun erscheint eine *ylgr*, vielleicht eine Wölfin, und die frißt allnächtlich einen von den Brüdern, in 9 Nächten 9 von ihnen, auf, bis Sigmund, der schließlich allein übrig geblieben ist, sie tötet[1]). Das geschieht zwischen der Niederlage durch und der Rache an Siggeir. Zwischen der entsprechenden Niederlage durch Pterelaus aber und der Rache an ihm, vollzogen durch Amphitryon, erzählt die griechische Sage davon, daß Amphitryon den thebanischen Fuchs (bezw. eine Füchsin) unschädlich macht, dem, bezw. der, allmonatlich ein Kind oder ein Knabe zum Fraße vorgesetzt wird (o. S. 409 f.).

Und weiter. Es handelt sich in der germanischen Sage um 9 von im ganzen 10 Jakob-Söhnen, die in derselben Episode ihr Leben lassen, in der vorher ihr Vater getötet ward, entsprechend dem in der griechischen Sage, daß 8 von den 9 Söhnen des Electryon-Jakob getötet werden und danach ihr Vater ums Leben kommt (o. S. 408 f.). Von derartigem weiß unsere Jakob-Sage wenigstens nichts, wohl aber in einer Reihe von Fällen die griechische Sage (o. S. 410). Und so dürfte die Parallele dazu in der germanischen Sage deren Herleitung zunächst gerade aus griechischer Sage bekräftigen.

Wir dürfen hier innehalten, um nunmehr noch einen Bei- und Nachtrag zur Analyse der Um-Herakles-Sage darzubieten. Fraglos entspricht die *ylgr* dem thebanischen

1) *Völsungasaga*, Kap. 5.

Fuchse. Wir fragten o. S. 410, ob etwa dieser ein Ersatz für den babylonischen Himmels-Stier sei. Dürften wir diese Frage bejahen, dann hätten wir somit auch das Urbild der *ylgr*. Nun stellten wir o. S. 392 ff. in der genealogischen Reihe und Geschichte von Proetus und Acrisius bis Perseus ebenso eine Parallele zwischen Jakob und Esau bis Moses fest wie o. S. 406 ff. in der genealogischen Reihe und Geschichte von Electryon bis Herakles (o. S. 424 f.). Amphitryon-Juda in der 2ten Reihe bewirkt die Unschädlichmachung des thebanischen Fuchses, Bellerophontes in der ersten aber tötet die Chimäre; und Bellerophontes ist — gerade so wie Peleus (o. S. 374) — wie ein Joseph so auch ein Juda, und die Chimäre entspricht fraglos dem Himmels-Stier als ein Ersatz dafür (o. S. 393 und 400). Somit dürfen wir nunmehr mit großer Wahrscheinlichkeit den thebanischen Fuchs und damit die *ylgr* wirklich als einen Ersatz für dasselbe Fabeltier betrachten. Wenn wir dann o. S. 393 in dem Sterben der zwei Bellerophontes-Kinder nach der Tötung der Chimäre einen Widerhall vom Sterben der zwei Juda-Kinder sahen, o. S. 482 aber ebenso in der Tötung der zwei Siggeir-Signy-Kinder nach der Tötung der *ylgr*, so zeigt sich jetzt, mit welchem Recht wir beides tun durften. S. ferner u. unter „Vor-Hamlet".

Nachdem wir oben festgestellt haben, daß die germanische Vor-Sigurd-Siegfried-Sage mit der griechischen Vor-Herakles-Sage näher zusammengehört, dürfen wir noch eine weitere Parallele zwischen den oben behandelten Stücken hervorheben, die auch wohl kaum zufällig ist, zu der aber wiederum unsere israelitische Sage keine Entsprechung zeigt. Wir haben in Band I, S. 393 f., S. 465 f., S. 532 ff. und S. 909 f., ferner im Ergänzungsheft, S. 97 ff. festgestellt, daß mit der israelitischen *Chumbaba*-Episode ein „Juda-Verrat" verknüpft ist: Durch den Verrat eines „Juda", sei es eines Einzelmannes namens Juda oder eines Vertreters des Stammes Juda oder ähnlich — ursprünglich ist es wohl ein Verrat des Reiches Juda an dem Könige von Israel gewesen (o. S. 100 f.) —, erleidet der *Gilgamesch* im Kriege gegen seinen *Chumbaba* einen schweren Mißerfolg. Ob nun ein Zu-

sammenhang hiermit anzunehmen ist oder nicht[1]), jedenfalls spielt in der Pterelaus-Episode, auch einer *Chumbaba*-Episode (o. S. 408 ff.), wieder ein Verrat eine bedeutsame Rolle, dabei aber so: Ein Verrat zu Gunsten des Amphitryon-Juda bewirkt den Tod des Pterelaus-*Chumbaba* und bringt dem Amphitryon den Sieg. Und diesen Verrat begeht an dem *Chumbaba* seine eigene Tochter, welche den Juda-Amphitryon liebt (o. S. 410 f.). Einen ähnlichen Verrat bietet aber die Sigmund-Sage: Signy, die Gattin des *Chumbaba* Siggeir, die ein Liebesverhältnis mit dem Juda Sigmund gehabt hat, verrät ihren Gatten Siggeir an diesen und führt dessen Tod herbei. In Übereinstimmung übrigens mit den zahlreichen *Chumbaba*-Märchen, in denen das von dem *Chumbaba* mit Gewalt an sich gebrachte Weib durch Hinterlist seinen Tod herbeiführt. Eine Klasse dieser *Chumbaba*-Märchen sind die mit dem Lebens-Ei (o. S. 85 ff.). Vgl. hierzu o. S. 410 f. Nun besteht der Verrat der Signy auch darin, daß sie dem Sigmund das Sieg-Schwert Siggeirs (das vorher dem Sigmund gehörte) in die Hände spielt[2]). Und das muß uns nun an das im Ergänzungs-Heft, S. 159 f. erwähnte *Gilgamesch*-Märchen-Motiv erinnern, daß der Gatte einer treulosen Frau durch Entwendung eines „Lebens-Schwertes" oder dgl. sein Leben verliert. Bestehen hier Zusammenhänge, dann liefert auch die Sigmund-Signy-Geschichte einen wichtigen Beitrag zu der noch nicht von uns geklärten Frage, wie weit ein Verrat an dem Gatten zu einer *Chumbaba*-, wie weit er zu einer *Ischtar-Gilgamesch*-Episode gehört (o. S. 85 ff.). Einen wichtigen, weil ja der Verrat der Signy allem Anscheine nach ganz fraglos zu einer *Chumbaba*-Episode gehört. Leider aber muß uns wieder vorsichtig machen, daß die Siggeir-Episode auch noch einen Verrat Siggeirs hat, der Wölsung mit seinen Söhnen heimtückisch zu sich einlädt und dann im Kampfe besiegt[3]), und daß andererseits die entsprechende Dina-Episode der Jakob-Sage

1) Dazu u. unter „*Gilgamesch*-Sagen und Geschichte".

2) *Völsungasaga*, Kap. 8.

3) *Völsungasaga*, Kap. 4 f.

berichtet, daß Söhne Jakobs heimtückisch die Stadt Sichem überfallen und Sichem (und seinen Vater) töten[1]).

Wir haben oben innerhalb der Vorgeschichte der Sigurd-Sage die folgenden Stücke der Jakob-Sage in ihrer alten Anordnung nachgewiesen: Haran-Episode mit Heiraten und reichem Kindersegen und der Liebesäpfel-Geschichte, Sichem-Dina-Episode, Juda-Thamar-Episode. Zwischen den beiden letzten Episoden aber steht die Joseph-Brunnen-Geschichte: Joseph, auf den auch sein Vater eifersüchtig gewesen ist, ist von seinen auf ihn eifersüchtigen Brüdern in einen Brunnen geworfen und dann von midianitischen Händlern herausgeholt und weggeschleppt oder auf den Vorschlag Judas von seinen Brüdern an ismaelitische Händler verkauft worden; und seinem Vater ist der Glaube beigebracht worden, daß ein „reißendes Tier", das wäre am ehesten ein Wolf, ihn zerrissen hat. Später stellt es sich dann heraus, daß Joseph nicht tot ist[2]). Eine derartige Sage an genau entsprechender Stelle bietet die Vorgeschichte Sigurd-Siegfrieds nicht, wohl aber an etwas anderer Stelle etwas immerhin damit Vergleichbares, die Geschichte nämlich von Sinfjötli, der von seinem auf ihn eifersüchtigen Vater Sigmund in die Kehle gebissen und dann durch ein Kraut geheilt wird, durch das vorher ein in die Kehle gebissenes Wiesel geheilt ward[3]). Eine ähnliche Geschichte wird von Minos' Sohn Glaucus erzählt, und diese, mit gewissen noch anderen Anklängen an die Joseph-Sage, glaubten wir o. S. 448 f. mit unserer Sage zusammenstellen zu dürfen. Wir wiesen auch schon oben darauf hin, daß die Joseph-Geschichte zwischen Glaucus- und Sinfjötli-Geschichte vermittelt, indem sie zwei Motive beisammen zeigt, von denen jede der beiden anderen Geschichten nur je eines aufweist: Joseph wird in den Brunnen geworfen, sein Vater glaubt, daß ihn ein reißendes Tier gefressen hat — Glaucus fällt in ein Tonfaß — Sinfjötli wird von seinem Vater, einem Werwolf, in die Kehle gebissen. Vgl. unten S. 498 zu der Sisibe-Geschichte. Bei dieser Sinfjötli-Geschichte versagt nun aber die Vor-Herakles-Sage völlig

1) 1 Mos. 34. 2) 1 Mos. 37 usw. 3) *Völsungasaga*, Kap. 8.

mit einer Parallele, und statt ihrer ist eine Minos-Sage eingetreten. Die Einheitlichkeit der Vorlage wäre also gesprengt, und die Vor-Sigurd-Sage wäre aus verschiedenen Quellen geflossen. Allein: Aus o. S. 439 ff. ist mit genügender Klarheit ersichtlich, daß der Sagen-Komplex, in den die Glaucus-Sage hineingehört, gerade der Herakles-Sage näher steht, und das bedeutet für uns nichts anderes, als daß unsere Vor-Sigurd-Sage aus einer Vor-Herakles-Sage stammt, die nähere Berührungen mit jenem Sagen-Komplexe hatte.

Nun stellt sich die Juda-Thamar-Sage in der Vor-Herakles-Sage so dar: Zeus liegt unerkannt der Alcmene bei, danach ihr Gatte, und die Folge ist die Geburt eines Zwillings-Paares (o. S. 406 f.). Dafür fanden wir nun aber in der Aegeus-Sage, in dem eben erwähnten anderen Sagen-Komplexe: Dem Aegeus, der sich Nachkommen ersehnt, wird, nachdem er trunken gemacht ist, e r also das Unterscheidungsvermögen verloren hat, die Tochter des Pittheus beigelegt, und die Folge ist die Geburt e i n e s Sohnes, des Theseus. In der Juda-Thamar-Episode der Vor-Sigurd-Sage (o. S. 482) hat sich nun aber, ähnlich wie in der Aegeus-Sage, und nur mit Analogie in unserer Vor-Herakles-Sage, das N i c h t e r k e n n e n beim M a n n e erhalten, weiter aber, gerade wie in der Aegeus-Sage, aber ohne Analogie in unserer Vor-Herakles-Sage, der Wunsch, N a c h k o m m e n s c h a f t zu erzielen, als Anlaß zur Vereinigung. Dazu empfängt aber Signy nur den e i n e n Sohn Sinfjötli, mit Analogie in der Aegeus-, aber gegen die Vor-Herakles-Sage. Damit wird uns auch Aegeus ein einwandfreies Vorbild für einen Juda innerhalb einer germanischen Vor-Herakles-Sage, und es hindert nichts, nun auch in folgender Parallelen-Reihe eine als solche nicht zu beanstandende Fortsetzung einer Vor-Herakles-Vor-Siegfried-Reihe zu sehen:

Aegeus, Aethra und Theseus.	**Sigmund, Hjördis und Sigurd.**
Aegeus hinterläßt der Aethra nach dem Umgange mit ihr für ihren ungeborenen Sohn unter einem Fels-	Sigmund hinterläßt der Hjördis — also nicht der Signy — für ihren ungeborenen Sohn Sigurd — also

block ein Paar Schuhe und ein Schwert, die der Sohn, Theseus, sich später, nachdem er herangewachsen ist, hervorholt und mit denen, offenbar als Erkennungszeichen, er sich zu seinem Vater begibt (o. S. 438).	nicht für Sinfjötli — ehe er stirbt, sein Schwert, d. h. die Stücke seines Schwertes, aus denen diesem Sohne später sein Schwert geschmiedet wird[1]).
Aegeus heiratet nach der Verbindung mit der Aethra die Medea[2]).	Sigmund heiratet nach der Verbindung mit der Signy die Borghild[3]) (erst danach die Hjördis[4]).
Theseus, von seiner Mutter zu seinem Vater Aegeus geschickt, wird von diesem zunächst nicht als sein Sohn erkannt (o. S. 439 f.).	Sinfjötli, s. Z. von seiner Mutter zu seinem Vater Sigmund geschickt, wurde von ihm nicht als sein Sohn erkannt[5]).
Theseus soll unter Zustimmung seines Vaters von seiner Stiefmutter Medea durch einen Trank vergiftet werden; sie wird aber dann von ihm daran gehindert[6]).	Sinfjötli soll von seiner Stiefmutter Borghild durch einen Trank vergiftet werden, der Vater hindert dies zuerst, läßt es aber dann in der Trunkenheit geschehen[7]).
Medea entflieht[8]).	Borghild wird verstoßen.

Den obigen Ausführungen mögen noch ein paar Bemerkungen folgen. Zunächst eine im Anschluß an die eben gebrachten Parallelen: Der Vater des Theseus hinterläßt dessen Mutter, ehe er von ihr geht, für seinen etwaigen zukünftigen Sohn von ihr, den Theseus, sein Schwert. In den oben gebrachten Parallelen ist zu Theseus zumeist Sinfjötli das Gegenstück. Dessen Geschichte bietet dieses Schwert nicht. Aber Sinfjötlis Vater Sigmund ist auch der Vater Sigurd-Siegfrieds, und von ihm als Vater Sigurd-Siegfrieds berichtet die Wölsungen-Sage, daß er sterbend, also kurz bevor er von ihr scheidet, seiner Gattin Hjördis die Stücke seines zerbrochenen Schwertes zur Aufbewahrung für seinen Sohn, den Hjördis unter dem Herzen trägt, den nachmaligen Sigurd-Siegfried, über-

1) *Völsungasaga,* Kap. 12 und 15.

2) ROSCHER, *Lexikon d. gr. u. r. Myth.* I, 1, Sp. 145; Apollodorus, Bibliotheca, I, 9, 28,4.

3) *Völsungasaga,* Kap. 10. 4) Eb., Kap. 11. 5) Eb., Kap. 7 und 8.

6) ROSCHER, a. a. O., I, 1, Sp. 145.

7) *Völsungasaga,* Kap. 10. 8) ROSCHER, a. a. O., I, 1, Sp. 145.

gibt[1]). Offenbar werden wir hierin gleichwohl ein weiteres Stück der Aegeus-Aethra-Sage und weiter zurück der Juda-Thamar-Sage zu erkennen haben. Zu Sinfjötli für Sigurd s. nun aber u. S. 504; und zu Sigurd von der Hjördis u. unter „Vor-Hamlet“: Frotho I-Moses von Hading-Juda und der Regnilda, nicht von der Harthgrepa-Thamar.

Und ferner: Die Siggeir-Episode soll der Pterelaus-*Chumbaba*-Episode innerhalb der Um-Herakles-Sage entsprechen (o. S. 481 f.). Diese Pterelaus-Episode enthält die Geschichte von dem goldenen Haar des Pterelaus, durch dessen Ausziehen seine Tochter ihn, dem Amphitryon-Juda zu Liebe, verrät und seinen Tod herbeiführt (o. S. 410 f.). Nun haben wir aber auch in der Siggeir-Geschichte den Verrat einer Frau, nämlich den Verrat der Gattin Siggeirs an ihm, einem Pterelaus (o. S. 485 ff.). Pterelaus wird durch sein eigenes Haar verraten, ebenso wie Simson. Verwandte Geschichten lassen aber den Verrat durch ein dem Verratenen abgenommenes Schwert oder Messer geschehen[2]). Und darum: Signy — die (nebenbei?) mit Sigmund gebuhlt hat — verschafft dem Sigmund, einem Juda, das Schwert Siggeirs und führt so Siggeirs Untergang durch Sigmund herbei[3]). Ist dieses Schwert als Motiv mit dem Haare des Pterelaus gleichwertig und verwandt?

Anhang.

Hagbarth und Sygne, Tochter Sigars, und Sigmund und Signy, Gattin Siggeirs.

[4])Ein dänischer König, Sigar, hat drei Söhne, Sywald, Alf und Alger, und eine Tochter, Sygne; ein Unterkönig Hamund drei Söhne, Helwin, Hagbarth, auch Hako genannt,

1) *Völsungasaga*, Kap. 12. 2) Ergänzungs-Heft, S. 159 f.

3) *Völsungasaga*, Kap. 8.

4) S. zum Folgenden Saxo Grammaticus. Historia Danica, Buch VII, Kap. LXVII ff. Ausgabe von Alfred Holder, Übersetz. von Paul Herrmann

und Hamund. Kampf von Alf und Alger mit den drei letzteren, wonach Friedens-Schluß. Hagbarth, einer der Hamund-Söhne, gewinnt die Gunst der Sygne und die Zusage eines heimlichen Beilagers mit ihr. Danach Bruch des Friedens-Vertrages durch die Sigar-Söhne Alf und Alger, welche die Hamund-Söhne Helwin und Hamund erschlagen. Der dabei abwesende Hamund-Sohn Hagbarth greift aber dann die zwei Sigar-Söhne an und erschlägt sie. Hagbarth kommt hierauf in Verkleidung nachts in Sigars Burg und erlangt das verheißene Beilager mit Sygne. Er wird danach ergriffen, zum Galgen verurteilt und aufgehängt; gleichzeitig damit verbrennt Sygne mit ihren Mädchen in der von ihr selbst in Brand gesteckten Burg, nachdem sie sich mit diesen zusammen erhängt hat. Hako, ein weiterer Sohn des älteren Hamund, aber zieht gegen Sigar, um den Tod seines Bruders Hagbarth zu rächen, und Sigar findet in einer Schlacht gegen ihn seinen Tod[1]).

Man fühlt sich trotz aller Abweichungen im einzelnen zwangsläufig dazu veranlaßt, diese ganze Geschichte mit der von Siggeir, Wölsung, Sigmund und Signy zu vergleichen (s. dazu o. S. 481): Sigar = Siggeir, Hamund I = Wölsung; Friedens-Bruch durch die Sigar-Söhne = Friedens-Bruch durch Siggeir; Tötung der Hamund-Söhne außer einem, Hagbarth, durch die Sigar-Söhne = Gefangennahme der Wölsung-Söhne durch Siggeir und nachfolgender Tötung — durch die *ylgr* — bis auf einen, Sigmund; Tötung von zwei Sigar-Söhnen durch Hagbarth = Tötung von zwei Siggeir-Söhnen durch Sigmunds Sohn Sinfjötli (?)[2]); Hagbarth

1) Über zugehörige Sagenstoffe PAUL HERRMANN, *Saxo Grammaticus,* II, S. 490 ff.

2) Wohl nicht etwa = der Tötung der ersten zwei Siggeir-Söhne durch Sigmund je für sich, einer Tötung, die aber nebenbei keinen Rache-Akt darstellt (o. S. 482). Diese Tötung entspricht nach o. S. 482 doch wohl dem Sterben der zwei Juda-Söhne nach 1 Mos. 38, während die Tötung der zwei Sigar-Söhne nach u. S. 493 f. doch wohl der Tötung der Söhne des Pterelaus entsprechen muß, der auch dem Siggeir parallel ist; als Gegenstück zu den getöteten Söhnen des Pterelaus können aber nur die anderen zwei Siggeir-Söhne in Betracht kommen.

in Verkleidung zu Sygne, bei der er dann ruht, = Signy in Verwandlung und Verkleidung zu Sigmund, bei dem sie dann ruht; Sygne verbrennt sich in der Königsburg = Signy verbrennt sich in der Königsburg; Sigar in einer Schlacht gegen Hako, der seinen Bruder Hagbarth, auch genannt Hako, rächen will, getötet = Siggeir findet seinen Tod in seiner brennenden Burg, die von dem, seinen Vater und seine Brüder rächenden, Sigmund angezündet ist.

Diese unsere Vergleichungen sind nun aber für den Nachweis einer irgendwie beschaffenen Zusammengehörigkeit der beiden Geschichten anscheinend gar nicht nötig. Denn Kap. 25 der *Völsungasaga* verbürgt aufs deutlichste deren ursprüngliche Identität, indem dort Brynhild und Gudrun von den Söhnen (Hamunds) Haka und Hagbarth erzählen, deren Schwester von Sigar „genommen“, d. h. doch wohl geraubt worden sei. Also auch Sigar hat einmal eine Schwester eines „Sigmund-Juda“ besessen, genau wie Siggeir. Dem Erzähler der *Völsungasaga* waren somit beiläufig die zwei Geschichten von Siggeir und von Sigar bereits als Sondererzählungen bekannt, genau so wie dem Saxo Grammaticus zwei entsprechende Geschichten. S. u. unter „Vor-Hamlet“

Einen demnach nicht zu bezweifelnden Zusammenhang zwischen unseren beiden Geschichten zugegeben, muss man zunächst feststellen, daß, im Gegensatze zu der Wölsungen-Geschichte von Siggeir usw., unsere Saxo-Sage von Sigar usw., aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange herausgerissen, in der Geschichts-Erzählung Saxos als ein Stück für sich dasteht, dabei als einzige von seinem Könige Sigar erzählte Geschichte. Wie übrigens ebenso unsere als Ganzes entsprechende Siggeir-Geschichte, ihrer Herkunft gemäß, d. h.als eine Sichem-Geschichte aus der Jakob-Sage, die einzige Siggeir-Geschichte ist. Die Sigar-Geschichte in der Saxo-Sage ist somit ein fremder Bestandteil, ein erratischer Block darin.

Und weiter ist zu bemerken, daß diese Saxo-Geschichte nachweisbar Neuerungen gegenüber der Siggeir-Episode in der Wölsungen-Sage erkennen läßt. So ist Sygne aus

einer Gattin Sigars (|| Siggeir=Sichem) und einer Tochter Hamunds (|| Wölsung=Jakob) sowie einer Schwester Hagbarths (|| Sigmund=Juda), wie sie es sein müßte, zu einer Tochter Sigars geworden. Das lehrt ihre und der Siggeir-Sage israelitische Vorlage (o. S. 481); und dieses Verwandtschafts-Verhältnis hat sich ja auch noch in dem erhalten, was Brynhild und Gudrun von Sigar und der Schwester von Haki und Hagbarth wissen (o. S. 492). Möglich, daß die Umbildung der Absicht entsprungen ist, die Blutschande durch einen „Sigmund" und eine „Signy" (o. S. 482) zu beseitigen. Auf sonstige Verschiedenheiten, die als Fortbildungen in der Saxo-Geschichte aufzufassen sind, brauchen wir hier nicht einzugehen.

Auf der anderen Seite hat aber die Sigar-Sage nach Saxo allem Anscheine nach auch Ursprünglicheres als die Siggeir-Sage: Die Hamund-Söhne, die den Wölsung-Söhnen entsprechen, werden im Kampfe erschlagen, nicht erst, wie diese, gefangen genommen und dann, bis auf Sigmund, von einer *ylgr* getötet und gefressen (o. S. 481). Diese Tötung der Wölsung-Söhne durch die *ylgr* ist aber ganz deutlich eine Neuerung. Die Vor-Herakles-Sage, die nahe Verwandte der Vor-Siegfried-Sage (o. S. 481 f.), weiß von dgl. noch nichts: Die entsprechenden Söhne des Electryon werden bis auf einen im Kampfe getötet, und der der *ylgr* entsprechende Fuchs frißt wohl andere Menschen, aber die Electryon-Söhne haben nichts mit ihm zu tun (o. S. 408 f.). — Wenn hier die Vor-Herakles-Sage gegen die Vor-Sigurd-Sage mit der Sigar-Sage zusammen geht und so deren Ursprünglichkeit gegenüber der anderen germanischen Sage erweist, so dürfte sie diese auch noch in einem anderen Punkte zeigen. Es ist Siggeir selbst, der Wölsung mit seinen Söhnen angreift (o. S. 481), aber nach der Saxo-Sage greifen zwei Sigar-Söhne zwei Hamund-Söhne an und töten sie. Analog in der Pterelaus-Sage, nach der die Söhne des, dem Siggeir und dem Sigar entsprechenden, Pterelaus die Söhne des, dem Wölsung und dem Hamund entsprechenden, Electryon angreifen und sie bis auf einen töten. Und

diese Söhne, und speziell die zwei Söhne der Sigar-Sage stellen wohl gar in gewisser Hinsicht noch einen Tatbestand der israelitischen Vorlage dar. Denn die Siggeir-Sage geht ja über eine Vor-Herakles-Sage auf die Sichem-Episode der Jakob-Sage zurück (o. S. 481 und 408). Und in dieser ist Jakob, das Vorbild von Wölsung und Hamund, gar nicht am Kampfe beteiligt, sondern nur seine Söhne und im besonderen zwei seiner Söhne, Simeon und Levi[1]. — Und noch ein Weiteres. In der Siggeir-Geschichte erst das Beilager Sigmund-Judas mit Signy-Dina als einer Thamar, dann die Rache Sigmunds an Siggeir für die Tötung seines Vaters (o. S. 481 f.), in der Sigar-Geschichte aber erst die Rache Hagbarth(Hako)-Judas für die Tötung seiner Brüder, darauf alsbald sein Beilager mit Sygne-Dina als einer Thamar, danach allerdings die Rache eines zweiten Hako an Siggeir. Nach der Pterelaus-Sage aber rächt Electryon erst als ein Juda den Tod seiner Brüder durch die Söhne des Pterelaus und vollzieht dann alsbald die ihm dafür versprochene Ehe mit der Alcmene-Dina als einer Thamar (o. S. 408 f.). — Und in der S. 492 erwähnten Sage erwirbt Sigar seine Gattin mit Gewalt, gegen die Siggeir-, aber noch mit der Sichem-Sage (o. S. 481).

Tatsachen wie die eben besprochenen sprechen doch wohl ganz eindeutig dafür, daß die Hagbarth-Sygne-Sage nicht etwa von unserer Sigmund-Signy-Sage abzuleiten, sondern eine Nebensage von ihr ist.

Für uns wichtig ist nun noch, daß Hagbarth, ein Juda, gehenkt wird. Denn ein Motiv wie dieses ist mit einer ganzen Reihe von Juda-Gestalten verknüpft (s. zuletzt o. S. 442 und 444). Und somit mag auch aus unserer Sage geschlossen werden, daß der Juda der Jakob-Sage einmal seinen Tod durch Selbst-Erhängen gefunden hat. Daß Sigmund, der Juda der Wölsungen-Sage, nicht in der Weise ums Leben kommt, dürfte zu den oben aufgezählten Abweichungen von der Sigar-Sage gehören, welche deren genaueres Verwandtschafts-Verhältnis zu der Siggeir-Sage zu bestimmen gestatten.

1) 1 Mos. 34.

Vielleicht wird es nicht unnütz sein, das Hauptergebnis dieses Kapitels noch ausdrücklich hervorzuheben: Die Sigar-Sygne-Hagbarth-Sage ist eine Vor- und Neben-Sage der Siggeir-Signy-Sigmund-Sage und als solche ein Absenker einer Vor-Herakles-Sage von Pterelaus, Alcmene und Amphitryon. Diese Sage geht aber auf eine israelitische Sage von Sichem, Dina, Juda und Thamar zurück. Und (o. S. 408 und 410) in der Sichem-Dina-Episode lebt eine babylonische *Chumbaba*-Sage, in der Thamar vermutlich eine Xisuthros-Tochter weiter!

---

b.

Die Siegfried-Sage und Sagen von Herakles und von Moses.

Oben S. 481 f. bis 488 f. befanden wir uns in Sagen, die anscheinend z. T. erst auf griechischem Boden aus der Juda-Thamar-Sage ausgesponnen, für die jedenfalls in der uns erhaltenen isralitischen Sage Parallelen nicht vorhanden sind. Nunmehr kommen wir aber bei der Weiterverfolgung der israelitischen und der griechischen Sage in der germanischen Um-Sigurd-Siegfried-Sage wieder in griechische und zugleich israelitische Sage hinein, als auf den deutlich erkennbaren Mutter-Boden der Um-Siegfried-Sage.

Wir stellten oben fest, daß Wölsung ein Electryon und ein Jakob, Sigmund, sein Sohn, ein Amphitryon und ein Juda, Sohn Jakobs, ist. Wir erkennen jetzt, daß ein Sohn Sigmund-Amphitryon-Judas, nämlich Sigurd-Siegfried, ein Herakles-Moses, Sohn eines Amphitryon-Juda, ist. Während nun aber Herakles-Moses zwar Sohn einer Thamar ist, aber nicht leiblicher Sohn eines Juda, sondern Sohn des Zeus, (o. S. 407 f.; 411; 424 f.), ist Sigurd-Herakles-Moses zwar Sohn eines Juda (Sigmund), aber nicht Sohn einer Thamar (der Signy), sondern Sohn einer anderen Frau. Es stellt

sich also, um dies noch einmal zu sagen, heraus, daß aus den zwei Juda-Söhnen, Zwillings-Söhnen von der Thamar, in der griechischen Vor-Herakles-Sage geworden sind Iphicles, Sohn eines Juda (Amphitryon) und einer Thamar (Alcmene), und Herakles-Moses, Sohn des Zeus und dieser Alcmene-Thamar; in der germanischen Vor-Siegfried-Sage aber Sinfjötli, Sohn eines Juda (Sigmund) und einer Thamar (Signy), und Sigurd, Sohn eines Juda und einer anderen Frau. Vgl. o. S. 424 f. Wenn somit Sigurd, ein Juda-Sohn, sich als ein Moses erweist, so ist das natürlich seinem Ursprunge nach identisch damit, daß Herakles-Moses wenigstens Sohn einer „Thamar“, Gattin eines Juda, ist, und es steckt darin nicht etwa ein neues Beispiel dafür, daß in der auf die israelitische Sage zurückzuführenden germanischen Sage die israelitische Sage von Juda durch die von Moses weitergeführt wird. Darüber zuletzt o. S. 411 und 442 f.

Wir stellten oben weiter fest, daß mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit die Joseph-Brunnen-Geschichte z. T. in der Sigmund-Sage vertreten ist (o. S. 487 f.). Auf diese folgt in unserer alttestamentlichen Überlieferung die Juda-Thamar-Geschichte, die in der Sigmund-Signy-Geschichte erhalten ist. Auf die Juda-Thamar-Geschichte aber folgt im alten Testament die Potiphar-Geschichte. Und nun erscheint als erstes in der Um-Siegfried-Sage hinter einer Juda-Thamar-Episode wiederzuerkennendes Ereignis der israelitischen Sage anscheinend eine Potiphar-Geschichte, dabei aber eng verknüpft mit und gefolgt von einer Moses-Aussetzungs-Geschichte, freilich nicht in der Wölsungen-Sage, der wir bisher folgten, sondern in der Thidrek(Thidhrik)-Sage[1]), und nur in ihr:

Joseph und Potiphars Weib.

Das Weib des Potiphar bittet ihren schönen Diener Joseph um seine Liebe, aber er weist sie zurück. Die Frau bezichtigt ihn bei ihrem Manne des Ehebruch-Versuchs mit ihr, der

Sisibe und Artwin.

Ein Ratgeber Sigmunds, namens Artwin (Hartwin), bittet dessen Gattin Sisibe um ihre Liebe, aber sie weist ihn zurück. Jener und ein anderer Ratgeber bezichtigen jetzt

1) Herausgegeben von BERTELSEN in Nr. 34 der Sammlung des *Samfund;* neuerdings übersetzt von FINE ERICHSEN in *Thule,* Band XXII.

Mann glaubt ihr, und Joseph wird aus dem Hause getan und ins Gefängnis geworfen[1]).

die Gattin bei ihrem von einem Kriege heimkehrenden Manne, daß sie Umgang mit einem schönen Knechte gehabt habe und von ihm schwanger sei; der Mann glaubt es, und die mit Sigurd schwangere Gattin soll auf Befehl des Königs in einem Walde ausgesetzt und ihr die Zunge ausgeschnitten werden. Die beiden Räte bringen sie in einen Wald hinaus[2]).

Die Thidrek-Sage verläuft dann weiter so: Artwin will nun der Sisibe die Zunge ausschneiden. Der andere Ratgeber will das aber verhindern[3]) und zieht sein Schwert gegen Artwin[4]).

Soweit die germanische Parallele zur Potiphar-Geschichte, eine „umgekehrte Potiphar-Geschichte“ wie in der *Mahabharata*-Sage (o. S. 149 f.), der Apollonius- und der Battos-Sage (o. S. 281 und S. 292 f.) und in zahlreichen Märchen[5]), die wir aber in diesem Bande noch nicht berücksichtigen können.

Die Sisibe soll wegen ihres vermeintlichen Ehebruchversuchs bestraft werden und elend zugrunde gehen, wird nun aber geschont. Das erinnert wieder an die Apollonius-Sage und zwar an deren Joseph-Brunnen-Geschichte (o. S. 280 f.), und man darf deshalb wohl fragen, ob wenigstens innerhalb der Thidrek-Sage die Joseph-Brunnen-Geschichte, statt durch etwas wie die oben S. 487 f. besprochene Sinfjötli-Geschichte, durch das eben erwähnte Motiv vertreten sei. Eine genauere Prüfung unserer Episode dürfte zu einem „Ja“ ermutigen: Die Brüder Josephs wollen ihn töten und dann in einen Brunnen werfen. Aber wohl nach zwei Quellenschriften erhebt Ruben Einspruch dagegen, und so wird Joseph nicht getötet, sondern nur lebend in einen wasserlosen Brunnen geworfen, aus dem er dann nachher herausgeholt wird.

1) 1 Mos. 39.
2) *Thule*, XXII, S. 212 ff.
3) Vgl. u. unter „Wolfdietrich“.
4) *Thule*, XXII, S. 216.
5) Wie Nr. 15 der *Märchen aus Turkestan* von JUNGBAUER.

Es scheint demnach so, als ob bei der Bestrafung der Sisibe die beiden Räte je die Rolle der „Brüder Josephs" und die spezielle Rubens spielten, sodaß also in der Sisibe-Geschichte zwei Stücke der Joseph-Sage vertreten wären, die sich als solche gegenseitig bestätigen würden. Und weiter kann schon jetzt vermutet werden, daß der Joseph des Bruder-Verrats im Grunde nicht so sehr durch die Sisibe als vielmehr durch deren ungeborenen Sohn, der mit ihr ausgesetzt, aber am Leben erhalten wird, dargestellt wäre. Das wird unten die Sage von Wolfdietrich (S. 528 f.) bestätigen. Übrigens würde, wie man alsbald sieht, unsere praesumptive Joseph-Brunnen-Geschichte zu der o. S. 487 f. erörterten Sinfjötli-Geschichte, die auch eine Joseph-Brunnen-Geschichte zu sein scheint, wenigstens in der Hauptsache eine Ergänzung bilden können, in ähnlicher Weise wie diese zu der Glaucus-Geschichte: In der Sisibe-Episode würde das beim Brunnen Geschehene sein Echo gefunden haben, in der Sinfjötli-Geschichte das, was die Brüder Josephs den Vater glauben machen.

Hinter der Potiphar-Geschichte in unserer israelitischen Sage werden bekanntlich lange Geschichten erzählt von Hungersnot und Reisen der Brüder Josephs nach Ägypten, dahinter die Reise Jakobs dahin und Jakobs Tod; und danach folgt dann der Jahrhunderte lange Aufenthalt der Israeliten in Ägypten bis zu Mosis Zeit hin. Von allem dem hat das Sagen-System der Siegfried-Sigurd-Sage ebensowenig irgendetwas wie die ihr näherstehenden griechischen Sagen-Systeme, und jenes erinnert so von neuem daran, daß ein ägyptischer Aufenthalt der Kinder Israel in keiner Weise durch die griechischen Jakob- und Moses-Sagen bestätigt, ja durch sie höchst unwahrscheinlich wird. Und es ist daher, um dieses Manko verschmerzen zu machen, gar nicht nötig zu erwähnen, daß auch die gesamten anderen griechischen Sagen von dem sonstigen in unserem Siegfried-Sagen-System Vermißten so gut wie gar nichts oder schlechthin gar nichts wissen, abgesehen von der für sich stehenden Battos-Sage; genau so wenig übrigens wie die *Ramajana-* und *Mahabharata-*Sage in Indien

(o. S. 101; 142 ff.; 176 ff. und 220 ff.; 300 ff. und 323 ff. usw.; S. 288 ff.).

Die Thidrek-Sage berichtet nämlich weiter: Als der andere Ratgeber Hermann sein Schwert gegen Artwin zieht (S. 497), gibt die Frau plötzlich einem Knaben das Leben und tut ihn in ein Glasgefäß. Es folgt ein Zweikampf der beiden Männer; Artwin fällt, stößt das Glasgefäß in den Strom, wird dann getötet; die Mutter aber verliert die Besinnung und stirbt bald darauf. Mittlerweile sind wir aber wieder beim alten Testament angelangt, mit dessen Moses-Sage die Siegfried-Sigurd-Sage weiter parallel läuft:

Moses.	**Sigurd.**
Moses heimlich geboren, von seiner Mutter in einem Kasten am Nil ausgesetzt, gefunden und für die Tochter des Ägypter-Königs von seiner Mutter als seiner Pflegemutter aufgezogen[1]).	Sigurd als Sohn der (ausgesetzten) Gattin Sigmunds im Walde geboren und von ihr in ein Glasgefäß getan. Dieses wird in einen Fluß gestoßen, gelangt ans Meer, wird an eine Küste angetrieben und zerschellt Der Knabe wird zunächst von einer Hindin gesäugt und dann von dem Zwerge Mimir aufgezogen[2]).

In der Thidrek-Sage haben wir also wohl eine Joseph-Potiphar-Geschichte, die durch eine Moses-Aussetzungs-Geschichte fortgesetzt wird. Wir kommen anscheinend bis auf die Hindin völlig mit der alttestamentlichen Sage allein aus, um die Abhängigkeit der germanischen Sage von ihr nachzuweisen. Doch ist es wichtig festzustellen, daß zugleich auch die griechische Sage wiederum ihre Parallelen liefert. Potiphar-Geschichten, fraglos von der biblischen (in älterer Form) abhängig, finden sich ja in der Peleus-Sage (o. S. 374), der Bellerophontes-Sage (o. S. 393) und der Hippolytus-Sage (o. S. 446 f.). Da die Hippolytus-Sage zu demselben Sagen-System wie die mit der Vor-Siegfried-Sage verwandte Aegeus-Theseus-Sage gehört (o. S. 438 ff. und 488 f.), so mag auch die Hippolytus-Sage zwischen der israelitischen und der germanischen Sage vermitteln. Mehr für eine solche Mittelstellung kommt aber in Betracht die Bellerophontes-Sage.

1) 2 Mos. 2. 2) *Thule*, XXII, S. 215 ff.

Denn 1. gehört diese ja zu einem Um-Herakles-System, mit dem die Um-Siegfried-Sage näher verwandt ist (o. S. 480 ff.), und 2. steht mit ihr in einem genealogischen Zusammenhang eine Moses-Aussetzungssage: Das „Weib des Potiphar" in der Bellerophontes-Sage ist die Gattin des Proetus, Proetus' Nichte aber die Mutter eines „Kasten-Mannes", nämlich des Perseus (o. S. 392 f. und 400). Allerdings nun nicht gerade des Herakles, mit dessen Sage unsere Siegfried-Sigurd-Sage besonders nahe verwandt ist (u. S. 503 ff.); aber Herakles stammt ja von Perseus ab und ist ja, wie wir sahen (o. S. 424 f.), einfach ein Doppelgänger von ihm, und die beiden sind ursprünglich e i n e Person, nämlich ein israelitisch-griechischer Moses: der eine, Perseus, der auch jetzt noch Sohn einer Moses-Mutter ist, und der andere, Herakles, der jetzt Sohn einer Thamar, der Gattin eines Juda ist, und beide sind Söhne des Zeus.

Der kleine Moses wird in seinem Kasten gefunden und für die Tochter des Ägypter-Königs v o n s e i n e r M u t t e r als seiner nunmehrigen Mutter und Pflegemutter a u f g e z o g e n. Der kleine Perseus, der Kasten-Mann der Um-Herakles-Sage, die der Um-Siegfried-Sigurd-Sage besonders nahe steht, wird mit seiner Mutter zusammen in einem Kasten ins Meer gesetzt, an eine Küste angetrieben und nun weiter auch v o n s e i n e r M u t t e r a u f g e z o g e n (o. S. 400). Nach der Romulus-Moses-Sage — näher verwandt mit einer Um-Herakles-Sage (o. S. 462 ff.) — wird der mitsamt seinem Bruder Remus in einer Mulde in den Tiber gesetzte Romulus, nachdem diese ans Land getrieben ist, zuerst von einer Wölfin gesäugt (o. S. 451 Anm. 9), nach der Telephus-Sage jedoch der ausgesetzte Telephus, ebenso wie Sigurd-Siegfried, von einer Hindin[1]). Zu dem G l a s gefäß aber, in das der kleine Sigurd-Siegfried getan wird, mag man — was auch schon geschehen ist — die Glaskugel stellen, in die nach ZAUNERT, *Deutsche Märchen seit Grimm* I, S. 112 ein fragloser Perseus mit seiner Mutter, dazu auch noch seinem Vater, gesteckt wird und in der er

---

1) Hyginus, Fabulae XCIX; CCLII.

nun mit den Eltern ins Meer hinausgetrieben wird, um dann auf einer Insel zu landen. Ist doch dieses Märchen ein deutsches Märchen und in vielen anderen damit nächstverwandten Märchen (o. S. 400 Anm. 2) der Moses-Perseus-Kasten nicht durch einen Glaskasten vertreten. Aber das deutsche Märchen — und auch seine Verwandten — ist noch sonst wichtig: In diesem gerät, ähnlich wie in näher verwandten Märchen, ein Bauern-Sohn in den Verdacht, mit einer „Danae" Umgang gehabt zu haben, hat auch, wenn freilich nicht in natürlicher Weise, Schuld an ihrer Schwangerschaft, die eben auf übernatürliche Weise zustande gekommen ist. In der gleichen Weise geriet irgendeiner in der Danae-Perseus-Sage in einen falschen Verdacht, während doch der Gott Zeus durch ein Wunder — Zeus als goldener Regen in den Schoß der Danae — Vater des Perseus geworden war. Und das o. S. 400 Anm. 2 genannte siamesische Märchen vom Typus des eben erwähnten deutschen Märchens vermittelt, wenigstens rein äußerlich, zwischen diesem und der Perseus-Sage: *Koniraja*, der Schöpfer aller Dinge, bildet aus Lucma-Samen eine Frucht und läßt sie, Vogel-Gestalt annehmend, von einem Baume herab in den Schoß der schönen *Kowillaka* fallen. Danach Schwangerschaft, Versammlung aller Götter, um den Vater herauszufinden, und auch *Koniraja* erscheint, in Lumpen gehüllt. Alle leugnen die Vaterschaft. Aber das Kind kriecht zu den Füßen *Konirajas* hin und bezeugt so dessen Vaterschaft. Nun flieht *Kowillaka* vor *Koniraja*, der jetzt ein glänzendes Goldgewand trägt.

Sind in dieser Sage Zeus und der unbekannte und nicht vorhandene der Vaterschaft Verdächtigte durch den Gott im Lumpen-Gewand vertreten, in dem deutschen Märchen aber durch den Bauern-Sohn, so erscheinen in der Sisibe-Sage jener grundlos Verdächtigte und der Bauern-Sohn wieder als der verdächtigte Knecht. Wenn somit eine nähere Beziehung zwischen einer Perseus-Sage, und speziell einem germanischen Perseus-Märchen, und der Sigurd-Siegfried-Sage zu bestehen scheint, so dürfte die Verleumdung

der Mutter Sigurds wenigstens auch bereits zu einer Moses-Perseus-Sage gehören, und es würde nunmehr besonders klar, wie es in der Sigurd-Sage 1. zu einer Verschmelzung der Potiphar-Sage — auch mit einer Verleumdung wegen eines unerlaubten geschlechtlichen Verkehrs — mit einer Moses-Aussetzungs-Sage, und 2. zu einer umgekehrten Potiphar-Geschichte kommen konnte. Vgl. u. S. 530 f. und 532 f.

Die Sagen- und Märchen-Forschung beruhigt sich bei der Feststellung, daß die Sisibe-Geschichte eine Sage vom Genoveva-Typus sei. Aber damit ist über ihre Herkunft und Geschichte nichts gesagt. Jetzt, nachdem wir festgestellt haben, daß die Sisibe-Geschichte, von gleichem Typus wie die Genoveva-Geschichte, jedenfalls in der Hauptsache ein integrierender Bestandteil gerade der Um-Sigurd-Sage ist, werden wir es als möglich ansehen dürfen, daß die Genoveva-Geschichte letztlich einer Sage wie der Sigurd-Siegfried-Sage entstammt, daß bei dieser das prius, bei der Genoveva-Sage das posterius ist. Unabhängig davon, d. h. von deren Ableitung gerade aus einer Sigurd-Siegfried-Sage, ist es dabei, daß sich aus der Joseph-Sage mit der darauf folgenden Moses-Sage ihre Komposition erklärt. Beiläufig, daß die gern mit der Genoveva-Sage zusammen genannte Crescentia-Sage im Kern eine reine „umgekehrte Potiphar--Sage" zu sein scheint oder doch sein könnte.

Wir können endlich die Sisibe-Geschichte verlassen. Es muß noch einmal gesagt werden, daß sie nur in der Thidrek-Sage geboten wird, nicht aber in der Wölsungen-Sage. Diese berichtet lediglich, daß Sigurds Mutter, Hjördis, mit Sigurd schwanger und von dem Könige Lyngwi bedroht, im Walde verborgen worden, dann nach Sigmunds Tod übers Meer nach Dänemark an den Hof des Königs Hjalthrek gebracht sei, wo Sigurd geboren wäre, und daß Lyngwi später von Sigurd getötet worden sei[1]). Es steht uns natürlich frei, in dieser Geschichte Trümmer einer Moses- bezw. Perseus-Sage zu erkennen, wozu die Versuchung nahe liegt. Allein

1) *Völsungasaga*, Kap. 11 ff. und 17.

solange nicht etwa Zwischensagen zwischen dieser und der anderen Überlieferung von Sigurds Geburt und Zugehörigem ohne weiteres vermitteln, müssen wir auf eine Verwertung der zweiten Überlieferung verzichten.

Das Leben des herangewachsenen Sigurd-Siegfried bis auf unsere alttestamentliche Sage zurückzuführen ist ohne die griechische Zwischensage nicht möglich. Würden wir diese nicht haben, so hörte für uns der Parallelismus zwischen israelitischer Sage und der Sigurd-Siegfried-Sage alsbald hinter der Aussetzungs-Sage auf.

Daß Alcmenes, der Gattin Amphitryons, Sohn Herakles ein Moses ist, haben wir o. S. 411 ff. festgestellt; daß dem Amphitryon in der Um-Siegfried-Sage Sigmund, der Vater Siegfrieds, entspricht, ward o. S. 406 ff. und 481 f. erwiesen. Nun aber läßt sich zeigen, daß dieser Sohn Sigmunds geradeso ein Herakles ist, wie Herakles der „Stiefsohn" des dem Sigmund entsprechenden Amphitryon ist. Und somit ist es auch ohne die mit Sigurd-Siegfried verknüpfte Aussetzungs-Sage gewiß, daß er gerade ein Moses ist.

Hier zunächst etwas, was zwar nicht gerade Sigurd-Siegfried als einen Herakles erweist, doch aber zeigt, daß die Um-Siegfried-Sage mit der Herakles-Sage verwandt ist: Von dem acht Monate alten Herakles wird erzählt, daß die Göttin Hera ihm zwei gewaltige Schlangen (oder Drachen) in sein Bett schickt, daß er sie aber mit seinen Händen erwürgt[1]). Wenn später Herakles' zweites *athlon* die Bezwingung der lernäischen Schlange ist, und diese Bezwingung vermutlich mit seinem ersten *athlon,* der Bezwingung des lernäischen Löwen eine Einheit gebildet hat (o. S. 412 f.), so kann man sich nicht dem Gedanken entziehen, daß die Erwürgung der zwei Schlangen oder Drachen durch das Herakles-Kind gewissermaßen eine Vorprobe für den Kampf gegen die lernäische Schlange darstellt. Nun ist des Sigurd-Siegfried-Herakles große erste Heldentat die Tötung des Drachens, und andererseits wird in der Um-Siegfried-Sage

1) Apollodorus, a. a. O., II, 4, 8,3.

von einem Knaben erzählt, daß er sich als zukünftigen Helden durch Erwürgung einer gewaltigen Giftschlange ausweist. Und dieser Held ist ein Sohn Sigmund-Judas[1]), wie Herakles ein Stiefsohn Amphitryon-Judas, wie Sigurd-Siegfried auch ein Sohn Sigmund-Judas ist. Somit wird man vermuten dürfen, daß auch diese beiden Schlangen-Abenteuer verwandtschaftlich zusammengehören. Das wird wohl zur Gewißheit durch den weiteren der griechischen und der germanischen Sage gemeinsamen Zug, daß die Schlangen-Probe vorher von einem anderen bezw. anderen nicht bestanden wird, dabei in der Herakles-Sage nicht von Herakles' Stiefbruder Iphicles, welcher vor den zwei Schlangen flieht[2]), in der germanischen nicht von zwei Stiefbrüdern des jungen Helden, die vor der Schlange Angst haben[1]). Dieser junge Held ist nun aber sonderbarerweise nicht der germanische Herakles, sondern eben sein Stiefbruder, nämlich Sinfjötli. Gleichwohl wird man an der Identität der Schlangen-Geschichten in beiden Sagen schwerlich zweifeln können. Vgl. zu Sinfjötli für Sigurd o. S. 488 f.

Es mag, wenn gerade von Herakles' Erziehung viel Aufhebens gemacht wird[3]), naheliegen, damit die Erziehung Sigurd-Siegfrieds durch Regin[4]) oder Mimir, den Schmied[5]), zu identifizieren. Regin und Mimir sind es, die Sigurd zum Kampfe gegen den Drachen anreizen, und könnten als solche dem Eurystheus entsprechen, der dem Herakles aufgibt, die lernäische Schlange zu bekämpfen (u. S. 412), und daher auch dem entsprechenden Polydectes der Perseus-Sage (u. S. 401). Wichtiger ist die große erste Heldentat des jungen Sigurd-Siegfried, die Erlegung des Drachen[6]), durch die er ungeheure Schätze von Gold gewinnt. Auch Herakles hat einen solchen erschlagen,

1) *Völsungasaga*, Kap. 6 f.
2) Apollodorus, a. a. O., II, 4, 8,4.
3) Apollodorus, Bibliotheca II, 4, 9,1.
4) *Völsungasaga*, Kap. 13. 5) *Thule*, XXII, S. 217f.
6) *Völsungasaga*, Kap. 18; *Thule*, XXII, S. 219 f.; Nibelungenlied, Strophe 100. Die Gewinnung der Schätze durch die Tötung des Drachen aber nicht nach den zwei letzten Sagen.

nämlich zunächst einmal die lernäische „Schlange“, und das war seine zweite Heldentat im Dienste des Eurystheus. Vor dieser Tat steht als erste in dessen Dienst die Erschlagung des nemeïschen Löwen. Wir mußten aber o. S. 412 die Vermutung aussprechen, daß diese beiden Tiere aus einem geworden sind, aus der Löwen-Schlange oder dem Schlangen-Löwen, dem Tiere, das die, vermutlich, erste Plage vor der Sintflut herbeiführte, von dem noch ein Rest in der Moses-Sage vorliegt. Dieser Rest besteht nämlich in der Schlange, die aus Moses' Stabe wird, und der ägyptischen Blut-Plage, entstanden aus dem massenhaften Blute der getöteten gewaltigen Löwen-Schlange, das ihr mehr als drei Jahre lang entströmt. Und so sind die zwei von Herakles als einem Moses getöteten Tiere seiner zwei ersten „Arbeiten“ gewiß entstanden aus der Löwen-Schlange der, vermutlich, ersten Plage, und zunächst aus dem, was sich dafür einmal in unserer Moses-Sage fand. Wenn somit Sigurd-Siegfrieds große erste Tat die Tötung gerade des Drachen ist, so dürfte die Erschlagung des Drachen den Sigurd-Siegfried weiter als einen Herakles und darum auch einen Moses kennzeichnen. Schon hier mag als Bestätigung hinzugefügt werden, daß auch in der Vor-Hamlet-Sage ein Drache getötet wird, dabei einer, der in einer Höhle Schätze von Gold bewacht, und daß der Töter dieses Drachen, der dann in den Besitz der Schätze gelangt, ebenso wie Siegfried-Sigurd der Sohn eines Juda ist, Frotho nämlich, der Sohn des Hading, Frotho, der sich auch sonst als ein Gegenstück zu Sigurd-Siegfried ausweisen wird[1]).

Die lernäische Schlange der Herakles-Sage hütet keine Schätze, wohl aber tut dies eine gleichfalls von Herakles getötete Schlange, die Schlange oder der Drache Ladon, der die goldenen Hesperiden-Äpfel bewacht (o. S. 421 f.). Aber

1) S. u. unter „Vor-Hamlet“. Die Frotho-Sage beweist doch wohl, daß der von dem Drachen bewachte Gold-Schatz zu den bodenständigen Motiven der Sigurd-Siegfried-Sage als einer „Moses-Sage“ gehört und in keiner Weise, wie man wohl gemeint hat, eine Versinnbildlichung des üppigen Rheinlandes ist. Vgl. dazu VOGT und KOCH, *Geschichte der Deutschen Literatur*[3], I, 14.

wie weit etwa auch zwischen der Schlange Ladon und dem von Sigurd-Siegfried getöteten Drachen eine Verwandtschaft besteht, läßt sich noch nicht ermessen. Doch mache ich auf Folgendes aufmerksam: Die goldenen Hesperiden-Äpfel scheinen dem bei Xisuthros von *Gilgamesch* erlangten Wunderkraute zu entsprechen, das ihm danach von einer Schlange gestohlen wird (o. S. 421 f.), und so geht *Gilgamesch* seiner Hoffnung auf „Leben" verlustig; und die Hesperiden-Äpfel werden an ihren früheren Ort zurückgebracht (o. S. 421 f.), weil deren Raub durch Herakles ein Frevel war[1]). Die von Sigurd-Siegfried erbeuteten Gold-Schätze brachten aber dem Besitzer Verderben und wurden später in den Rhein versenkt, und kamen dann nie wieder ans Tageslicht und in den Besitz von Menschen.

Gleichwohl: Lernäische Schlange und Schlange Ladon sind sagengeschichtlich verschiedene Dinge. Aber zu einem Vergleiche mit dem von Sigurd-Siegfried getöteten Drachen herangezogen werden darf immerhin der das goldene Vließ bewachende Drache von Aea, dessen Jason sich erwehren muß. Denn nach Aea zieht ja dieser als ein „Moses", der gegen die Löwen-Schlange kämpfen soll, als einer, dessen sich sein Auftraggeber entledigen will (o. S. 318 f.). Ebenso wird nun aber Perseus, in dem wir bereits ein Vorbild Sigurd-Siegfrieds erkannten (o. S. 500 ff.), von Polydectes, um ihn loszuwerden, gegen die schlangengelockten Gorgonen geschickt, auch dieser dem Anscheine nach als ein „Moses", der gegen die Löwen-Schlange kämpfen soll; und der Kampf gegen die Gorgonen bezw. gegen die eine von ihnen, die Medusa, ist, wie Siegfrieds Drachen-Kampf, eine erste Heldentat (o. S. 401 f.). Und wie Jason von Pelias nach Aea geschickt wird, wie Perseus von Polydectes gegen die Medusa, so reizt den Sigurd sein Pfleger Regin zum Kampfe gegen den Drachen, so reizt ihn dessen Gegenstück Mimir zu diesem Kampfe, um ihn loszuwerden.[2])

1) Apollodorus, Bibliotheca II, 5, 11,13.

2) *Völsungasaga*, Kap. 13 f.; *Thule*, XXII, S. 219.

Wir wenden deshalb abermals der Perseus-Sage unsere erhöhte Aufmerksamkeit zu; und nicht ohne für uns wichtige Ergebnisse. Denn dem Perseus werden auf seiner Reise zu den Gorgonen von den Nymphen gegeben: Flügelschuhe, ein Beutel und der unsichtbar machende „Helm" (des Hades), d. h. eine Tarnkappe, dazu von Hermes ein Sichelschwert. Zu den Nymphen ist er geführt worden von den drei Graien, Schwestern der Gorgonen, mit nur einem Auge und nur einem Zahn für alle drei, die sie abwechselnd benutzen[1]). Nun gibt es bekanntlich ungezählte Märchen mit den mannigfach abgewandelten Motiven, daß sich etwa drei Riesen um zumeist drei Wunderdinge streiten, von denen das eine etwas wie eine Tarnkappe oder dgl. ist, das zweite z. B. ein Paar Siebenmeilenstiefel, usw., daß der Held den Streit schlichten soll, statt dessen aber durch eine List sich in den Besitz der Wunderdinge bringt und sich mit ihnen auf- und davonmacht[2]). Daß diese Märchen-Motive irgendwie mit der Perseus-Sage zusammengehören, ist schon an und für sich recht naheliegend. In einem nächsten Bande, über die Welt-Märchen, werde ich übrigens den Nachweis dafür zu liefern suchen. Nun aber weiß die deutsche Siegfried-Sage im Nibelungenliede, daß Siegfried den goldenen Schatz nicht etwa erkämpft hat durch Erschlagung des Drachens, sondern so: Er findet, wie er dahinreitet, zwei Könige, die ihn bitten, einen Schatz von Gold und Edelsteinen zwischen ihnen zu teilen, und ihm als Belohnung ein Schwert geben. Es kommt aber zum Streite zwischen den Königen, ihren Helfern, nämlich 12 Riesen, sowie 700 sonstigen Recken, und Siegfried; dieser schlägt sie alle tot, bezwingt danach auch den Zwerg Alberich, einen Diener der zwei Könige, und erbeutet dessen Tarnkappe[3]), und so fällt auch der große Schatz in seine Hände[4]). Derselbe Hagen,

1) Apollodorus, Bibliotheca, II, 4, 2,3 ff.

2) VON LÖWIS OF MENAR, *Finnische Volksmärchen*, Nr. 40; KLARA STROEBE, *Nordische Volksmärchen*, II, Nr. 45; usw. usw.

3) Zu dieser Tarnkappe und der in den oben erwähnten Märchen schon PANZER, *Siegfried*, S. 99. Von der des Perseus spricht er hier aber nicht.

4) Nibelungenlied, Strophe 86 ff.

der den Burgunden in Worms diese Tat Siegfrieds erzählt, erzählt ihnen danach von der Erschlagung des Drachens durch Siegfried als einer Tat, die jedenfalls in keinem engen Zusammenhange mit der Schatz-Gewinnung usw. zu stehen braucht und nach seiner Erzählung auch vor der Schatzgewinnung vollführt sein kann, am ehesten aber doch wohl erst nach ihr anzusetzen ist[1]). Wäre das Letztere, also das Nächstliegende, der Fall, dann hätten wir, da ja in der Perseus-Sage die Tötung der schlangenlockigen Medusa der des Drachens durch Siegfried entsprechen soll (o. S. 506), in den beiden Sagen die gleiche Folge: Gewinnung der Tarnkappe und des Schwertes, Tötung der schlangenlockigen Medusa bezw. des Drachens. Möglich, daß wir diese Parallele noch fortsetzen dürfen: Im Seyfrid-Liede[2]) wird erzählt, wie Seyfrid, = Siegfried, einen Drachen erschlägt, den zu töten er von seinem Meister, einem Schmiede, also || Regin und Mimir (o. S. 506), ausgeschickt ist, um ihn, Seyfrid, zu verderben. Diese Drachen-Tötung muß also der Drachen-Tötung der oben erörterten Sigurd-Siegfried-Sage und damit der Tötung der Medusa durch Perseus entsprechen. Auch diese Drachen-Tötung der Seyfrid-Sage ist nicht mit einer Schatz-Gewinnung als Folge verbunden. In demselben Seyfrid-Liede wird aber danach berichtet, wie Seyfrid die Königstochter Kriemhild (Krimhilt) aus der Gewalt eines anderen Drachen befreit, welcher sie entführt hat. Zu diesem Zwecke muß er zuerst einen Riesen, danach einen Drachen töten, und ihm hilft ein Zwerg, namens Eugel, einer von drei Brüdern, in deren Besitze ein gewaltiger Schatz ist. Diesen nimmt Seyfrid mit, in der Meinung, daß er dem Drachen oder dem Riesen gehöre, versenkt ihn indes dann im Rheine. Mußten wir uns aber nun einmal zwangsläufig mit der Perseus-Sage beschäftigen, so dürfen wir fragen, ob diese Befreiung der Kriemhild an eine Andromeda-Sage anknüpft, die ja der

1) Nibelungenlied, Strophe 100.

2) Herausgegeben von GOLTHER; Übersetzung von RASZMANN *Deutsche Heldensage*, I, S. 342 ff.

Tötung der Medusa, = Seyfrids erstem Drachen-Kampf, folgt, sodaß also diese Kriemhild mit der im Folgenden uns beschäftigenden Gattin Sigurd-Siegfrieds, genannt Gudrun oder Kriemhild, sagengeschichtlich nicht schlechthin genau identisch wäre (s. u. S. 510 f.). Nicht verschwiegen darf aber werden, daß diese Befreiung der Kriemhild aus der Gewalt eines Drachen auch nicht ohne weiteres mit einer Andromeda-Sage identifiziert werden dürfte. Denn der Raub einer Jungfrau durch einen Drachen mit nachfolgender Befreiung gehört eigentlich zu einer *Chumbaba*-Episode[1]), die Andromeda-Sage ist aber ja allem Anscheine nach eine Löwen-Schlangen-Geschichte, sei es nun einer Moses-, sei es einer Jakob-Sage (o. S. 402 ff.). Vgl. u. unter „Wolfdietrich" (S. 531 ff.).

Auf die Bezwingung des Drachen folgt in der Wölsungen-Sage[2]) die Tötung Regins, der Sigurd zum Kampfe gegen den Drachen gereizt hat, in der Thidrek-Sage die des entsprechenden Mimir[3]). Damit mag man vergleichen, daß Perseus, nachdem er von dem ihm von Polydectes aufgetragenen Kampfe glücklich heimgekehrt ist, den Polydectes ums Leben bringt, indem er ihn durch den Anblick des Medusen-Hauptes versteinert[4]).

In der Wölsungen-Sage folgt auf die Tötung Regins die erste Begegnung mit der Brynhild, [die von Sigurd aus dem Schlafe geweckt wird[5]) und] mit der er sich zum ersten Mal verlobt. Es folgt darin ein zweiter Besuch Sigurds bei Brynhild mit neuer gegenseitiger Bindung, darauf seine Heirat mit Gudrun (=Kriemhild) usw.[6]) Dafür in der Thidrek-Sage nur eine Begegnung mit Brynhild, aber ohne eine Verlobung[7]), sodann die Heirat mit Kriemhild usw.[8]). In der Perseus-Sage nichts dem Entsprechendes, ebensowenig zunächst in der Herakles-Sage, zunächst, d. h. alsbald hinter der Tötung der lernäischen Schlange. Aber in dem

1) S. vorläufig Ergänzungs-Heft, S. 92 ff. 2) Kap. 19.
3) *Thule*, XXII, S. 221.
4) Apollodorus, a. a. O., II, 4, 3,6.
5) Jüngere Edda; s. *Thule*, XX, S. 188. 6) Kap. 24 ff.
7) Aber vgl. *Thule*, XXII, S. 266 f.
8) *Thule*, XXII, S. 221 f. — vgl. „*Nergal*s Höllenfahrt" — und S. 266 f.

Schlußteil der Herakles-Sage, gerade wieder der Herakles-Sage, treffen wir so deutliche Anklänge an denjenigen Teil der Sigurd-Siegfried-Sage, in den wir jetzt hineingetreten sind, nämlich in deren Schlußteil, oder doch in den, den Schluß umfassenden Teil, daß diese Anklänge allein schon genügen müßten, um eine Verwandtschaft der Sigurd-Siegfried-Sage gerade mit der Herakles-Sage festzustellen. Dieses Stück der Herakles-Sage ist bemerkenswerterweise das Stück, das ursprünglich nicht aus einer Moses-, sondern aus einer Jakob-Sage stammt (o. S. 425 f.). Hier eine bloße Gegenüberstellung, die ohne weiteres einen Zusammenhang der einen mit der anderen Sage erkennen läßt:

Herakles.	**Sigurd.**
Herakles an den Hof des Königs Eurytus, erwirbt sich — durch einen Bogen-Wettkampf — den Anspruch auf dessen Tochter Iole, bekommt sie aber nicht und zieht ohne sie davon. Freundliches Verhältnis von Ioles Bruder Iphitus zu Herakles[1]).	Sigurd an den Hof des Fürsten Heimir, verlobt sich mit dessen (Schwägerin und) Pflegetochter Brynhild und zieht dann ohne sie fort. Freundliches Verhältnis von Brynhilds Pflegebruder Alswid zu Sigurd[2]).
Herakles an den Hof des Oeneus, heiratet dessen Tochter, die streitbare[3]) Deianira[4]).	Sigurd an den Hof des Giuki, heiratet später dessen Tochter Gudrun[5]).

Zur streitbaren Deianira vgl. die streitbare Brynhild und u. S. 514.

Deianira erhält von dem Centauren Nessus ein Gift, das dieser für einen Liebes-Zauber erklärt. Mit diesem Gifte tränkt sie später, nachdem ihr Gatte die Iole erbeutet hat, ein Gewand, das sie ihm gibt, um sich seine größere Liebe zu sichern[6]).	Sigurd erhält von der Mutter der Gudrun einen Vergessenheits-Trank, um ihn die Liebe zur Brynhild vergessen (und ihn für eine Liebe zu Gudrun empfänglich) zu machen[7]).
Herakles erbeutet die Iole im Palaste ihres Vaters, heiratet sie vielleicht nicht[8]).	Sigurd gewinnt ein anderes — drittes — Mal (in seines Schwagers Gunnar Gestalt) die Brynhild, be-

1) Apollodorus, Bibliotheca II, 6,1 f. 2) *Völsungasaga*, Kap. 23 f.
3) Apollodorus, Bibliotheca I, 8,1.
4) Apollodorus, Bibliotheca II, 7, 5,1. 5) *Völsungasaga*, Kap. 26.
6) Apollodorus, a. a. O., II, 7, 6,4 ff.
7) *Völsungasaga*, Kap. 26. 8) Apollodorus, a. a. O., II, 7, 7,5 f.

	rührt sie aber nicht. Diese Gewinnung geschieht für Gunnar[1]). Dazu die Variante: Sigurd gewinnt für Gunnar die Brynhild und nimmt ihr ihr Magdtum[2]).
Eifersucht der Deianira auf die Iole wegen des Mannes der Deianira, Herakles[3]).	Eifersuchts-Streit der Gudrun und der Brynhild wegen des Mannes der Gudrun, Sigurd[4]).
Herakles durch das ihm von Deianira gesandte Gewand unabsichtlich vergiftet; wirft ihren Boten ins Meer; danach ersteigt er lebend den Scheiterhaufen; Deianira stirbt durch Selbstmord[5]).	Sigurd auf Anstiften der Brynhild ermordet[6]); tötet noch seinen Mörder, indem er ihm sein Schwert nachwirft; seine Leiche auf den Scheiterhaufen gebracht; Brynhild sticht sich selbst einen Dolch in den Leib, geht sterbend auf denselben Scheiterhaufen und findet so ihren Tod[7]).

So fraglos in dem Abschluß der Sigurd-Siegfried-Sage der Abschluß einer Herakles-Sage oder einer Sage wie der Herakles-Sage durchblickt, so dürfen wir uns doch wohl noch nicht dabei beruhigen. Es wurde schon o. S. 427 auf den dieser Sage ähnlichen Ausgang der Jason-Sage hingewiesen. Diese Ähnlichkeit mag auf Kontamination zurückzuführen zu sein, braucht es aber nicht. Und, dies zugegeben, wird zu dem eben Gesagten hinzuzufügen sein, daß die Beziehungen der beiden Frauen Brynhild und Gudrun zu Sigurd uns in besonderer Weise an die parallelen von Medea und Creusa oder Glauce zu Jason denken lassen: Nachdem Jason des Drachen in Aea Herr geworden ist und das goldene Vließ erbeutet hat, heiratet er die Medea, die erste Frau, verstößt die Medea, heiratet die Glauce, und Medea führt nun den Tod der Glauce durch ein sie verbrennendes Gewand herbei (o. S. 317 f.). Das ist auch etwas wie Sigurd-Siegfried-Sage. Und gerade die Jason-Sage

1) *Völsungasaga*, Kap. 27.

2) *Thule* XXII, S. 266 ff.

3) Apollodorus II, 7, 7,8.

4) *Völsungasaga*, Kap. 28.

5) Apollodorus II, 7, 7,9 ff.

6) Dazu, daß Sigurd von dem jungen Gutthorm getötet wird, der keine Sigurd schützende Eide geschworen hat, vgl. den Baldur-Mythus.

7) *Völsungasaga*, Kap. 30 f.

ist auch deshalb mit unserer germanischen Sage vergleichbar, weil in unserer Herakles-Sage zwischen Schlangen-Kampf und Zwei-Frauen-Geschichte eine lange Reihe von Abenteuern liegt, in unserer Sigurd-Sage aber nichts von allem (vgl. o. S. 411), und genau so in einer mit Sicherheit zu konstruierenden älteren Form der Jason-Sage (o. S. 316 f.). Kontamination mit einer Jason-Sage? Oder durch Verwandtschaft bedingte Übereinstimmung? Vgl. u. unter „Vor-Hamlet" die dänischen Sagen von Frotho I und von Rolf, von welchen die eine, und vermutlich auch die zweite, eine Moses-Sage ist, und welche beide nähere Berührungen gerade mit der Jason-Sage zeigen, statt etwa gerade mit einer solchen, wie wir sie (als eine übrigens damit näher verwandte Sage) im Schlußteil der Herakles-Sage finden.

In der Herakles-Sage stirbt der Held durch Gift, womit ein Gewand, ohne die Absicht, ihn etwa zu töten, getränkt ist, und diesem Gewande entspricht das der Glauce oder Creusa von Medea geschenkte Gewand (o. S. 511). In der Wölsungen-Sage kehrt dieses Gewand so wenig wieder wie in der Thidrek-Sage. Aber im Nibelungenliede wird erzählt, daß Kriemhild (die ja der Gudrun in den zwei anderen Fassungen der Sigurd-Siegfried-Sage entspricht) von Hagen dazu bewogen wird, auf Siegfrieds Gewand durch ein aufgenähtes Kreuz die Stelle kenntlich zu machen, die seiner Zeit, als Siegfried sich im Blute des von ihm getöteten Drachen badete, nicht davon benetzt ward und so verwundbar blieb. Das geschieht, damit Siegfried von Hagen geschützt werden könne. An dieser Stelle des Körpers wird dann aber Siegfried vom Speere Hagens tödlich getroffen[1]). Auch in einer Siegfried-Sage ist also, wie in der Herakles-Sage, am Tode des Helden sein Gewand schuld[2]). Ja, mehr noch. Herakles stirbt durch das Gift an seinem Gewande, dieses Gift enthält Blut vom Centauren Nessus, und dieses Blut ist durch den Pfeil des Herakles vergiftet, mit dem Nessus

1) Strophe 902 ff. und 980 ff.

2) An die Möglichkeit einer Beziehung zwischen Herakles' und Siegfrieds Todes-Gewand hat, vielleicht als erster von uns beiden, auch Albert Schott gedacht.

getötet worden ist. Denn Herakles hat seine Pfeile in die Galle der lernäischen Schlange getaucht[1]). So besteht in der Herakles-Sage eine Verbindung zwischen dem Schlangen-Kampfe und dem Tode des Helden durch sein Gewand, genau so wie zwischen dem entsprechenden Drachen-Kampfe des Siegfried und seinem entsprechenden Tode! Zufall oder nicht? Als ein Moment, das für einen reinen Zufall zu sprechen scheint, könnte man anführen: Das Gift, das Nessus der Deianira gibt, soll nach o. S. 426 als ein vermeintlicher Liebessaft den Liebesäpfeln entsprechen, die Ruben der Lea (und Rahel) bringt. Eben diese sollen aber durch den Liebestrank vertreten sein, den Gudruns Mutter dem Sigurd reicht (o. S. 510). Somit würde unser Vorschlag anscheinend eine doppelte Vertretung der biblischen Liebesäpfel in der Siegfried-Sage bedeuten. Indes vielleicht nur scheinbar. Denn das Gewand Siegfrieds enthält ja kein Gift, somit auch keinen etwaigen Ersatz für die Liebesäpfel, also daß das irgendwie tödliche Gewand für Siegfried sehr wohl als Gegenstück zu dem für Herakles neben dem Liebestrank für Siegfried bestehen könnte. Möglich, daß lediglich in der Herakles-Sage eine verhältnismäßig späte Synthese von tödlichem, und im besonderen durch Gift, bezw. gerade Schlangen-Gift, tödlichem Gewande und Liebes-Saft vollzogen worden ist. Hierzu u. unter „Vor-Hamlet" die Sage von Frotho I., einem vermutlichen Moses, ebenso wie Herakles und Sigurd-Siegfried einer sind. Denn die Schwester Frothos schenkt ihm, scheinbar, weil sie für dessen Leben fürchtet, ein „Gewand", das nicht von Eisen durchschnitten werden kann, aber er erstickt durch das Gewicht seiner „Waffen" und seine Körperhitze. Vermutlich ward auch ihm dasselbe Gewand zum Verderben, das ihn schützen sollte. Dabei ist allerdings nicht zu entscheiden, ob das die ursprünglichste Absicht mit diesem Gewande war, ob es nicht vielmehr ursprünglich als ein Unheils-Gewand gedacht war. Vgl. zu dem Gewande, wohl einem Panzer-Hemde, auch Siegfrieds „Horn-Panzer" aus Drachen-Blut, der ihn schließlich doch nicht schützt.

1). Apollodorus, a. a. O., II, 5, 2,5.

Damit stehen wir am Ende einer Analyse der Sigurd-Siegfried-Sage, wie sie uns bis heute möglich war. Von manchen Dingen haben wir oben geschwiegen, die wir auch noch hätten vorbringen können. So von der denkwürdigen Tatsache, daß die Walküre Brynhild noch in auffallender Weise ihren ursprünglichen Charakter bewahrt hat. Denn sie entspricht ja in der Hauptsache der Deianira, darum der Lea (o. S. 426), und darum der babylonischen *Ischtar*, Göttin des Kampfes (Ergänzungs-Heft, S. 65 u. s. w.)[1]). Und auch ihr Name, „Panzer-Kämpferin", enthält noch eine Hindeutung auf ihren babylonischen Ursprung. Ähnlich vielleicht wie der Name der Hild-Hilde in der nordischen Hild-Sage und der deutschen Hilde-Gudrun-Sage, welche, als Mutter einer Gudrun und darum einer „Dina" (o. S. 470 ff.), auch einer Lea und darum einer *Ischtar* entsprechen müßte. Vgl. o. S. 481 Anm 3.

Mit Schweigen sind wir weiter bei einem Versuch, bis zu den Ursprüngen der Sigurd-Siegfried-Sage vorzudringen, oben an der Gewinnung der Brynhild-Brunhilde durch Sigurd-Siegfried für seinen Schwager vorübergegangen. Aus den Vorlagen und aus verwandten Sagen läßt sie sich nicht erklären. Diese würden verlangen, daß Sigurd Brynhild für sich erwirbt. Aber darin liegt vielleicht gerade der Grund, falls nicht vielleicht nur einer der Gründe, für Sigurd-Siegfrieds und Gunnar-Gunthers gemeinsame Brautfahrt: Sigurd durfte als germanischer Edler nicht wohl zwei Frauen haben. Infolgedessen mußte er die eine von den zwei, welche ihm die Sage zusprach, sofern sie nicht einfach aus ihr gestrichen wurde, an einen anderen abtreten. Die erste Verlobung mit Brynhild als mit seiner zukünftigen Gattin könnte darum ein verhältnismäßig altes Stück sein,

1) Hier als ein Nachtrag: Lea bedeutet bekanntlich „Wildkuh", wie nebenbei Rahel „Mutterschaf". Ist es mehr als ein zufälliges Zusammentreffen, daß die babylonische *Ischtar* auch „Wildkuh", *rimtu*, genannt wird (*Keilschrifttexte aus Assur relig. Inhalts* Nr. 57 Kol. I, 8)? Für einen vielleicht anzunehmenden kanaanäischen Gottesnamen Lea (aus **Li'atu*) mag man den Namen *Abdili'(a)ti* (= Knecht der *Li'(a)t*?) anführen, den ein König des phoenicischen Arwad zur Zeit Sanheribs führt (Prisma Kol. II, 49).

die Braut-Bezwingung im Dienste Gunnars und für diesen aber eine — neue — Brücke zu einer neuen Einstellung bilden, dabei möglicherweise unter Benutzung bereits anderswo in Sagen oder Märchen vorhandener Motive entstanden sein. Die Märchen, in denen man Vorlagen für Sigurds Brautwerbungs-Hilfe zu finden glaubt[1]), sind keine Vorlagen. Es handelt sich zumal um russische Märchen, um Nr. 20 ff. der *Russischen Volksmärchen* von AUG. VON LÖWIS OF MENAR. Schon die Tatsache, daß diese Märchen, ihrer drei, ganz verschiedenartige Märchen sind, schränkt von vornherein deren Bedeutung für uns ein. Nr. 21 beginnt und schließt mit einem Danae-Perseus-Märchen (o. S. 406 Anm. 3) – mit eingeschobenem Phrixus-Helle-Motiv (o. S. 328)? —; dazwischen hinein ist nahe dem Ende eine Brautwerbung von der Art wie die unsere gestellt. Nr. 22 beginnt mit einem Brüder-Märchen, zunächst ganz anderer Herkunft (o. S. 68 ff.); deren Abschluß ist unsere Brautwerbung; und darin findet man nebenbei wieder Motive aus dem Märchen-Typus vom „Dankbaren Toten“ als Helfer, die vielleicht mit unserer Brautwerbung ursprünglich gar nichts zu tun haben[2]). Nr. 20 ist aber wieder ganz anders als die beiden anderen. Es ist somit klar, daß unsere Brautwerbungs-Hilfe nicht in allen drei bodenständig sein kann, vermutlich jedenfalls in zweien von ihnen nicht bodenständig ist. Nun aber wissen wir sonst nichts von deren ursprünglicher Verbindung, sei es mit einem Brüder-Märchen, sei es mit einem Danae-Perseus-Märchen. Folglich ist sie in diesen höchst wahrscheinlich nicht bodenständig. Das dritte Märchen, Nr. 20, ist nun aber seiner Idee nach und im Kern eine Brautwerbungs-Geschichte mit Brautwerbungs-Helfer. Und gerade diese Geschichte weiß von der Tarnkappe, die dem Helden geschenkt wird. Diese Tarnkappe stammt (nach o. S. 507) in der Siegfried-Sage aus einer Vorlage der ganzen Siegfried-Sigurd-Sage, mit der unser Märchen nur über diese hinweg eine Verwandtschaft zeigt, sonst aber in keiner Weise. Somit

1) PANZER, *Sigfrid*, S. 143 ff.
2) Hierzu auch „vorläufig“ VON LÖWIS OF MENAR, a. a. O., S. XX f.

bezeugt dieses russische Märchen, daß dessen Kern, und dann natürlich auch die entsprechenden Stücke in den beiden anderen Märchen, einer Sigurd-Siegfried-Sage entstammen. Diese Märchen sind somit für die Frage nach Herkunft und Entwicklung der Sigurd-Siegfried-Sage in der Hauptsache auszuschalten[1]). Ob es andere gibt oder gab, welche dafür in Betracht kommen oder hätten kommen können, indem sie, oder uns unbekannte, vielleicht verlorengegangene, Verwandte von ihnen, wenigstens auf die Ausgestaltung der Brautwerbungs-Episode in der Sigurd-Siegfried-Sage Einfluß gehabt haben, kann ich unmöglich auch noch untersuchen. Es genügt hier vorläufig, was von den drei russischen Märchen zu sagen war. Und, wie auch immer alles liegen mag, jedenfalls ist einmal Brynhild, auch Brynhild, d. h. eine ältere Gestalt von ihr, eine Gattin Sigurd-Siegfrieds gewesen. Vgl. u. unter „Vor-Hamlet“, zu Frotho und Rolf.

Übrigens sind Märchen wie die drei russischen doch nicht ganz ohne Belang für uns. Denn wir haben keinen Grund, gerade eine der uns bekannten Sigurd-Siegfried-Sagen zum Teil als deren Mutter-Sage anzusehen, sodaß diese Märchen möglicherweise alte Züge bewahren könnten, die unseren Sigurd-Siegfried-Sagen verloren gegangen wären. Danach mögen nun andere suchen. Hier ist leider kein Platz dafür.

Was schließlich die ganze Sigurd-Siegfried-Sage bis zum Tode des Helden anlangt, so wird hier noch der Theorie PANZERs in seinem o. S. 515 genannten Buche (S. 17 ff.) gedacht werden müssen, wonach die Sage ohne die Werbungs-Sage letztlich von dem, bezw. einem, „Bärensohn-Märchen“ abzuleiten ist. Gewisse Ähnlichkeiten bestehen ja. Aber ebenso kann es nach unseren obigen Ausführungen keinem Zweifel unterliegen, daß die Sigurd-Siegfried-Sage mit ihrer Vorgeschichte im ganzen Aufbau einer Um-Herakles-Sage entstammt. Soweit also nicht etwa sekundäre Bereicherungen aus Bärensohn-Märchen anzunehmen sind, und soweit überhaupt genetische Verwandtschaft vorliegt, müßten

---

1) Gegen PANZER, *Sigfrid,* S. 143 ff.

die Berührungen zwischen Bärensohn-Märchen und Sigurd-Siegfried-Sage aus Beziehungen auch zwischen jenen und „Herakles-Sagen" erklärt werden.

Als das Ergebnis unserer Untersuchungen über die Sigurd-Siegfried-Sage ist zu buchen, daß wir in ihr zu erkennen haben eine Sage von 1. einem vorklassischen Herakles-Moses und Sohne eines Amphitryon-Juda, mit Aussendung zu einem Kampfe gegen die lernäische Schlange (aus dem babylonischen Löwen-Schlangen-Kampfe), vielleicht auch mit einem Kampfe gegen den Drachen Ladon, und mit der Iole-Deianira-Episode; 2. aber eine Sage von einem vorklassischen Perseus-Moses, mit Aussetzungs- und Kasten-Sage, mit Aussendung gegen die Medusa (als Vertreterin ebenfalls der babylonischen Löwen-Schlange), um ihn zu vernichten, mit Graien, mit Nymphen, die dem Perseus u. a. eine Tarnkappe schenken, mit Hermes, der ihm ein Schwert schenkt, mit Tötung der Medusa und vielleicht einer — möglicherweise sekundären — Andromeda-Geschichte.

Nun mußten wir o. S. 424 f. feststellen, daß die Um-Herakles-Sage, und zwar unmittelbar hintereinander, zwei Reihen mit einem Jakob, einem Juda und einem Moses aufweist, dabei mit Perseus und Herakles als einem Moses. Unsere Um-Sigurd-Siegfried-Sage ist andererseits fraglos mit dem Um-Herakles-Sagen-System näher verwandt, zeigt aber diese sekundäre Doppelreihe nicht, indem sie nur einen Jakob, nämlich Wölsung, nur einen Juda, nämlich Sigmund, nur einen Moses, nämlich Sigurd-Siegfried hat, und in ihr Sagen aus beiden Jakob-Juda-Moses-Reihen der Um-Herakles-Sage wiedergefunden werden. So bestätigt die Um-Sigurd-Siegfried-Sage abermals eindrucksvoll die völlige Richtigkeit unserer Analyse der Um-Herakles-Sage, genau so wie die römische Königs-Sage (o. S. 463 f.).

---

c.

Die Nach-Siegfried-Sage und die Siggeir-Episode.

Mit dem Tode Sigurd-Siegfrieds und dem der Brynhild hört die Parallele, d. h. die direkte Parallele, zwischen der germanischen und der griechischen und israelitischen Sage auf. Die griechische Sage jenseits von Herakles' Himmelfahrt folgt ja, wie wir sahen, ebenso wie die entsprechende römische jenseits von Romulus' Himmelfahrt, noch auf einer weiteren Strecke der israelitischen Sage (o. S. 430 ff. und S. 452 ff.). Aber von dieser israelitischen Sage findet sich in der Sigurd-Sage auch rein gar nichts, ganz anders wie in der parallelen Sage bei Saxo Grammaticus, welche die israelitische Sage noch genau so weit wie die griechische Um-Herakles-Sage und die römische Königs-Sage widerspiegelt, nämlich mindestens bis zum Regierungs-Antritt Salomos. S. dazu u. unter „Hamlet". Aber deshalb fehlt der Sigurd-Sage ja nicht etwa eine Fortsetzung. Nach der Wölsungen-Sage wandert Gudrun nach dem Tode ihres Gatten zum Könige Half. Danach entschließt sie sich widerwillig zu einer neuen Ehe mit Atli, dem Hunnen-Könige. Der aber plant, den Nibelungen-Hort zu gewinnen, der nach Sigurds Tod von Gunnar und Högni im Rhein versenkt ist. Er lädt die beiden Brüder heimtückischerweise zu einem Besuche bei sich ein. Gudrun aber, die sich mit den beiden ausgesöhnt hat, schickt ihnen eine Warnung in Runen, die jedoch nicht deutlich verstanden werden. Sie kommen an den Hof Atlis; es erhebt sich ein Fernkampf. Gudrun will sie retten; aber es ist schon zu spät, und es kommt zum Nahkampfe zwischen den Hunnen und ihren Gästen. Gunnar und Högni werden getötet, weil sie den Ort des Goldes nicht verraten wollen, Gunnar durch den Biß einer Schlange, nachdem er in einen mit Schlangen gefüllten Hof geworfen ist. Gudrun aber nimmt grimme Rache dafür, indem sie Atlis und ihre eigenen zwei Söhne tötet und dem Vater von ihrem Blut zu trinken und von ihrem

Herzen zu essen gibt. Dann tötet sie ihn selbst in seinem Bette, zündet den Palast an, und alle verbrennen darin[1]).

Eine erheblich von dieser nordischen Fassung abweichende Darstellung von der Fahrt ins Hunnen-Land bietet die nordische Thidrek-Sage[2]), und eine dieser nahestehende das deutsche Nibelungenlied. Wir können hier von beidem nur dieses letztere berücksichtigen, müssen uns überhaupt auf dieses und die, oben kurz skizzierte, Darstellung der Wölsungen-Sage beschränken: Etzel, der Hunnen-König, freit um Kriemhild, die südgermanische Gudrun. Erst völlig abgeneigt, seine Werbung anzunehmen, sagt sie schließlich doch zu, nachdem sie von dem Brautwerber, Markgraf Rüdiger, die Gewißheit erlistet hat, daß er ihr mit allen seinen Mannen Rache für den Tod ihres Gatten verschaffen werde. Nach siebenjähriger Ehe mit Etzel bittet sie diesen, ihre Verwandten in Worms an seinen Hof zu laden. Die Einladung wird trotz der Abmahnung Hagens angenommen, jedoch werden 1060 stolze Krieger zum Schutze mitgenommen, dazu 9000 Knechte. Sie kommen an Etzels Hof, werden aber auch dort, von Dietrich von Bern, gewarnt. Etzel heißt sie herzlich willkommen. Nach mehrfachen Versuchen, es zum Kampfe zwischen den Hunnen und ihren Gästen kommen zu lassen, entbrennt schließlich der Kampf. Bald nach dessen Beginn schlägt Hagen dem jungen Sohne Etzels von der Kriemhild den Kopf ab, und im Verlaufe des Kampfes werden ihre beiden Brüder Gernot und Giselher erschlagen. Zuletzt sind von allen Burgunden nur noch Gunther und Hagen am Leben. Sie werden schwer verwundet vor die Königin gebracht und von einander gesondert eingeschlossen. Sie verspricht Hagen das Leben, falls er ihr den Ort des Nibelungen-Hortes verrate; der aber weigert sich dessen, da er geschworen habe, nichts zu verraten, solange noch einer seiner Herren am Leben sei. Da läßt sie ihren Bruder töten und bringt Hagen den Kopf. Aber jetzt weigert der sich erst recht, das Geheimnis zu lüften, und nun schlägt sie ihm mit Sieg-

1) *Völsungasaga*, Kap. 32 ff.

2) *Thule*, XXII, S. 383 ff.

frieds Schwert, das er trägt, das Haupt ab. Doch kaum ist das geschehen, da wird sie selbst von Hildebrand mit einem Schwertstreich getötet. Jetzt sind alle Burgunden tot, und von Etzels Familie ist er allein übrig[1]).

So die deutsche Version und in der Hauptsache die nahe verwandte Version der Thidrek-Sage vom Untergange der Nibelungen. Wir müssen es natürlich ganz unerörtert lassen, welcher Darstellung im einzelnen die größere Ursprünglichkeit zuzuerkennen ist. Nicht unerörtert aber darf hier zunächst bleiben etwas, von dem ich nicht weiß, ob es schon ausgesprochen ist: nämlich der unbestreitbare Parallelismus zumal zwischen der Darstellung der Wölsungen-Sage vom Untergange der Nibelungen und der Siggeir-Sage (vgl. o. S. 481)[2]): Hochzeit Siggeirs mit Signy, Tochter Wölsungs, gegen ihre Neigung. Bei dem Festmahle kommt ein Mann — es ist Odin — in die Halle hinein und stößt tief in einen Eichbaum mitten im Saale ein Schwert hinein. Keiner sonst kann es herausziehen, doch gelingt es Sigmund, einem Sohne Wölsungs. In dem heißen Wunsch, das Schwert zu besitzen, bietet Siggeir ihm dafür dessen dreifaches Gewicht in Gold an, aber Sigmund weist sein Anerbieten, wie es Siggeir dünkt, spöttisch, zurück. Am nächsten Tage reist Siggeir Rache brütend heim, nachdem er vorher seinen Schwiegervater Wölsung mit seinen 10 Söhnen zu sich eingeladen hat. Nach der verabredeten Zeit von drei Monaten wird die Reise angetreten. Die Geladenen kommen bei Siggeir an; Signy warnt sie vor ihrem Gatten und fleht sie an, wieder heimzukehren; indes die Geladenen weigern sich dessen. Am nächsten Morgen entbrennt ein Kampf, in dem Wölsung getötet wird und alle seine Söhne gefangen genommen, in den Wald hinausgebracht und in einen Stock gesetzt werden, wo sie alle, bis auf einen, Sigmund, von einem Tier, einer *ylgr,* getötet (und

1) Nibelungenlied, Strophe 1143 ff.

2) Daß das Motiv der Einladung als beiden Episoden gemeinsam auffällt, finde ich schon bei HERRMANN, *Saxo Grammaticus,* II, S. 164 f. hervorgehoben.

gefressen) werden. Hierauf läßt Signy, geleitet von dem Verlangen nach Rache für ihren Vater (und ihre Brüder), zwei Söhne von ihr selbst und Siggeir von Sigmund töten. Und später zieht dieser, der Bruder Signys und ihrer getöteten neun Brüder, gegen Siggeir, und mit Signys Unterstützung gelingt es, an ihm Rache zu nehmen: sie legen Feuer an die große Halle Siggeirs, und er und sein ganzes Hofgesinde verbrennen darin, zugleich mit ihnen nach eigenem Willen Signy[1]).

Hierzu die nachfolgende Paralleltabelle:

Siggeir-Episode.	**Atli-Episode.**
Signy heiratet gegen ihre Neigung Siggeir.	Gudrun heiratet gegen ihre Neigung Atli.
Siggeir trachtet nach dem Besitze von Sigmunds Schwert.	Atli trachtet nach dem Besitze des Nibelungen-Schatzes.
Siggeir lädt (auch darum?) heimtückischerweise Wölsung und dessen Söhne, die Brüder seiner Gattin, an seinen Hof.	Atli lädt darum heimtückischerweise die Brüder seiner Gattin an seinen Hof.
Die Geladenen kommen bei Siggeir an.	Die Geladenen kommen bei Atli an.
Vergebliche Warnung. Kampf.	Vergebliche Warnung. Kampf.
Wölsung getötet, seine Söhne in einen Stock in einem Walde gelegt, alle bis auf einen von einer *ylgr* getötet (und gefressen).	Högni getötet; Gunnar gefangen, in einen Hof mit Schlangen gesetzt und von einer Schlange getötet.
Signy, geleitet vom Verlangen nach Rache für ihren Vater, heißt Sigmund zwei Knaben von ihr und Siggeir töten. +: Signy heißt Sigmund zwei weitere Knaben von ihr und Siggeir töten, und Sinfjötli tötet sie.	Gudrun tötet, sich dafür rächend, zwei Knaben von ihr und Atli.
Siggeirs Palast angezündet und alle, auch Siggeir, verbrennen darin (Signy mit ihm nach eigenem Willen).	Gudrun tötet Atli in seinem Bette, zündet den Palast an, und alle verbrennen darin (außer Gudrun).

Der Parallellauf zwischen Siggeir-Episode und Nibelungen-Untergang liegt zutage, und daß hier eine Verwandt-

1) *Völsungasaga*, Kap. 3 ff.

schaft besteht, wird niemand leugnen können. Und da die Siggeir-Episode als Ganzes ein integrierender Teil der Um-Siegfried-Sage, als Ganzes ein alter Teil von ihr ist, andererseits aber diese alte Um-Siegfried-Sage mit dem Tode Sigurds und der Brynhild jäh abbricht und der Untergang der Nibelungen in keiner Weise deren alte Fortsetzung ist, so liegt der Schluß nahe, daß dieser Untergang der Nibelungen einfach ein Abklatsch der Siggeir-Episode mit dem Untergange der Wölsungen sei. Nun wird aber, und gewiß mit Recht, angenommen, daß der Ausgang der Sigurd-Siegfried-Sage auch historische Tatsachen berücksichtigt, die Vernichtung der Burgunden nämlich mit ihrem Könige Gunther durch die Hunnen, und daß der Hunnen-König neben seinem Weibe namens Hildiko, also einer Germanin, in seinem Blute schwimmend gefunden worden sei. Ein Blutsturz hatte seinen Tod herbeigeführt[1]). Diese geschichtlichen Begebenheiten sollen mit der Sigurd-Sage verknüpft worden sei. In der Heirat Atli-Etzels mit Gudrun-Kriemhild, der Tötung Gunnars und seiner Begleiter im Hunnen-Lande und dem gewaltsamen Tode Atlis wären somit Widerspiegelungen geschichtlicher Dinge zu sehen, und diese Dinge wären deshalb nicht einfach aus einer Nachahmung der Siggeir-Sage zu erklären. Das wäre aber auch alles. Für sämtliches Übrige vom Nibelungen-Untergang wären wir durch keine uns bekannten anderen Tatsachen gezwungen, etwa von vornherein Unabhängigkeit von der Siggeir-Sage anzuerkennen, und somit für eine Untersuchung über deren Verhältnis zu diesem Übrigen allein auf die Geschichten selbst angewiesen.

Nun gehört zur Siggeir-Sage als bodenständig, daß Signy ihren Gatten ohne Neigung zu ihm heiratet, gehört ferner ein Tod ihrer Brüder, aber ursprünglich nicht durch eine *ylgr*, sondern im Kampf gegen Siggeir (o. S. 409 f. und 484), gehört aber die *ylgr* selbst, gehört die Rache (für den Tod der Brüder). Dies wiederholt sich in der Fortsetzung der

---

1) Vogt und Koch, *Geschichte der Deutschen Literatur* [3], I, S. 15.

Sigurd-Siegfried-Sage mit analoger Pragmatik, steht dazu hier in keiner Verbindung mit einer etwaigen als geschichtlich bezeugten Tatsache. Folglich darf man die Parallelen zu den genannten Stücken der Siggeir-Episode mit deren Pragmatik wenigstens in der Hauptsache aus dieser ableiten. Andere Stücke der Siggeir-Episode, zu denen der Untergang der Nibelungen Parallelen bietet, lassen sich nicht als ein ursprünglicher Bestand der Siggeir-Episode erweisen, weder aus der Vorlage, sei es der griechischen, sei es weiter der israelitischen, noch etwa aus Parallelsagen, so der Gram-Sage in der Vor-Hamlet-Sage[1]). Solche Stücke sind: das Verlangen Siggeirs nach dem Besitze des Schwertes und der in Verbindung damit erregte Rachedurst Siggeirs, die verräterische Einladung, der Besuch, die Tötung der zwei Knaben auf Veranlassung der eigenen Mutter. Und für diese Gemeinsamkeiten käme ja bei flüchtiger Erwägung die Möglichkeit einer Entlehnung auf Seiten der Siggeir-Episode aus der Hunnen-Fahrt usw. in Betracht. Aber man bedenke, zu welcher Schlußfolgerung eine derartige Annahme führen müßte, zur Annahme nämlich 1. einer Entlehnung aus der Siggeir-Episode in die Hunnen-Fahrt, 2. einer aus der Hunnen-Fahrt in die Siggeir-Episode, und dabei 3. einer Angleichung der beiden ursprünglich ganz unverwandten Geschichten an einander zu jetzt gleichlaufenden Geschichten. Dieser Vorgang wäre doch wohl so ungewöhnlich und verwickelt, daß man unbedingt eine Annahme vorziehen wird, daß die Hunnen-Fahrt zwar an historische Vorgänge anknüpft, aber in ihrem ganzen Aufbau nach der, bezw. einer, Siggeir-Episode, vielleicht einer uns unbekannten Vor- und Neben-Form davon, gemacht ist.

Wie sich diese Entlehnung im einzelnen abgespielt hat, wie weit die zweite Episode von unserer Form der ersten abhängig ist, wie weit sich etwa in der zweiten eine ältere oder eine Neben-Form unserer Siggeir-Episode erhalten hat, das zu untersuchen, dazu kann hier kein Raum

1) Dazu u. unter „Vor-Hamlet“.

sein. Nur auf eines muß ich hier aufmerksam machen: Von Signys und Siggeirs Knaben werden zweimal zwei getötet, von Gudruns und Atlis nur einmal zwei. Und zwischen den zwei Tötungen in der ersten Episode ereignet sich die Sigmund-Signy-Episode und verschiedenes Andere, das zum alten Bestande der Sage gehört; und genau all dies fehlt in der zweiten Episode! Also sind in Verbindung mit einander 1. die zweimaligen Tötungen der ersten Episode in der zweiten zu einer einmaligen zusammengelegt, und ist 2. alles zwischen ihnen Liegende gestrichen worden.

Welchem Umstande oder welchen Umständen die Siggeir-Episode ihre Ausnutzung für eine Fortführung der Nibelungen-Sage verdankt, wäre nicht schwer wenigstens zu vermuten: daß sie nämlich von einer Heirat und dabei Heirat wider Willen und dem Untergange eines Vaters und einer Brüder-Schar berichtet. Erzählte doch die Geschichte von Attilas Heirat mit einer Germanin, einer unfreiwilligen oder einer freiwilligen, welche die Überlieferung aber gewiß gar zu leicht zu einer unfreiwilligen machen konnte; und erzählt doch die Geschichte weiter vom Untergange des Burgunden-Geschlechtes. Diese Erwägungen beruhen auf der Wölsungen-Sage. In der Thidrek-Sage und dem Nibelungenliede tritt eine Verwandtschaft mit der Siggeir-Episode weit weniger zutage, und deshalb scheint mir deren Darstellung klärlich eine Weiterentwicklung zu bezeugen. Im besonderen scheint die Siggeir-Episode dafür zu haften, daß auch in der Beziehung die Wölsungen-Sage das Ältere bietet, als es der nach dem Nibelungen-Golde gierende Atli ist, welcher das Verderben der Nibelungen plant, und nicht die nach Rache dürstende Gudrun. Was nebenbei ja aufs beste zu der Annahme paßt, daß die Hunnen-Fahrt eine Vernichtung der Burgunden durch Attila als geschichtliche Grundlage hat.

Aus dem Obigen ergibt sich, daß wir die Siggeir-Episode in der nordischen Sage an drei Stellen haben,

nämlich 1. an ihrer ursprünglichen Stelle, 2. in der Hunnen-Fahrt der Burgunden mit Zugehörigem, und 3. in der Hagbarth-Sygne-Sage (o. S. 490 ff.)!

Anhang.

Die altnordische und die babylonische, die israelitische und die griechische Urgeschichte.

Babylonische, israelitische und griechische Urgeschichte[1]).

Im Anfang weder droben der Himmel noch drunten etwas, kein *giparu*-Baum, keine Rohrwiese[2]). Dazu 1 Mos. 2,4 f.: Als Jahve Erde und Himmel machte, gab es noch keinen Strauch auf der Erde und sproßte noch kein Kraut des Feldes auf.

Damals waren aber vorhanden, als Vater und Mutter aller später entstandenen Götter, *Apsu,* das Süßwasser-Meer, später über dem Himmel und auf und unter der Erde, und *Tiamat,* das Salzwasser-Meer, später auf der Erde. Dazu in der israelitischen Überlieferung: Im Anfang Himmel und Wasser, mit der Erde darin; und in der griechischen Überlieferung: Im Anfang Okeanos (das Süßwasser-Meer ringsum die Erde) und seine Gattin Tethys.

Altnordische Urgeschichte.

Im Anfang nicht Erde noch Ober-Himmel, Gras nirgends[3]).

Es entsteht der Riese Ymir, ein Reifriese, und neben ihm die Kuh Audumla[4]). — Zu dem „Wasser überall“ in der babylonischen Überlieferung vgl. die große Flut vor der Weltbildung nach der nordischen Überlieferung, die große Flut, die auch der babylonischen Sintflut entspricht. S. dazu u. S. 526 f.

1) S. hierzu o. S. 323 ff. und S. 390.

2) Hierzu und zum Folgenden o. S. 323 Anm. 6.

3) *Gylfaginning*, Kap. 4, in der jüngeren Edda. S. die Übersetzung bei Gering, *Edda*, S. 300.

4) *Gylfaginning*, Kap. 5 f.; Gering, S. 301 f.

Von *Apsu* und *Tiamat* stammen ab die drei großen Götter *Anu*, *Enlil* und *Ea* (*A-u*). Dazu im griechischen Götter-System: Zeus, Poseidon und Pluton.	Von dem Paar Ymir und Audumla stammen ab die drei Götter Odin, Wili und We[1]).
Später wird nach der babylonischen Überlieferung von dem Gotte *Ea* der Gott *Marduk* geschaffen.	
Der Gott *Ea* tötet *Apsu*, und der Gott *Marduk* tötet die Tiamat und besiegt ihren Geliebten *Qingu* mit den 11 anderen Helfern oder den 11 Helfer-Klassen. Daraus im griechischen Mythus: Kronos gegen seinen Vater Uranos und schneidet ihm die Geschlechtsteile ab, und Zeus, des Kronos Sohn, besiegt den Kronos und die übrigen Titanen.	Die Götter Odin, Wili und We töten den Riesen Ymir[2]).
Aus dem Blute der *Tiamat* entsteht das Meer; ihr Gatte *Apsu* ist, wie schon gesagt, identisch auch mit dem Süßwasser unter und auf der Erde.	Aus dem Blute Ymirs entstehen das Meer und die anderen Wasser der Erde[3]).
Aus dem Leibe der *Tiamat* werden Himmel und Erde gebildet.	Aus dem Leibe Ymirs werden Himmel und Erde gebildet[4]).
Der erste Mensch (das erste Menschen-Paar) von einem Gotte gebildet. Dazu im israelitischen Mythus: Jahve bildet das erste Menschen-Paar; und im griechischen: Prometheus erschafft die Menschen.	Die Götter Odin, Wili und We bilden das erste Menschen-Paar[5]).
Sintflut, Rettung des Sintflut-Helden Xisuthros mit seiner Familie und den Meistern in seinem Schiffe. Daraus in der israelitischen Überlieferung: Sintflut, Rettung Noahs,	Eine große Flut (aber vor der Weltbildung), Rettung eines Reifriesen mit seinen Angehörigen in einem Boot[6]).

1) *Gylfaginning*, Kap. 6; Gering, S. 302.
2) *Gylfaginning*, Kap. 7; Gering, S. 302.
3) *Gylfaginning*, Kap. 8; Gering, S. 303.
4) *Gylfaginning*, Kap. 8; Gering, S. 303.
5) *Gylfaginning*, Kap. 9; Gering, S. 304.
6) *Gylfaginning*, Kap. 7; Gering, S. 302.

seines Weibes, seiner Söhne und Schwiegertöchter in seinem Schiff; und in der griechischen: Flut (Sintflut), Rettung des einen Paars, des Deukalion und der Pyrrha, in einem Kasten.

Lieferten wir in dem Kapitel über die Um-Sigurd-Siegfried-Sage den Nachweis, daß in dieser die, jedenfalls beinahe restlos aus Babylonien stammende, israelitische Überlieferung von Kain und Abel bis Moses und die griechische von Telchin, Thelxion und Apis bis Herakles vertreten sind, so zeigt dieser Anhang, daß auch die babylonische Geschichte der Welt bis zur Erschaffung der Menschheit in der nordischen Sage weiterlebt. Es läßt sich noch nicht mit Sicherheit sagen, daß auch diese nordische Sage ihren Weg über Israel und Griechenland zu den Germanen gefunden hat. Da aber die griechische Urgeschichte aus Babylonien stammt (o. S. 323 ff. und S. 390), so ist es mehr als bloß möglich, daß die nordische Urgeschichte in der Tat über Griechenland und Israel aus Babylonien gekommen ist.

III.

Die Wolfdietrich-, die Sigurd-Siegfried- und die Perseus-Sage.

[1]) Der König Hugdietrich (Hugo Dietrich) in Konstantinopel ist außer Landes im Kriege. Währenddem setzt seiner Gattin ein Ratgeber des Königs, Herzog Saben, mit Liebesanträgen zu, aber sie weist ihn zurück. Als sie nun einen Sohn, ihren dritten, geboren hat, überzeugt der Herzog den heimgekehrten König, daß der Teufel dessen Vater sei; und nun erhält des Königs treuer Vasall, Herzog Berchtung, den Befehl, das Kind zu töten. Er vermag das aber nicht über sich und legt es an den Rand eines Quellwassers, damit es so ohne sein Zutun ums Leben komme, indem es hinabfalle. Das geschieht aber nicht, und Wölfe, die dann herbeikommen, vergreifen sich nicht an dem Knaben. Da nimmt der Herzog Berchtung das Kind wieder an sich und übergibt es einem Wildhüter zur Auferziehung. Nun erregt Herzog Saben den König gegen den andern Ratgeber wegen der Tötung des Knaben, und so kommt es ans Licht, daß er noch lebt. Saben wird des Landes verwiesen, der Knabe aber, Wolfdietrich genannt, nun bei Berchtung mit dessen sechzehn Söhnen zusammen auferzogen. Danach stirbt Hugdietrich. Saben wird am Königshofe wieder zu Gnaden angenommen, Berchtung aber vom Hofe verdrängt, danach die Königin vertrieben, die nun bei Berchtung Aufnahme findet. Der Vater Wolfdietrichs hatte seiner Zeit versprochen

1) Die Wolfdietrich-Sage ist in drei größeren Epen und Bruch-Stücken von einem vierten erhalten. Alle Texte bearbeitet von AMELUNG und JÄNICKE, in Teil III und IV des *Deutschen Heldenbuchs*. Das Folgende nach Epos A und B, zunächst nach Epos A.

und es beschworen, daß er ihm keinen Anteil an seinem Reiche hinterlassen werde. Nun zieht dieser mit Berchtung aus, um ihn sich von seinen zwei Brüdern zu fordern. Aber diese verweigern ihm den Anteil. Es folgt ein verlustreicher Kampf, und Berchtung muß mit Wolfdietrich in seine, Berchtungs, Burg fliehen. Diese wird dann von den zwei Königen belagert; ihre Verteidiger sind, nachdem 6 von den 16 Söhnen Berchtungs vorher gefallen sind, mit Berchtung und Wolfdietrich zusammen, ihrer im ganzen 12. Nach langer Belagerung zieht Wolfdietrich aus, um sich bei König Ortnit von der Lombardei Hilfe zu holen. Auf dem Wege dahin trifft er ein Meerweib, die sich ihm als Königin aller Wassergeister zu erkennen gibt und ihn bittet, bei ihr zu bleiben und ihr Reich mit ihr zu teilen. Aber er lehnt es ab, und nun weist sie ihm den Weg nach der Lombardei. Hier „bricht das ursprüngliche Gedicht ab; die Fortsetzung und der Schluß stimmen mit der B-Version"[1]).

Nach einem zweiten Wolfdietrich-Epos (B) wird Wolfdietrich nach dem unglücklichen Ausgange des Kampfes mit seinen Brüdern durch Zauber von Berchtung und seinen 10 am Leben gebliebenen Söhnen getrennt. Diese bieten Wolfdietrichs Brüdern mit einem Vorbehalte ihre Dienste an, werden jedoch in Ketten gelegt. Wolfdietrich aber, der von einem Waldweib Sigeminne entführt ist, bleibt bei dieser wohnen, die nun entzaubert ist und sich in eine schöne Jungfrau verwandelt hat. Dazwischen zieht er aus und besiegt Ornit im Turnier, schließt dann Freundschaft mit ihm. Danach stirbt Sigeminne. Später, nachdem er eine Reihe von Abenteuern bestanden, hört er, daß Ornit von einem Drachen getötet sei und seine Witwe von Freiern bedrängt werde, zieht gegen den Drachen mit seiner Brut aus und tötet schließlich nach furchtbarem Kampfe alle Drachen. Danach übermannt ihn der Schlaf, und er schläft drei Tage lang. Liebgart, die Witwe des Königs Ortnit, hatte nur dem ihre Hand geben sollen, der den Drachen erschlüge. Nun rühmt sich ein Graf Wildung der Tat und zeigt zum Zeugnis dafür die

1) Jiriczek, *Die deutsche Heldensage*, S. 168 Anm. 1.

von ihm abgeschnittenen Köpfe der Drachen vor, und jetzt soll die Witwe des damals vom Drachen getöteten Königs ihn heiraten. Da kommt noch rechtzeitig der mittlerweile erwachte Wolfdietrich, zeigt als Beweis dafür, daß er die Drachen getötet hat, deren von ihm nach der Tötung herausgeschnittene Zungen vor und heiratet nunmehr die Königin. Graf Wildung aber wird gefangengenommen und getötet. Danach eilt Wolfdietrich heim, rettet Berchtungs zehn Söhne, die sich unterdessen haben ergeben müssen und in Ketten gelegt sind — Berchtung selbst ist längst gestorben —, verleiht den zehn Brüdern sein Land, kehrt in das Land seiner Gattin zurück und herrscht in deren Reich.

Man erkennt alsbald die Parallele zwischen dem Anfange unserer Erzählung und der von Sisibe in der Sigurd-Siegfried-Sage (o. S. 496 ff.). Wir werden somit auch in dieser neuen Geschichte finden dürfen zunächst 1. eine Potiphar-Geschichte und 2. eine Moses-Perseus-Aussetzungs-Geschichte. Diese letzte entbehrt hier des Kasten-Motivs. Aber die Auferziehung bei dem Wildhüter gehört jedenfalls zu einer solchen Aussetzungs-Geschichte, ja möglicherweise auch das Motiv, daß der Knabe an den Rand des Wassers hingelegt wird, aber doch nicht ums Leben kommt. Wenn aber derjenige ihn dorthin legt, dem in der Sisibe-Geschichte der eine Ratgeber als Vertreter Rubens in der Joseph-Brunnen-Geschichte zu entsprechen scheint (o. S. 497), so wird man folgern dürfen, daß das Quellwasser (der brunne) wenigstens zugleich den Brunnen vertritt, in den Joseph geworfen ward, aus dem er aber wieder herauskam, ohne darin seinen Tod zu finden; also daß auch in der Wolfdietrich-Sage 3. die Joseph-Brunnen-Geschichte vertreten wäre. Dazu könnte man auch rechnen die Wölfe, die dem Kinde am Rande des Wassers nichts zuleide tun, falls man darin einen Widerhall finden dürfte von dem Wolf, den die Söhne Jakobs für eine Tötung Josephs erfinden. All dergleichen ließe sich schließlich auf unsere biblische Sage zurückführen, falls nicht die verwandte Sisibe-Sage es verböte, eine Geschichte, die durch den Zusammenhang, in den sie hineingestellt ist, zeigt, daß sie

einer Vor- oder Neben-Joseph-Moses-Sage entstammt. Folglich gilt das Gleiche von der entsprechenden Wolfdietrich-Sage. Und darum könnte schießlich auch noch etwas Weiteres von ihr auf eine — vorbiblische — Joseph-Sage zurückgehen: Der Vater Wolfdietrichs hat diesem zugunsten zweier Brüder das Miterbe-Recht absprechen müssen. Diese schließen ihn von der Erbfolge aus. Er aber zieht heran, um sich seinen Anteil zu erkämpfen, und schließlich gelingt es ihm auch. Eine Analogie hierzu findet sich in einer Episode der *Ramajana*-Sage und in einem indischen Märchen (o. S. 95 f.), und beide Parallelen mußten wir gerade auf eine Joseph-Sage in vor- bzw. nebenbiblischer Gestalt zurückführen. Und in diesen zwei Geschichten hat ebenso wie in der Wolfdietrich-Sage der Vater durch ein Versprechen den „Joseph" um seine Rechte gebracht. Aber freilich liegt dem Brüder-Streit um die Herrschaft in der Wolfdietrich-Sage auch Historisches zu Grunde[1]). Vgl. u. S. 532 und 533.

Ferner haben wir o. S. 506 ff. festgestellt, daß die Sigurd-Siegfried-Sage auch über die Aussetzungs-Sage hinaus weiter der Perseus-Sage, noch in ihrer uns erhaltenen Gestalt erkennbar, parallel läuft, nämlich in ihrer Drachen-Episode, und daß es darum immerhin möglich erscheint, daß die Errettung der Kriemhild von dem Drachen, wie sie das Seyfrid-Lied erzählt, für eine „Andromeda-Sage" eingetreten ist. Nun aber ist die Befreiung des Landes von dem Drachen durch Wolfdietrich irgendwie eine Andromeda-Sage. Das lehren die mit ihr verwandten zahllosen ähnlichen Märchen von der Königstochter, die etwa einem vielköpfigen Drachen vorgesetzt ist und von dem Helden befreit wird; worauf dann ein anderer als der Held behauptet, den Drachen getötet zu haben, dies scheinbar durch die abgeschnittenen Drachen-Köpfe beweist und deshalb die Königstochter für sich beansprucht und bekommt; und nun der Held durch die von ihm abgeschnittenen Drachen-Zungen beweist, daß er der Retter ist, und die Königstochter heiratet, der Nebenbuhler

1) Jiriczek, *Die deutsche Heldensage*, S. 172 ff.

aber beseitigt wird (o. S. 402 Anm.). Daß Perseus ähnlich wie Wolfdietrich nach der Tötung des Ungeheuers und Erringung der Frau in die Heimat zurückeilt und dann, nachdem sein Großvater — unbeabsichtigt — durch ihn seinen Tod gefunden hat, dessen Herrschaft erbt[1]), mag als eine weitere, ob auch an sich sehr wenig bedeutsame Parallele verzeichnet werden.

Nun aber fehlt dem Epos B die der Sisibe-Geschichte verwandte Geschichte, in der wir noch Trümmer einer Aussetzungs-Geschichte erkennen durften, welche die Sisibe-Geschichte ja noch deutlich zeigt; dafür hat aber diese Version eine völlig klare Perseus-Sage von der Vorgeschichte Wolfdietrichs: Hugdietrich trachtet nach dem Besitze der schönen Hildburg von Salneck (Saloniki), welche der Vater, der sie nicht weggeben will, in einem Turm eingesperrt hält. Hugdietrich verkleidet sich nun als Mädchen, erhält Zutritt zu der Königstochter, wird deren Gespielin, und die Königstochter genest eines Knaben. Das ist eine deutliche Parallele zu Perseus' Vorgeschichte: Der Vater der Danae sperrt seine Tochter in ein unterirdisches Gemach ein. Aber Zeus dringt in Gestalt von Gold darin ein und schwängert sie, und sie gebiert den Perseus[1]). Vergleiche zur Wolfdietrich-Perseus-Sage auch Märchen wie Nr. 4 der *Irischen Volksmärchen* von KÄTE MÜLLER-LISOWSKI[2]). Daß diese Wolfdietrich-Geschichte und die Wolfdietrich-Drachen-Geschichte sich gegenseitig als Perseus-Sagen bestätigen, versteht sich von selbst. Damit ist aber ein sehr wesentlicher Teil der Wolfdietrich-Sage eine „Perseus-Sage", freilich eine, von der ich noch nicht sicher sagen könnte, ob sie eine Schwester- oder eine Tochter-Sage unserer klassischen Perseus-Sage ist. Aber, ob auch vielleicht nur letzteres, so wäre doch schon das für die Wolfdietrich-Sage wichtig genug. Wenn nun aber die der Sisibe-Sage verwandte Wolfdietrich-Geschichte auch eine „Perseus-Sage" erkennen läßt, die Sisibe-Sage aber sich als ein integrierender bodenständiger

1) Apollodorus, a. a. O., II, 4,4.

2) Zu dem Turm und sonstigem vgl. außer diesem Märchen u. a. auch die Vorgeschichte des *Gilgamos* (= *Gilgamesch*) nach Aelian, De natura animalium, XII, 21.

Teil in die Sigurd-Siegfried-Sage als eine Perseus-Moses-Sage einfügt, dann stehen die Dinge doch anders. Dann liegt es nahe, einen genetischen Zusammenhang zwischen den zwei Perseus-Sagen im Epos A und Epos B anzunehmen und somit zum mindesten zu vermuten, daß ein Kern der Wolfdietrich-Perseus-Sage im Epos — von der Vorgeschichte und der Drachen-Tötung — unabhängig von unserer klassischen Perseus-Sage ist.

Für die Sigurd-Siegfried-Sage aber hätte das den Wert einer — ob auch nicht nötigen — Bestätigung für die Richtigkeit unserer Analyse der Sisibe-Geschichte und weiter der Sigurd-Siegfried-Sage überhaupt. Und für die Seyfrid-Sage könnte dann die Wolfdietrich-Sage bezeugen, daß die Befreiung irgend eines Mädchens von dem Drachen durch Seyfrid wirklich zum ursprünglichen Bestande der Sage gehört, als ein bodenständiges Stück einer Perseus-Moses-Sage.

Mitten in der oben besprochenen „Perseus-Sage" steht das Stück von der Belagerung, Hungersnot in der belagerten Burg, Gefangennahme der Belagerten und schließlichen Befreiung, ein Stück, für das ich auf keine Weise eine Zugehörigkeit sei es zu der ganzen übrigen Sage, sei es zu einem Teil davon nachweisen kann. Es ist ihm weder mit Hilfe israelitischer noch auch mit griechischer Sage beizukommen. Möglich, daß hier eine bereits vorhandene andere Sage benutzt ward, die vielleicht anderen nicht unbekannt ist; möglich aber auch — soweit ich sehe —, daß das Stück in der Hauptsache als eine freie Erfindung zu gelten hat, angeknüpft an das geschichtliche Motiv des Brüder-Streites um des Vaters Erbe (o. S. 531). Wenn indes Wolfdietrich am Schlusse seiner Sage das Reich seines Vaters und Land seiner Mutter gewinnt, aber an andere vergibt, Perseus andererseits schließlich das Reich seines Großvaters und Land seiner Mutter gewinnt und an einen anderen vergibt, dann weiß ich nicht, ob nicht Wolfdietrichs Kampf um die Herrschaft letztlich auch in einer Perseus-Sage wurzelt.

IV.

Die Hamlet- und die Vor-Hamlet-Sage.

a.

Die Horwendill-Fengo-Hamlet-Sage und die Cresphontes-Polyphontes-Aepytus-, die Aruns Tarquinius I-Tarquinius Superbus-Brutus- sowie die Urias-David(II)-Salomo-Sage.

Shakespeares Hamlet liegt bekanntlich eine Sage zugrunde, die der Däne Saxo Grammaticus in folgender Form lateinisch überliefert hat[1]): Die Brüder Horwendill und Fengo sind von König Rorik zu Verwaltern von Jütland bestellt, und dem Horwendill ist von ihm seine Tochter Geruth gegeben worden. Fengo, neidisch auf das Glück seines Bruders, tötet diesen und heiratet dessen Gattin Geruth. In Gefahr, auch beseitigt zu werden, stellt sich Horwendills und der Geruth kluger Sohn Amlethus, d. i. Hamlet, blödsinnig. Wie, geht uns hier nichts an. Er wird zwar von manchen Leuten mit Mißtrauen betrachtet, aber es gelingt nicht, ihn aus seiner Rolle fallen zu lassen und der Verstellung zu überführen; so auch nicht, als man ihm eine Pflegeschwester zuführt, mit der er, vorher von einem Milchbruder vor einer Überlistung gewarnt, sich einläßt. Schließlich wird er aber als gefährlich und als ein zu fürchtender Rächer verdächtig, nachdem er vorher heimlich mit seiner Mutter zusammen-

1) Text in HOLDERs Ausgabe von SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum,* S. 85 ff.; Übersetzung bei PAUL HERRMANN, *Erläuterungen zu . . . Saxo Grammaticus* I, S. 110 ff.

gekommen ist und ihr den durch ihre Heirat begangenen schweren Frevel mit hartem Tadel vorgehalten hat. Er wird deshalb mit zwei Begleitern zu dem Könige von Britannien geschickt, die diesem einen Brief in Runen auf Holz übergeben sollen, in welchen der König um die Tötung Hamlets ersucht wird. Dieser entdeckt unterwegs den Brief, schabt die Schrift ab und setzt dafür die Bitte ein, die beiden Begleiter zu töten, dem Hamlet aber seine Tochter zu geben. Der König von Britannien erfüllt dann beide Wünsche. Über die Tötung der beiden Begleiter stellt sich nun aber Hamlet so entrüstet, daß der König ihm eine Buße in Gold auszahlt. Dies schmilzt dann Hamlet und gießt es heimlich in zwei ausgehöhlte Gold-Stäbe. Nach einem Jahre kehrt er in die Heimat zurück, in der man ihn längst tot glaubt, und findet dort, einer Verabredung mit seiner Mutter gemäß, im Palaste seines Stiefvaters eine Totenfeier für ihn und ein Gastmahl vor. Er macht alle Gäste trunken, begräbt sie unter einem vorher angebrachten, jetzt von ihm herabgelassenen Vorhang, zündet den Palast an, läßt alle Gäste verbrennen und stößt seinen Stiefvater, den er aus dem Schlafe geweckt hat, in seinem Schlafgemache nieder, und er wird nun König an seiner Statt.

Die Fortsetzung dieser Hamlet-Sage geht uns hier nichts an. Darüber nachher.

Die oben erzählte Hauptgeschichte von Hamlet, die mit der Tötung seines Stiefvaters abschließt, hat natürlich oder hätte bereits andere Gelehrte an allerlei andere Sagen erinnern müssen[1]), nämlich an größere oder kleinere Stücke: 1. der David-Sage[2]), 2. der Bellerophontes-Sage, 3. der Agamemnon-Sage[2]), 4. der Brutus-Sage, 5. der Kei-Chosro-Sage, 6. der Geschichte des Bueve von Hantone, 7. der isländischen Brjam-Sage. Man hat auch auf Analogien in der Havelok- und in der Kullervo-Sage[3]) aufmerksam gemacht. Ich weiß aber keine darin zu finden, die für unsere Untersuchungen von Belang wären.

---

1) S. PAUL HERRMANN, *Saxo Grammaticus* II, S. 272 ff.

2) Diese beiden mir besonders wichtig gewordenen Sagen werden aber an der eben genannten Stelle nicht verwertet.

3) S. HERRMANN, a. o. O., II, S. 280 ff.

Aus einer Reihe von oben genannten Sagen hat man Parallelen zur Hamlet-Sage beigebracht, sei es, daß man darin lediglich äußerliche Analogien sah, sei es daß man mit ihnen Zusammenhänge beweisen zu können glaubte. Aber dabei hat man immer nur an solche zwischen Einzelstücken gedacht, Parallelen also, die ganz außerhalb des Rahmens unserer Arbeit liegen. Es wird zu untersuchen sein, ob es sich in diesen Sagen in der Tat nur um solche Einzelparallelen handelt, oder ob etwa die ganzen zugehörigen Sagen mit unserer Hamlet-Sage parallel laufen, sodaß sie für unsere Untersuchungen von Bedeutung werden könnten.

Beginnen wir mit der David-Sage. Die Urias-Sage[1]) hebt mit dem Ehebruch Davids und der Gattin des Urias, der Bathseba, an. Urias wird dann getötet, und darauf macht David die Bathseba zu seiner Gattin. Ein Sohn dieser Gattin, Salomo, wird später sein Nachfolger und zwar noch bei seinen Lebzeiten. Bei dem Plane, Urias zu beseitigen, spielt ein Brief eine verhängnisvolle Rolle, ein Brief, den Urias dem Feldherrn Davids, dem Joab, überbringt, und von dessen Inhalt der Überbringer nichts weiß. In diesem Briefe trägt David dem Joab auf, den Urias vornean im Kampfe hinzustellen, wo er tüchtige (treffliche) Männer als seine Gegner erwarten könne. Hier haben wir allerlei Motive, die Motiven in der Hamlet-Sage gleich oder ähnlich sind: den Ehebruch mit einer Frau und die Heirat mit ihr, die Tötung des Mannes, den Urias-Brief, den derjenige, welcher getötet werden soll, demjenigen überbringt, der ihn töten lassen soll, und von dessen Inhalt er nichts weiß, den Sohn wenigstens der Frau des Getöteten als Nachfolger des Mörders. Und man könnte schließlich auf Grund nur dieser Ähnlichkeiten es jedenfalls als möglich ansprechen, daß die beiden Sagen, soweit von uns verwertet, als ganze miteinander verwandt sind. Für eine solche bloße Möglichkeit spielen die Unterschiede zwischen beiden Sagen natürlich keine Rolle.

---

1) 2 Sam. 11 f.

Was 2. die Bellerophontes-Sage[1]) anlangt, so ist es vor allem der Bellerophontes-Brief mit seinem Zubehör, der uns hier zu beschäftigen hat. Bellerophontes wird verdächtigt, sich mit der Frau seines Gastfreundes Proetus vergangen zu haben. Deshalb schickt ihn dieser zum Könige Iobates von Lycien mit einem „Urias-Brief", von dessen Inhalt der Überbringer nichts weiß, und in dem Proetus den Iobates ersucht, Bellerophontes zu beseitigen. Bellerophontes wird nun zuerst gegen die Chimäre, ein Fabeltier, geschickt; aber er tötet es. Sodann muß er gegen die Solymer kämpfen, hierauf gegen die Amazonen; indes auch aus diesen Kämpfen geht er siegreich hervor. Schließlich läßt Iobates den Bellerophontes in einen Hinterhalt bester (oder tüchtigster) Männer von Iobates' eigenen Leuten fallen, jedoch Bellerophontes erschlägt sie alle und bleibt unversehrt. Da (oder nur: danach) erkennt Iobates, daß Bellerophontes göttlichen Geschlechtes ist, und gibt ihm seine Tochter und sein halbes Reich. Hierzu finden wir abermals in der Hamlet-Sage bemerkenswerte Parallelen: Nach einer heimlichen, irgendwie verdächtigen Zusammenkunft Hamlets mit seiner Mutter, der Gattin des Fengo, an dessen Hofe er lebt, wird Hamlet von diesem Fengo, der ihn beseitigen will, mit einem „Urias-Brief" zu einem anderen Herrscher geschickt, der ihn beseitigen soll. Aber die Absicht wird nicht erreicht, vielmehr bleibt Hamlet unversehrt und wird nun Schwiegersohn eben dieses Herrschers. Freilich die Veranlassung dazu, daß Bellerophontes, und die Veranlassung dazu, daß Hamlet beseitigt werden soll, erscheinen als ganz verschieden: Bellerophontes soll getötet werden, weil er Umgang mit der Gattin seines Gastfreundes gehabt haben soll, somit wegen dieser Frau; Hamlet allerdings auch im letzten Grunde wegen der Gattin des Mannes, in dessen Hause er wohnt, indes zunächst doch, weil er diesem Manne, der seine Mutter geheiratet hat, gefährlich zu werden droht. Hier sind also Differenzen, die, jedenfalls zunächst, Bedenken gegen eine Zusammenstellung der ganzen

1) Ilias VI, 155 ff.; Apollodorus, Bibliotheca II, 3.

beiden Sagen erregen, die auch nicht alsbald damit beschwichtigt werden können, daß ja, wie schon mitberücksichtigt ward, Hamlet fortgeschickt wird, nachdem er eine heimliche Zusammenkunft mit der Frau des Hauses gehabt hat.

Jetzt 3. zur Agamemnon-Sage[1]). Agamemnon ist im Kriege. Der daheim gebliebene Aegisthus, sein Vetter, verleitet Agamemnons Gattin, Clytaemnestra, zum Ehebruch. Und als Agamemnon heimkehrt, wird er verräterischerweise, nach einer Überlieferung durch einen Hinterhalt, getötet. Orestes aber, der Sohn der Clytaemnestra und des Agamemnon, kommt im Jahre nach der Ermordung seines Vaters von Athen nach Mycene und erschlägt seinen Stiefvater (und seine Mutter). Danach wird er wahnsinnig, schließlich vom Wahnsinn geheilt, kehrt in seine Heimat zurück und wird König von Mycene und Nachfolger seines Vaters. Hier also wieder eine Geschichte, die fortlaufend eine Parallele zu der Hamlet-Sage bildet, die ja folgendes bietet: Hamlets Vater von seinem Oheim ermordet, seine Mutter von diesem geheiratet; Hamlet kommt, nach längerem Aufenthalt in der Fremde, in England, heim, tötet den Stiefvater und wird König. Zu dem Wahnsinne des Orestes nach der Bluttat könnte man ferner immerhin bis auf weiteres den, wenn auch unechten, Blödsinn Hamlets vor der Bluttat als eine Parallele stellen. Vielleicht noch mehr: Agamemnon wird, von Troja heimgekehrt, nach Homer bei einem Mahle getötet, nach den Tragikern auch durch ein übergeworfenes Netz wehrlos gemacht[2]) und dann (im Bade) getötet. Hamlet aber tötet, von England heimgekehrt, die Mannen seines Stiefvaters bei einem Mahle, nachdem sie durch einen übergeworfenen Vorhang wehrlos gemacht sind.

In der Agamemnon-Sage hätten wir also wieder eine Sage, die der Hamlet-Sage ähnlich genug ist, um den Schluß auf eine Verwandtschaft zuzulassen. Ihr fehlt aber freilich u. a. auch der Urias-Brief.

---

1) Odyssee I, 298 ff. usw. S. o. S. 351 Anm. 4.

2) Aeschylus, Agamemnon, V. 1382; usw.

Wir treten 4. an die Tarquinier-Sage[1]) heran. Lucius Tarquinius, später genannt Superbus, treibt Ehebruch mit seines Bruders Aruns Tarquinius' Gattin, Tullia, tötet ihn mit ihrer Hilfe und heiratet sie. Danach ermordet er seinen Schwiegervater Servius Tullius und wird König. Derselbe Tarquinius Superbus tötet den Gatten seiner Schwester, Marcus Junius Brutus und, bezw. oder, einen von dessen Söhnen. Der Sohn des (ermordeten) Marcus Junius Brutus, Lucius Junius Brutus, stellt sich, um nicht auch noch beseitigt zu werden, blödsinnig. Es wird von ihm erzählt, daß er in Begleitung von zwei Söhnen des Tarquinius Superbus nach Delphi geschickt wurde, und er nun dem delphischen Gotte Gold in einem hohlen Stabe weihte. Ein Orakelspruch des Gottes an die zwei Tarquinius-Söhne erklärt, derjenige werde nach des Vaters Tode König werden, der zuerst die Mutter küssen werde. Brutus küßt deshalb die Mutter Erde und erwirbt sich so die Anwartschaft auf die Herrschaft. Danach Vergewaltigung der Lucretia durch Sextus Tarquinius, einen Sohn des Tarquinius Superbus; infolgedessen Vertreibung der Tarquinier unter Brutus' Führung, und Brutus wird einer der ersten zwei Konsuln. Auch hier wieder ein Erzählungs-Faden, der mit dem der Hamlet-Sage vergleichbar ist. Denn in dieser wird erzählt: Ein Bruder ermordet den Bruder und heiratet dessen Frau. Ein Sohn, dessen Vater von demselben erstgenannten der zwei Brüder getötet ward, stellt sich, um sein Leben zu erhalten, blödsinnig. Dieser Sohn wird von dem Mörder seines Vaters mit zwei Begleitern auf eine Reise geschickt. Er nimmt zwar nicht etwa Gold in einem Stabe mit auf die Reise, um es zu weihen, bringt aber von der Reise Gold in zwei Stäben zurück. Danach stürzt er den Mörder seines Vaters vom Throne und wird König. Fraglos liegt auch hier wieder eine Parallele vor, die auf eine Verwandtschaft hindeutet, obwohl auch in der Brutus-Sage der Urias-Brief fehlt.

---

1) S. o. S. 454 ff.

Weiter 5. die iranische Sage von Kei-Chosro[1]): Dessen Vater ist getötet. Er stellt sich dem an dem Morde Schuldigen gegenüber blödsinnig, um sein Leben zu retten. Danach nimmt er Rache an dem Mörder seines Vaters[1]). Das sieht wie ein kürzester Auszug aus der Hamlet-Sage aus, ein Umstand, der es schon allein verbietet, die Sage für eine Untersuchung über die Herkunft der Hamlet-Sage zu verwerten. In ihrer Einfachheit erinnert sie geradezu an die isländische Brjam-Sage, die fraglos der Hamlet-Sage ganz nahe steht. Dazu unten S. 541. In Wirklichkeit ist aber die Kei-Chosro-Sage wohl eine Perseus-Herakles-Moses-Sage (o. S. 400, S. 424 f., S. 428, S. 463 f., S. 517), mit Aussetzung und „Himmelfahrt“, und mit der Hamlet-Sage als Ganzem nicht verwandt.

Wieder anders steht es 6. mit der Bueve-Geschichte. Da es sich gleich zeigen wird, daß sie den Nummern 2 bis 4 und 1 bis 4 gegenüber eine besondere Stellung einnimmt, müssen wir sie vorsichtshalber besonders untersuchen und darauf verzichten, sie für eine Analyse der Hamlet-Sage zu verwerten. S. unten den Anhang. Und zu Nr. 7, der Brjam-Sage, welche der Hamlet-Sage zugestandenermaßen ganz nahe steht, ebenfalls unten.

Die äußere Ähnlichkeit zwischen der Hamlet-Sage und oben mit ihr zusammengestellten vier Sagen aus Israel, Griechenland und Rom ist so groß und betrifft dabei auch so wenig schlechthin alltägliche Einzelheiten, daß man der Vermutung nicht auszuweichen braucht, daß die Hamlet-Sage mit allen vier genetisch verwandt ist. Das wäre aber nur unter der Voraussetzung denkbar, daß auch diese alle miteinander verwandt sind. Nun haben wir ja aber oben festgestellt, daß in der Tat wenigstens die israelitische Sage, die von Agamemnon usw. und die Tarquinier-Sage eng zusamengehören, indem die beiden letzteren auf eine David-Sage zurückzuführen sind! Das steht auch deshalb fest, weil die letzten beiden Sagen zu größeren Systemen gehören, die mit dem ganzen israelitischen Sagen-System verwandt

1) AD. FR. VON SCHACK, *Heldensagen von Firdusi*², S. 232 ff., 250, 357 f., 374 und FR. RÜCKERT, *Firdosi's Königsbuch* III, S. 223.

sind (o. S. 342ff., 351f., 358f. und S. 451ff.). Also gehört auch die Hamlet-Sage in den Kreis dieser Sagen hinein. Daß das ganze System, von dem sie ein Glied ist, jenen ganzen Systemen parallel läuft, wird unten festgestellt, und so unsere Aufstellung in der denkbar vollkommensten Weise gesichert werden.

Geht die Agamemnon-Clytaemnestra-, geht die Tarquinier-Sage auf eine David-Sage zurück, so kann gefragt werden, ob die Hamlet-Sage gleichfalls von einer David-Sage abhängig ist und dabei vielleicht der einen oder der anderen der zwei anderen Sagen nähersteht, oder ob etwa unsere dänische Sage nur als eine Parallel-Sage zu unserer David-Sage zu gelten hat. Es wird deshalb nötig sein, ihr Verhältnis zu den drei Sagen genauer zu untersuchen.

Zunächst zur David-Sage.

Der Prophet Nathan führt dem Könige David sein Verbrechen gegen Urias durch ein Gleichnis zu Gemüte, durch das Gleichnis von dem reichen Manne, der einem armen Manne sein einziges Schaflamm nimmt[1]). Hier wird also Urias' Weib, mit dem David Ehebruch begeht, und das er heiratet, nachdem er Urias selbst beseitigt hat, mit dem einzigen Lamme eines armen Mannes verglichen. In der isländischen Sage von Brjam[2]), einer fraglosen Verwandschafts-Parallelsage zur Hamlet-Sage, nimmt aber ein König einem armen Manne seine schöne einzige Kuh, nachdem er ihn, da er sie nicht herausgeben will, hat erschlagen lassen. Sein Sohn Brjam stellt sich dann genau in der Art wie Hamlet blödsinnig. Bei einem Festmahle, das der König gibt, geschieht es dann infolge eines klugen Anschlags des Sohnes, ähnlich dem entsprechenden Hamlets, daß alle Gäste und auch der König ums Leben kommen und der Sohn so den Vater rächt. Danach heiratet er die Königstochter und wird König.

Diese Geschichte beginnt und schließt ähnlich wie die Hamlet-Sage, enthält aber vieles von dem nicht, was in dieser

1) 2 Sam. 12.

2) Literatur bei HERRMANN, *Saxo Grammaticus* II, S. 272; Nr. 59 von HANS und IDA NAUMANN, *Isländische Volksmärchen.*

zwischen Anfang und Ende liegt, so vor allem nichts von der Sendung Hamlets nach England mit dem Urias-Brief; und man könnte sie deshalb vorschnell gegen eine etwaige Zurückführung der ganzen Hamlet-Sage bis auf die David-Sage ausspielen; könnte etwa sagen, sie, die Hamlet-Sage, könnte allenfalls eine Brutus- oder eine Agamemnon-Orest-Sage sein, aber die ganze Episode mit dem Urias-Brief sei ein sekundäres Element. Doch vermag niemand zu leugnen, daß die Brjam-Sage auch eine verkürzte, eine Schrumpfform einer älteren „Hamlet-Sage“ sein könnte, ebenso wie an sich die Kei-Chosro-Sage (o. S. 540). Und gerade die David-Sage mit dem Urias-Brief zeigt das doch wohl ganz deutlich: Denn wer wird es wagen, die Kuh des armen Mannes von dem Lamme des armen Mannes im Gleichnisse des Propheten Nathan gerade in der David-Sage zu trennen? Und zwar ganz einerlei, ob Kuh oder Lamm das Ursprünglichere ist, ob zunächst die Kuh oder das Lamm in einem Gleichnisse wurzelt und von da in die Erzählung übergegangen ist, oder ob Kuh bezw. Lamm aus der Geschichte in das Gleichnis eingegangen sind. Die Naboth-Geschichte, eine in gewisser Weise nächste israelitische Verwandte der Urias-Geschichte, nebenbei mit einer noch als solcher erkennbaren Parallele zum Urias-Brief (o. S. 397 f.), bietet ja als Parallele zum geraubten Weibe auch eine Sache, nämlich einen Weinberg. Sind aber die Kuh der Brjam-Sage und das Lamm der David-Sage nicht von einander zu trennen, so zeigen die beiden Sagen eine so bemerkenswerte Gemeinsamkeit, dass sie wohl als eines der auffallendsten Bindeglieder zwischen den beiden Sagen gelten kann, auffallend auch deshalb, weil die sämtlichen anderen Parallelen etwas Entsprechendes nicht aufzuweisen haben. Somit ergäbe sich eine nähere Verwandtschaft unserer nordischen Sage 1. mit der David-Sage und 2. gerade mit der David-Sage. — Weiter zu David-Sage und Hamlet: Hamlet beschläft seine Pflegeschwester, die man ihm auf seinem Wege begegnen läßt, unter freiem Himmel, und ein Milchbruder tritt dabei als ein vor der Gefahr warnender Berater in Tätigkeit. In der

David-Sage aber, gerade wieder in der David-Sage, wird Ähnliches erzählt: Amnon, Sohn Davids, vergewaltigt, vorher beraten von seinem Freunde und Vetter Jonadab, Thamar, seine Schwester; ob Ganz- ob Halbschwester, wissen wir nicht sicher, vermutlich jedoch Halbschwester[1]). Gehören diese beiden Geschichten zusammen, so sind sie ein weiterer Beweis für eine Verwandtschaft von David- und Hamlet-Geschichte. Aber freilich würde diese Parallelität nicht für eine Abhängigkeit der dänischen Sage gerade von der David-Sage beweisend sein. Denn die Amnon-Thamar-Geschichte ist allem Anscheine nach ein altes, auf die Ur-Sage zurückgehendes Stück der David-Sage, wie zunächst die Juda-Thamar-Geschichte in der mit der David-Sage näher verwandten Jakob-Sage beweist: Juda beschläft, mit einem Freunde zusammen daherkommend, auf freiem Felde blutschänderisch seine Schwiegertochter Thamar[2]); und die Vor- und Seitensage in der Vor-Achilles-Geschichte erzählt, daß Peleus die Thetis vergewaltigt auf Anraten des Centauren Chiron (o. S. 374). Eben diese Juda-Thamar-Sage, über eine Herakles-Sage gegangen, fanden wir dann oben S. 482 auch in dem Beilager Sigmunds mit seiner Schwester Signy wieder (S. 406 ff.). Dieses Beilager gerade mit der Schwester hat freilich vielleicht gar keine Bedeutung, da diese Signy ohne Frage auch Sigmunds Schwester in einer anderen Episode vertritt (o. S. 481). Andererseits kennt aber auch die Tarquinier-Sage, mit der der Hamlet-Sage ähnlichen Brutus-Sage, etwas der Amnon-Thamar-Sage Vergleichbares: Sextus Tarquinius kommt mit einem Begleiter zusammen nach Collatia und vergewaltigt die Gattin seines Verwandten Tarquinius Collatinus (o. S. 454 f.). Also, daß Hamlet sich mit einer Pflegeschwester einläßt, legt einen Zusammenhang mit einer David-Sage nahe, beweist aber allein nichts für eine direkte Abhängigkeit gerade von ihr.

Die Vortäuschung von Blödsinn in der Hamlet-Sage durch den übergescheiten Hamlet findet sich merkwürdig genau in der Brutus-Sage wieder, aber doch wohl nicht in der

---

1) 2 Sam. 13. 2) Band I, S. 264 ff.

Agamemnon-Clytaemnestra-Sage. Indes bietet auch dafür die David-Sage wenigstens ein Analogon, und zwar für beides, für den vorgetäuschten Blödsinn und die Gescheitheit. Hamlet wird sich als ein anderer Salomo herausstellen (u. S. 553), und Salomo gilt ja als das Urbild eines besonders weisen Mannes, und dazu redet er, wie Hamlet, in „Gleichnissen" (Sprüchen)[1]. Andererseits hat aber gerade die David-Sage auch etwas mit dem vorgetäuschten Blödsinn Hamlets Vergleichbares: Nicht Salomo freilich, doch aber David, sein Vater, stellt sich, um sein Leben zu sichern, verrückt, als er sich, vor Saul fliehend, an den Hof des feindlichen Philister-Königs begibt[2]. Die beiden genannten Parallelen in der David-Salomo-Sage finden sich aber in keiner Schwester-Sage zur David-Sage. Somit sprechen auch sie wenigstens für eine nähere Verwandtschaft der Hamlet- mit der David-Sage.

Besonders stark scheint das nähere Verhältnis zwischen David- und Hamlet-Sage herausgehoben zu werden durch den gemeinsamen „Urias-Brief"[3]. Zu dem Hamlet-Brief stellt sich ja nun auch der Bellerophontes-Brief in einer „Potiphar-Geschichte". Und wegen dieses Briefes mußten wir o. S. 394 ff. eine ausführliche Erörterung darüber bringen, ob der Urias-Bellerophontes-Brief ursprünglich zu einer Jakob-Joseph-, ob zu einer David-Sage gehört. Wir entschieden uns auf Grund des vorgelegten Sagen-Stoffes schließlich für die David-Sage, und somit würde der Brief für uns einen weiteren Grund bedeuten, die Hamlet-Sage gerade auf eine David-Sage zurückzuführen. Allein wir konnten, um nicht allzu ausführlich zu werden, nicht alles zu Berücksichtigende vorlegen, und die Hamlet-Sage bietet eine Variante, die in einem bemerkenswerten Punkte von den zwei parallelen Brief-Sagen abweicht. Während nämlich in der David-Sage der

---

1) 1 Kön. 5,9 ff. 2) 1 Sam. 21,14.

3) Ich bedauere es lebhaft, daß ich hier im folgenden die allermeisten Urias-Brief-Märchen und -Sagen, auch die in SCHICKs *Corpus Hamleticum* I, 1 zusammengestellten, fast ganz beiseite lassen muß. Darüber hoffentlich in Band III.

„Urias“ der Überbringer des Briefes ist, in der Bellerophontes-Sage der „Joseph“ der Potiphar-Geschichte, zeigt uns die Hamlet-Sage den Hamlet als Überbringer, also anscheinend als keinen von beiden, sondern als den Sohn des „Urias“. Es macht sich darum eine Fortsetzung unserer Erwägungen auf S. 394 ff. nötig.

Im ägyptischen Brüder-Märchen wiesen wir o. S. 68 ff. nach: 1. eine Potiphar-Geschichte der Joseph-Sage, 2. eine mit der Urias-Geschichte der David-Sage verwandte Sage, von der wir aber ohne Bedenken annehmen durften, daß sie, d. h. eine ähnliche Sage, auch einmal der Jakob-Joseph-Sage angehört habe. Die beiden Geschichten sollten zwei zusammengehörige Stücke der Ur-Sage repräsentieren: 1. eine Begegnung zwischen *Ischtar* und *Ischullanu*, dem Palmen-Gärtner von *Ischtar*s Vater, und 2. die Liebes-Verhältnisse oder ein Liebes-Verhältnis der *Ischtar* mit nachfolgender Untreue und Verrat von ihrer Seite. Ein Gegenstück zu dem zweiten Stück des Brüder-Märchens ist nun die Simson-Delila-Geschichte (o. S. 86 f.), ein Gegenstück hierzu die Pterelaus-Comaetho-Episode in der Vor-Herakles-Geschichte (o. S. 410 f.), und diese gehört hier zu einer J a k o b - Sage, zeigt also, daß auch die J a k o b-Sage i n d e r T a t einmal etwas wie eine U r i a s - Geschichte g e h a b t hat. Ja, dazu wirklich m i t einer P o t i p h a r - Geschichte z u s a m m e n! Denn in derselben Vor-Herakles-Sage, zu der die Pterelaus-Comaetho-Episode gehört, erscheint ja auch die Bellerophontes-Potiphar-Geschichte, und zwar auch als ein Stück einer Jakob-Sage (o. S. 393)! Und da die Bellerophontes-Geschichte in der ersten, die Pterelaus-Comaetho-Episode in der zweiten Jakob-Juda-Moses-Geschichte (o. S. 424 f.) erscheint, so bietet die J a k o b - S a g e innerhalb der Um-Herakles-Sage die zwei Stücke des Brüder-Märchens, eine P o t i p h a r- und eine U r i a s - Geschichte, in derselben Reihenfolge wie dieses Märchen!

In unserer David-Geschichte haben wir anscheinend nur eine Urias-, keine Potiphar-Geschichte. Aber schon in Band I, S. 494 mußte ich darauf hinweisen, daß Urias, dessen Ge-

schichte aus derselben *Ischtar-Gilgamesch*-Episode abzuleiten ist wie die Potiphar-Geschichte, einen Zug zeigt, der an diese erinnert: Urias will, als er auf Urlaub daheim in Jerusalem ist, nichts mit seiner Gattin zu schaffen haben. Dies muß nun aber die Hamlet-Geschichte in Erinnerung bringen: Wie Joseph der Gattin des Potiphar Vorhaltungen macht, als er mit ihr allein ist und sie ihm ihre Liebe anbietet, ebenso macht Hamlet der Mutter, als er mit ihr allein ist, heftige Vorwürfe wegen ihrer Heirat mit dem Mörder seines Vaters. Wenn dann aber auf jene Weigerung des Urias ebenso unmittelbar der Urias-Brief folgt wie auf das Gespräch Hamlets mit seiner Mutter, so darf vermutet werden, daß in der Tat die beiden Stücke, der David- und der Hamlet-Sage, gleicher Herkunft sind und darum beide einen unkenntlich gewordenen Rest einer mit einer „Urias-Geschichte" verknüpften Potiphar-Geschichte repräsentieren. In den zwei Sagen geht dann aber einer Potiphar-Geschichte eine ganze oder etwas von einer Urias-Geschichte vorher. Und da Hamlet- und David-Sage als „David-Sagen" zusammengehören, das Brüder-Märchen aber und die oben erwähnten Stücke der Um-Herakles-Sage als Jakob-Joseph-Sagen, so wird man vermuten dürfen, daß einmal die Jakob-Joseph-Sage Potiphar- und Urias-Geschichte in dieser Folge, die David-Sage sie aber in umgekehrter Folge hatte. Hierzu unten den Anhang über die „Bueve-Sage".

Nun mußten wir stutzen, als wir oben feststellten, daß der Urias-Brief wegen des Briefes der Isebel in der Naboth-Geschichte zu einer *Ischullanu*-Geschichte des *Gilgamesch*-Epos zu gehören scheint, andererseits aber zu einer Urias-Geschichte, nicht aber zu einer Potiphar-Geschichte. Deshalb stutzen, weil nun einmal auch Joseph in der Potiphar-Geschichte, nicht aber Urias ein *Ischullanu* ist. Jetzt sind wir in der Lage, diesen Widerspruch zu beheben. Denn der Urias-Brief in der David- und der in der Hamlet-Sage folgen ja in beiden Fällen, das eine Mal noch als ein Folge-Ereignis erkennbar, einem vermutlichen Stück Potiphar-Geschichte.

Und damit schiene nun der Urias-Brief doch zu einer Potiphar-Geschichte zu gehören. Allerdings. Aber diese Potiphar-Geschichte, zu der er dann gehören würde, befindet sich beide Male in einer David-Sage, aber nicht in einer Jakob-Joseph-Sage. Und der Brief in der Elias-Elisa-Sage, in der Naboth-Episode, ist ja ein Stück einer gerade mit einer Potiphar-Geschichte sich berührenden *Ischullanu*-Episode, ist aber dabei gerade mit der Urias-Geschichte der David-Sage näher verwandt, sodaß nun nichts mehr eine Annahme hindert, daß er in einer Potiphar-Geschichte der Jakob-Joseph-Sage nicht zu Hause ist. Damit steht zudem im Einklang, daß er weder im Brüder-Märchen, noch in der Peleus- oder der Hippolytus-Sage vertreten ist (o. S. 395). Wenn er in der Bellerophontes-Geschichte erscheint, so darf man nunmehr wenigstens die zu nichts verpflichtende Vermutung aussprechen: Die Bellerophontes-Sage, zu einer Jakob-Joseph-Sage gehörig, die aber nach S. 398 ff. eine Bereicherung aus der Urias-Geschichte einer David-Sage erfahren hat, konnte eine solche um so eher erfahren, als auch zu einer Potiphar-Geschichte in einer Jakob-Joseph-Sage als Ergänzung eine Urias-Geschichte gehörte oder gehören konnte.

Daß hiermit die Zugehörigkeits-Frage für den Urias-Brief erledigt ist, wage ich nicht zu behaupten. Man wird wohl noch andere Urias-Brief-Geschichten abhören müssen. Mir fällt gerade die *Siwawarma*-Geschichte in Buch I des *Katha Sarit Sagara* (Übersetzung von BROCKHAUS, S. 16 f.) ein, eine etwas modifizierte Potiphar-Geschichte, aber keine Urias-Geschichte, in der der Wunsch, das Weib eines anderen zu besitzen, den Wunsch, diesen beseitigen zu lassen, nach sich zieht. Aber dieser Geschichte ist es mit der Hamlet-Geschichte, aus einer David-Sage, und gegen sowohl die Urias- wie die Bellerophontes-Geschichte gemeinsam, daß der zu Beseitigende durch seine Schlauheit, dabei aber nicht etwa wie Hamlet, den Brief pariert und so sein Leben rettet. Beweist nun die *Siwawarma*-Geschichte für die Joseph- oder die David-Sage eine ursprüngliche Zugehörigkeit des Urias-Briefes?

Es scheint jetzt also deutlich, daß auch der Urias-Brief in der Hamlet-Sage eine David-, gerade eine David-Sage erkennen läßt oder doch zu erkennen gestattet, und nicht etwa wegen des Bellerophontes-Briefes gerade eine Jakob-Joseph-Geschichte. Und mit dem Gesagten schwindet nun auch die Berechtigung dazu, den Bellerophontes-Brief als eine der Vorlagen unserer Hamlet-Sagen anzuerkennen. Dagegen ist jetzt eine Kontrolle für die Richtigkeit unserer Analyse der Bellerophontes-Sage (oben S. 394 ff.) möglich geworden: In der David-Sage folgt dem Urias-Brief ein heimtückisch herbeigeführter Kampf tüchtiger Männer gegen Urias, und in analoger Weise fällt der Urias der Agamemnon-Clytaemnestra-, einer David-Sage, im heimtückisch herbeigeführten Kampf gegen tüchtige Männer. In der Peleus- und der Hippolytus-Potiphar-Geschichte muß der Joseph indes gegen Tiere kämpfen. Bellerophontes hat aber gegen ein Tier und Männer zu kämpfen. Also ist seine Sage wirklich ein Gemisch aus einer Potiphar-Geschichte, mit Kampf gegen ein Tier, und einer Urias-Geschichte, mit Kampf gegen Männer!

Aus allen unseren obigen Ausführungen ergibt sich völlig eindeutig eine nähere Zusammengehörigkeit der Hamlet-Sage mit der David-Sage.

Nun sind Agamemnon-Clytaemnestra- und Brutus-Sage Abkömmlinge einer David-Sage, und deshalb erhebt sich die weitere Frage, wie deren näheres Verhältnis zur Hamlet-Sage ist.

So selbstverständlich deren Verwandtschaft mit unserer nordischen Sage ist, so wenig zeigen sich in der ersten Sage sichere Anzeichen einer näheren Verwandtschaft. Vielleicht, daß die Art, wie Agamemnon-Urias von Aegistus-David getötet wird, nachdem er nämlich durch ein übergeworfenes Netz wehrlos gemacht ist, als verwandt zu stellen ist zu der Art, wie die Mannen Fengo-Davids von Hamlet getötet werden, nachdem sie nämlich durch einen übergeworfenen Vorhang wehrlos gemacht sind (o. S. 535).

Ein Zusammenhang zwischen diesen Dingen würde allerdings wohl eine nähere Verwandtschaft bedeuten. Für eine solche mag man weiter anführen, daß gegenüber der David-Sage, in der Urias dem David verwandtschaftlich nicht nähersteht, die in der griechischen Sage entsprechenden Personen Agamemnon und Aegisthus Vettern, die in der Hamlet-Sage entsprechenden Personen Horwendill und Fengo aber Brüder von einander sind. Indes dgl. beweist schon deshalb nichts für eine nähere Zusammengehörigkeit, weil die Verwandtschaft zwischen beiden Personen ursprünglicher sein könnte als die Nichtverwandtschaft in der David-Sage, und deshalb nicht auf einer gemeinsamen Entwicklung zu beruhen braucht, welche die Gemeinsamkeit erklären würde.

Aus diesem Grunde braucht auch die Brutus-Sage nicht deshalb der Hamlet-Sage besonders nahe zu stehen, weil die in der Brutus-Sage entsprechenden Personen, Aruns Tarquinius I und Tarquinius Superbus, ebenso Brüder sind wie in der Hamlet-Sage. Dagegen teilt mit der Hamlet-Sage die Brutus-Sage, und nur sie, ein ganz neues und in der israelitischen Vorlage nicht begründetes Motiv so charakteristischer Art, daß es so gut wie unmöglich ist, hier einen näheren Zusammenhang zu leugnen: Brutus nimmt auf einer Reise nach Delphi einen hölzernen Stab mit einem Gold-Stab darin mit, als Geschenk für Apollo, und Hamlet bringt von seiner Reise nach Britannien zwei mit Gold gefüllte Holz-Stäbe heim, deren Gold ihm von dem Könige von England als Buße gegeben ist[1]). Und Brutus macht seine Reise als Begleiter von zwei Mitreisenden, Hamlet andererseits gerade auch begleitet von zwei Männern. Und die beiden Reisen haben auch das gemeinsam, daß ihre

1) Zu den goldenen Stäben: Brutus bringt dem Orakel zu Delphi einen goldenen Stab mit ihn verbergender Umhüllung, Brutus, der sich durch kluge Deutung eines delphischen Orakels die Herrschaft sichert und seinen Begleitern eine Anwartschaft darauf entwindet. Damit parallel in der Hamlet-Sage ist, daß Hamlet durch seine Klugheit bewirkt, daß seine zwei Begleiter statt seiner getötet werden; und nun erhält er Gold, das er in zwei Stäben verbirgt. Es scheint ja klar, daß die je zwei Be-

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächsten Seite

Folge für die je drei dem Erwarteten entgegengesetzt und dabei wieder jeweilig für den einen und für die anderen zwei entgegengesetzter Art ist: Die zwei Königs-Söhne meinten, oder man meinte, daß einer von ihnen die Herrschaft über Rom bekommen werde, aber statt dessen wird ihr Begleiter Brutus erster Konsul. Und Hamlet soll getötet werden, allein anstatt dessen werden seine zwei Begleiter getötet, und Hamlet wird danach König. Diese Gemeinsamkeiten so spezieller Natur zeigen eine so starke Sonderentwicklung gegenüber den Parallelsagen, daß wir dafür eine gemeinsame Vor-Form und somit einen näheren Zusammenhang gerade zwischen Brutus-Sage und Hamlet-Sage annehmen müssen, sei es, daß die beiden Sagen etwa als näher verwandte Schwester-Sagen, sei es als von einander abhängige Sagen anzusehen sind. Da nun aber die Brutus-Sage von der David-Sage abstammt (o. S. 454ff.), so muß dies auch die Hamlet-Sage tun. Über deren genaueres Verhältnis zur Brutus-Sage unten.

Nachdem so zugleich mit deren Verwandtschaftsverhältnissen die Elemente der Hamlet-Sage, soweit bisher in die Erörterung hereingezogen, bloßgelegt sind, können wir uns noch Einzelheiten zuwenden.

---

gleiter einander entsprechen, und daß somit die zwei Begleiter Hamlets ursprünglich zwei Königssöhne gewesen sein könnten, anstatt welcher Hamlet nach deren Tötung die Anwartschaft auf die Herrschaft erhielt. Nun ist ein goldener Stab im allgemeinen ein Szepter, das Symbol der Herrschaft; ein verhüllter Gold-Stab könnte danach eine verhüllte Anwartschaft auf die Herrschaft bedeuten, wie die des Brutus, wie diejenige Hamlets. Sind danach die goldenen Stäbe zu deuten? Wenn das, so könnte diese Deutung darüber entscheiden, ob der Gold-Stab oder die Gold-Stäbe ursprünglich etwa nur aus der Heimat mitgenommen (Brutus) oder nur in die Heimat mitgebracht wurden (Hamlet). Ein hübsches Problem, für dessen Besprechung hier aber kein Platz ist. Nur dies: Der Auszug Salomos zum Gihon hin, die Parallele zu Brutus' Reise zum delphischen Orakel (o. S. 455 und S. 457), findet statt, um Salomo zum Könige zu machen, und er kehrt zurück als König. Hier und in analogen Situationen würde ein Szepter an sich auf dem Hinwege und auf dem Heimwege am Platze sein, aber ein verhülltes nur auf dem Hinwege. Und auf dem entsprechenden Hinwege bietet die Brutus- Sage den verhüllten Gold-Stab.

Zunächst müssen wir noch einmal ausdrücklich hervorheben, daß Hamlet kein „Urias“ des Ehebruchs ist und doch Überbringer eines Urias-Briefes. Wie diese anscheinende Übertragung des Urias-Briefes auf ihn möglich war, bedarf vielleicht keiner breiten Erörterung. Der Urias-Brief in einer David-Sage ist ja wohl eigentlich gar kein „Urias-Brief“, sondern gehört wohl zu Urias als zugleich einem „Joseph der Potiphar-Geschichte“ (o. S. 547). Und da Hamlet auch ein solcher zu sein scheint, so wäre es ganz in Ordnung, daß er, gerade er, den Brief überbringt. Zu untersuchen bleibt dabei aber, wie ein anderer Tatbestand, ein Unterschied zwischen David- und Hamlet-Sage, aufzufassen ist: In der David-Sage sind der betrogene, ermordete Ehegatte und der Held der Potiphar-Geschichte, mit dem Brief, identisch (o. S. 545 ff.), in der Hamlet-Sage aber nicht (andererseits in der Bellerophontes-Sage einander gleichgesetzt worden; S. 548). Nach der Ur-Sage sind sie aber verschiedene Personen (o. S. 545); und so könnte die Hamlet-Sage gegenüber der David-Sage das Ursprünglichere bieten. Und noch eines. In der Hamlet-Sage ist der Joseph der Potiphar-Geschichte mit dem Rächer des Mordes an seinem Vater identifiziert worden. Wie erklärt sich das? Vielleicht so: Der eine sollte beseitigt werden, das Leben des anderen war bedroht. In dieser Identifizierung wäre also etwas Sekundäres zu sehen[1]). — Weitere Fragen, welche die verschiedenen Urias-Brief-Geschichten einem auf die Zunge legen, müssen wir unterdrücken.

---

1) Hierfür kommen aber vor allem auch die Urias-Brief-Geschichten bei SCHICK, *Corpus Hamleticum* in Betracht, in denen der Mann mit dem Urias-Brief, ebenso wie in der Hamlet-Sage, der gefürchtete Erbe ist, dies aber wohl oder doch vielleicht, weil er als Neugeborener ein „Moses“ ist, den der „Pharao“ fürchtet (vgl. o. S. 319; S. 381 ff.; S. 400 f.). Sonderbar, daß in den Märchen bei SCHICK auf eine „Moses-Geschichte“ eine Urias-Brief-Geschichte folgt, ebenso wie sich in unserem alten Testament und in der vorbiblischen Sage, der biblischen Chronologie gemäß, eine David-Sage hinter einer Moses-Sage befindet! In diesen SCHICKschen Geschichten macht sich hinter der Urias-Brief-Geschichte dazu vielleicht noch das Buch Daniel (Kap. 3) bemerkbar, auch der biblischen Anordnung der alttestamentlichen Bücher und dabei der Chronologie entsprechend.

Wir wiesen es oben ab, den Hamlet-Brief auf den Bellerophontes-Brief nur deshalb zurückzuführen, weil hierin ein Abkömmling des Urias-Briefes zu sehen wäre. Allein der König von Britannien, der Hamlet töten sollte, tut das nicht, gibt ihm vielmehr seine Tochter; und das ist ein Abschluß der Hamlet-Reise, wie wir ihn gerade in der Bellerophontes-Sage finden[1]. Und es wird durchaus zugegeben werden müssen, das dieser Zug, daß der König dem Gaste, den er töten lassen sollte, seine Tochter zur Gattin gibt, einem Einflusse der Bellerophontes-Sage zu verdanken sein kann. Aber es kommt noch ein Anderes in Betracht. Nachdem Hamlet die englische Königstochter geheiratet hat, schickt der König ihn aus, um für ihn, den König, um eine Königin zu werben, die alle ihre Freier zu töten pflegte. So hofft er, den Hamlet ums Leben zu bringen, den zu töten ihm die Pflicht, Rache für den von Hamlet getöteten Fengo zu nehmen, auferlegt. Diese Königin faßt aber Neigung zu Hamlet, und er heiratet sie. Hier haben wir am Ende der Hamlet-Sage, soweit sie eine einheitliche David-Sage ist, zwei Heiraten des Helden. Ähnliches fanden wir in der Jason-Moses-, der Herakles-Moses-, der Sigurd-Herakles-Moses-Sage (o. S. 310 ff., S. 425 f., S. 510 f.), und diese doppelte Heirat mußten wir auf die Haran-Episode der Jakob-Sage zurückführen. Es wäre darum nicht undenkbar, daß für die zwei Heiraten Hamlets dasselbe gilt. Wie dem aber auch sei, ein Motiv wie das, daß der Held dieselbe Frau heiratet, um die er für einen anderen werben mußte, gehört zu einer Jason-Medea-Sage[2]. Zu einer solchen gehört aber auch die Hild-Sage (o. S. 465 ff.). Und mit dieser ist das Motiv verknüpft, daß nach einem Kampfe Hild alle Gefallenen wieder lebendig macht zu neuem Kampfe (o. S. 466 f.). Etwas, was hieran erinnert, findet sich nun aber in unserer

1) Auf eine Heranziehung der von SCHICK im *Corpus Hamleticum* zusammengestellten Urias-Brief-Geschichten, in denen der Urias ebenfalls trotz des Urias-Briefes eine Frau gewinnt, kann ich mich leider auch hier nicht einlassen, da ich dies nicht tun könnte, ohne vorher mit zunächst zu erledigenden sagenchronologischen Fragen fertig zu sein. Und das bin ich nicht.

2) S. zu solchen z. B. KRETZSCHMER, *Neugriechische Märchen*, Nr. 57.

Hamlet-Sage[1]): Nach einem Kampfe mit dem Könige von Britannien stellt Hamlet alle Gefallenen wieder auf oder setzt sie auf Pferde und läßt so die Schar seiner Streiter unvermindert erscheinen. Ein Zusammenhang mit der Hild-Sage wird unterstützt durch die Havelok-Sage[1]), mit einem ähnlichen Motiv, dessen Verwendung dem Helden durch seine Gattin angeraten wird. So wird man immerhin vermuten dürfen, daß in der Tat die zwei Gattinnen Hamlets, statt daß etwa die eine auf die Bellerophontes-Sage zurückzuführen ist, beide aus einer Haran-Episode stammen.

Es muß nun noch hervorgehoben werden, daß, wenn der von Hamlet getötete Fengo ein David der Urias-Geschichte ist, Hamlet selbst als sein Nachfolger einen Salomo darstellt. In der Hamlet-Sage ist also der Salomo der Mörder eines David. Wir haben o. S. 435 f. gesehen, daß das einer ursprünglichen Form der David-Salomo-Sage gemäß ist.

Mit dem Regierungs-Antritt Hamlets hört die Hamlet-Salomo-Parallele auf. Von Hamlet wird als wesentlich nur noch berichtet, daß er im Kampfe gegen seinen Lehnsherrn fällt, wie übrigens auch sein römisches Pendant Brutus im Kampfe gegen seinen einstigen König fällt[2]). Wenn von Salomo noch anderes und zwar noch vielerlei anderes berichtet wird, so stimmen ja mit der Hamlet-Sage die sonstigen oben festgestellten Salomo-Sagen, die von Orestes, von Aepytus und von Brutus (o. S. 435 und S. 456), insofern überein, als auch sie von alledem nichts oder so gut wie nichts widerspiegeln. Das mag damit zusammenhängen, daß vieles von dem über Salomo Berichteten, wie S. 153 f. des Ergänzungs-Heftes zeigen, aus der Regierung Tiglatpilesers III. von Assyrien stammt und in die israelitische Sage erst nach Übernahme von Salomo in die griechische Sage aufgenommen sein könnte. Indes beachte auch vorderhand S. 454: Belagerung von Ardea zur Zeit des Tarquinius Superbus aus

1) Dazu DEUTSCHBEIN, *Studien zur Sagengeschichte Englands* I, S. 152 und HERRMANN, *Saxo Grammaticus*, II, S. 280 f.

2) Livius II, 6.

der Belagerung von Rabbath-bene-Ammon und S. 352 f. sowie S. 377 f.

Anhang.

Bueve (Boeve) de Hantone (Haumtone) und Hamlet.

[1])Der alte Herzog Gui von Hantone hat eine jugendliche Frau. Diese ist seiner überdrüssig und in den jungen Doon von Maience verliebt. Der tötet, von der Herzogin dazu aufgestachelt, den alten Herzog auf der Jagd. Nun äußert die Herzogin dem Doon von Maience (abermals) ihren Wunsch, er möge sie heiraten. Er erklärt aber, dem stände ihr Sohn Bueve im Wege, der ihm nach dem Leben trachten werde. Da gelobt sie dem Geliebten, ihren Sohn töten zu lassen. Sein Erzieher soll ihn nun aus dem Wege räumen. Der stellt sich, als ob er das ausführen werde, tut es aber nicht, sondern er und seine Gattin stecken ihn in die Kleidung ihres jüngeren Sohnes, stopfen Bueves Kleider mit Stroh aus, werfen die Puppe in die Blaive, und nun glaubt man, Bu-

---

1) Nach dem altfranzösischen Epos von *Bueve de Hantone,* in zwei Fassungen, (herausgegeben und) bearbeitet von Stimming in *Gesellschaft für romanische Literatur* Bd. 25 und Bd. 41,2. S. dort die Inhaltsangabe S. XXIX ff. bezw. S. 83 ff. Außer diesen zwei Fassungen einer kontinental-französischen Gestalt und Bearbeitung der Bueve-Boeve-Geschichte gibt es u.a. noch eine anglo-normannische, welche ebenfalls von Stimming herausgegeben und bearbeitet wurde. S. *Bibliotheca Normannica* Band VII. Diese (s. die Inhaltsangabe S. LIX ff.) stimmt in den für uns wesentlichen Punkten so sehr mit der anderen Version überein, daß wir diese allein zugrunde legen durften. Eine für uns vielleicht wichtige Abweichung in der anglo-normannischen Fassung s. unten S. 557. Unserer Paraphrase liegt die französische Fassung II (in Bd. 41 der *Ges. f. roman. Literatur)* zugrunde.

eve sei tot[1]). Jetzt heiratet Doon die Herzogin, Dann kommt es heraus, daß Bueve nicht tot ist. Aber schließlich beruhigen sich Doon und seine Gattin dabei, und er lebt wieder bei seiner Mutter. Bis diese ihn, um ihn loszuwerden, an fremde Kaufleute verkauft; und diese verkaufen ihn weiter an den König Hermin von Persien. Dessen Tochter verliebt sich in ihn, aber nach unserer französischen Fassung weigert, er sich vorderhand, ihre Liebe zu erwidern. Da wird er von zwei Vornehmen bei dem Vater verleumderischerweise des Umgangs mit der Tochter bezichtigt, und nun schickt ihn König Hermin mit einem Briefe zu dem Emir Braidimont von Damaskus mit dem Befehl, den Überbringer ums Leben zu bringen. Bueve wird in einen fürchterlichen Kerker mit (eklem Gewürm und) Ungeziefer gesperrt. Aber nach langer Kerkerhaft (unserer französischen Fassung, wie übrigens auch der anglo-normannischen Fassung, zufolge von sieben Jahren) zerbrechen eines Tages durch ein Wunder die Kerkerketten[2]), und er erlangt seine Freiheit wieder. Nach vielen Abenteuern, Kämpfen und sonstigen Schicksalen, besiegt und tötet Bueve nach unserer französischen Fassung seinen Stiefvater im Zweikampf, besiegt ihn nach der anderen französischen Fassung, und nach beiden wird der Stiefvater auf Befehl des Königs — von England — aufgehängt. Die normannische Fassung läßt Bueve seinen Schwiegervater in eine Grube mit flüssigem Blei werfen und so töten. Der weitere Verlauf des Epos interessiert uns hier nicht.

Aus dieser Inhalts-Angabe erkennt man alsbald mehrere bekannte Sagen heraus, nämlich 1. in einem Stück, reichend bis zum Verkauf des jungen Bueve, diesen Verkauf ausgeschlossen, und fortgesetzt durch die an Bueves Stiefvater vollzogene Rache, und 2. in dem Stück von dem Verkauf

1) Nach der anglo-normannischen, wie mir von experter Seite gesagt wird, für jünger gehaltenen, Fassung (o. S. 554) schickt ihn der mit seiner Tötung Beauftragte, als Hirten verkleidet, aufs Feld und färbt, um an dessen Tod glauben zu machen, seine Kleider mit dem Blute eines dazu getöteten Schweines.

2) Vgl. Apostelgeschichte 12,3 ff. und 16,23 ff.

des jungen Bueve an bis zu seiner Befreiung aus dem Kerker. Das erste Stück gibt sich als eine Parallele zur Urias-Geschichte, weiter deshalb insbesondere zur Agamemnon-Sage (o. S. 351 f.), zur Brutus-Sage (o. S. 454 ff.) und Hamlet-Sage (o. S. 538)[1]. Das zweite Stück, innerhalb des ersten, erinnert wegen seines Urias-Briefes an die Urias-Geschichte, die Bellerophontes- und die Hamlet-Sage (o. S. 536 ff.). Diese Verbindung läßt nun aber alsbald ganz besonders an die Hamlet-Sage denken. Denn diese Hamlet-Sage zeigte uns ja eine Sage wie die Agamemnon-Clytaemnestra-Orestes-Sage, aber mit einer Urias-Brief-Geschichte darin. Wir wiesen nun aber wohl nach, daß darin nicht etwa eine neue Verbindung zu erkennen ist, sondern daß diese ihr Vor- und Urbild in der David-Sage, in einer älteren Gestalt von deren Urias-Geschichte, fortgesetzt durch Salomos Erhebung zum Könige, hat. Wir stellten nun aber weiter fest, daß eine genaue Analyse in unserer ganzen Urias-Geschichte mit ihrem eben erwähnten Abschluß ebenso wie in der Hamlet-Sage erkennen läßt 1. eine Geschichte von der Ermordung eines Mannes und Heirat der Frau durch dessen Mörder, mit Tötung des Mörders durch den Sohn des Ermordeten und dieser Frau, und 2. eine Spur von einer Potiphar-Geschichte, mit nachfolgendem Urias-Brief (o. S. 545 ff.). Und nun tut sich unseren erstaunten Augen in der Bueve-Geschichte folgendes auf: Auch sie läßt, aber deutlich, eine Potiphar-Geschichte erkennen, dazu aber viel mehr, nämlich mit fast unheimlicher Schärfe die ganze Geschichte Josephs vor der Potiphar-Geschichte! Denn es sollte natürlich zunächst völlig unverkennbar sein, daß Bueve, der auf Befehl seiner Mutter beseitigt werden soll, aber nicht beseitigt wird, um dessen Tod vorzutäuschen, eine Strohpuppe ins Wasser geworfen wird, dessen Kleider zu

1) Es mag erwähnt werden, daß in der Bueve-Sage die Initiative zur Ermordung des Mannes von dessen Gattin ausgeht, ebenso wie in der Tarquinius-Geschichte. In Übereinstimmung nebenbei mit dem ägyptischen Brüder-Märchen (o. S. 69), und gewiß auch mit dem Charakter der Ur-Sage, der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des *Gilgamesch*-Epos.

gleichem Zweck nach der anglo-normannischen Version mit Schweine-Blut gefärbt[1]) und ins Wasser geworfen werden, ein Joseph ist. Denn Joseph soll getötet werden, wird in einen Brunnen geworfen, aber kommt nicht ums Leben. Sein Gewand wird jedoch in Blut getaucht und macht seine Eltern glauben, daß er tot ist. Und danach wird Bueve an Kaufleute verkauft und von diesen nach Persien (oder sonstwohin in die Fremde) gebracht und dort an den König Hermin verkauft. Ebenso aber Joseph, den seine Brüder nach einer Quelle an Ismaeliter verkaufen, und den diese nach Ägypten bringen und an Potiphar verkaufen. Und Bueve wird dann im Hause seines Herrn von dessen Tochter um seine Liebe gebeten, er aber hält sich, wenigstens nach der einen französischen Fassung, zurück. Gleichwohl aber bezichtigt man ihn eines heimlichen Umgangs mit der Tochter seines Herrn. Und ebenso wie Joseph nach seiner Potiphar-Geschichte wird dann Bueve ins Gefängnis geworfen, kommt aber schließlich heraus. Und zwar nach sieben Jahren, in denen man die sieben Jahre der Hungersnot erkennen mag, mit denen Josephs Befreiung aus dem Gefängnis zusammenhängt[2]).

Also eine glänzende Bestätigung dafür, daß wir mit Recht in der Urias- und der Hamlet-Geschichte den spärlichen Rest einer Potiphar-Geschichte erkannten? Vielleicht, in vollem Umfange nur vielleicht. Denn daß wir hier in der Bueve-Geschichte völlig plastisch eine ganze

---

1) Dieser Zug beweist also wohl, daß die anglo-normannische Fassung auch ältere, der französischen Fassung fehlende, Züge bewahrt haben kann. Folglich kann sie, gegen die herrschende Ansicht, schwerlich einfach auf unsere französische Fassung zurückgehen. Denn eine Wiedereinsetzung eines ursprünglich vorhanden gewesenen, aber verloren gegangenen, Blut-Motivs aus unserer Joseph-Sage für das, nebenbei sekundäre, Strohpuppen-Motiv wäre doch 1. schon an sich sehr unwahrscheinlich und würde 2. voraussetzen, daß man aus der festländischen Fassung noch instinktiv, ohne gelehrte Forschung, eine Joseph-Geschichte herausfühlte; und das wäre doch ebenso unwahrscheinlich. Haben das doch anscheinend bisher nicht einmal Gelehrte getan.

2) 1 Mos. 41.

richtige Joseph-Geschichte vor uns haben, ob das für uns zeugen kann, ist fraglich. Ist doch die Ähnlichkeit mit unserer, der biblischen Joseph-Geschichte so überwältigend groß, daß man unbedingt zunächst vermuten muß, daß das fragliche Stück der Bueve-Geschichte jedenfalls in der Hauptsache einfach aus unserer, biblischen, Joseph-Geschichte stammt. Und jedenfalls muß man feststellen, daß dieses Stück innerhalb einer Bueve-Sage, die der Hamlet-Sage zunächst so nahe steht, als hierin so gut wie völlig unvertreten, in der Bueve-Sage wie ein Fremdkörper wirkt. Somit durfte und darf dieses Stück unsere Analyse der Hamlet-Sage nicht beeinflussen und kann sie nicht direkt bestätigen. Aber immerhin, wenn hier in der Bueve-Sage gerade eine ganze Joseph-Geschichte erscheint, in der Bueve-Sage, in deren Parallel-Geschichten (innerhalb der Urias-Sage nämlich und der Hamlet-Sage) wir an entsprechenden Stellen Reste einer Joseph-Potiphar-Geschichte entdecken zu müssen glaubten, dann scheint das allerdings nicht zufällig zu sein. Und man wird deshalb wohl vermuten dürfen, daß in der Bueve-Sage deshalb eine biblische Joseph-Geschichte erscheint, weil die Bueve-Sage ohne sie so auffallende bodenständige Motive der Joseph-Potiphar-Geschichte enthielt, daß sie nach unserer biblischen Joseph-Geschichte ergänzt werden konnten.

Die Möglichkeit einer solchen Annahme würde zu der Alternative führen, daß der Urias-Brief mit einer Joseph-Potiphar-Geschichte zusammen als bodenständig der Bueve-Geschichte angehört oder daß der Brief zwar bodenständig, aber die Verknüpfung mit der Joseph-Geschichte, soweit aus unserer Bibel, sekundär ist.

Allein muß die Joseph-Geschichte der Bueve-Sage wenigstens in der Hauptsache gerade aus unserer Bibel stammen und in der Bueve-Geschichte Fremdkörper sein?

Im Unterschiede von unserer Joseph-Sage sind es nicht seine Brüder, die Bueve ums Leben bringen wollen, sondern seine Mutter, seine Mutter, die nun einen Untergebenen damit beauftragt, der aber den Auftrag nicht ausführt, jedoch

es getan zu haben behauptet. Das ist aber eine Abwandlung, die wir mit Varianten schon mehrfach mit absoluter Bestimmtheit als eine Entwicklung aus der, oder einer, Joseph-Sage oder einen Ersatz für das Entsprechende in ihr, als etwas in gewissem Sinne altes, vorbiblisches Motiv nachweisen konnten. S. o. S. 279 ff. die Apollonius-, o. S. 290 ff. die Battos-, o. S. 370 die Chrysippus-Sage. Vgl. auch o. S. 95 f. die *Ramajana*-Sage und ein zugehöriges Märchen. Und im Unterschiede von der biblischen Potiphar-Geschichte stellt sich in der Bueve-Sage diese also dar: Zwei Vornehme bezichtigen den „Joseph" eines unlauteren Verkehrs mit seiner Tochter. Und auch dazu bieten die bis jetzt von uns untersuchten Sagen Parallelen. S. o. S. 496 f. die Sigurd-, o. S. 528 ff. die Wolfdietrich-Sage, aber wohl auch o. S. 290 f. die cyrenische Battos-Sage. Diese Parallelen scheinen jedenfalls zu zeigen, daß es nicht einfach unsere Joseph-Geschichte ist, nach der die Bueve-Sage erweitert wäre, sondern eine z. T. abgeänderte Joseph-Geschichte. Falls man nicht die Sachlage noch weiter komplizieren und annehmen will, daß eine nach unserer biblischen Joseph-Sage erweiterte Bueve-Geschichte ihre Joseph-Sage nach einer abgewandelten Joseph-Geschichte abgeändert hätte. Aber wer wird sich dazu verstehen?

Bemerkenswert wäre das Verhältnis des Urias-Briefes in unserer Bueve-Geschichte zu seiner Umgebung. Unsere Joseph-Geschichte hat keinen Urias-Brief. Stammt also die Joseph-Geschichte der Bueve-Sage aus der Bibel oder einer ihr so nahe stehenden verwandten Sage, wie die o. auf dieser Seite genannten Sagen, so hätten Urias-Brief und Umgebung in unserer Sage nichts mit einander zu tun. Nun ist der biblische Urias-Brief nach o. S. 545 ff. wohl die Folge einer Potiphar-Szene, in unserer biblischen Potiphar-Geschichte aber deren Folge das Gefängnis. Bildeten somit Potiphar-Geschichte und Urias-Brief in der Bueve-Geschichte eine ursprüngliche Einheit, so müßte wohl der Brief die Folge der Potiphar-Szene und das Gefängnis die des Briefes sein. Das ist aber der Tatbestand in unserer Geschichte, und dieser für sich genommen würde somit auf eine ursprüngliche

Zugehörigkeit des Briefes zur Potiphar-Geschichte in unserer Sage schließen lassen.

Hierzu kommt aber noch ein weiterer merkwürdiger Umstand. Bueve wird nicht in ein einfaches Gefängnis gesteckt, sondern darin hat er sich des Ungeziefers (und des Gewürms oder der Schlangen) zu erwehren. Hiervon erzählt unsere Joseph-Sage nichts. Aber die drei griechischen Potiphar-Sagen in Jakob-Sagen lassen den Joseph zur Strafe für seinen vermeintlichen Ehebruchsversuch durch Tiere bedroht werden (S. 374, S. 393 und S. 446 f.). Und da sieht es so aus, als ob die Tiere im Kerker des Bueve diesen Tieren entsprächen[1]). Daß aber ein Erzähler durch Kombination des Joseph-Kerkers mit einer Bedrohung durch ein Tier aus gerade einer anderen Joseph-Sage den Bueve-Kerker mit seinem Getier geschaffen hätte, wäre doch eine verzweifelte Annahme. Vielmehr scheint dieser Kerker mit den Tieren, indem er etwas Ursprüngliches zeigen könnte, das unserer Joseph-Sage fehlt, für Unabhängigkeit der Bueve-Joseph-Sage von gerade unserer Bibel zu sprechen.

Und so scheint es möglich, daß die Joseph-Geschichte in der Bueve-Sage doch nicht auf unsere biblische Joseph-Sage zurückgeht, sondern darin bodenständig ist. Aber ein gewichtiger Umstand spricht dagegen: Der Anfang der Bueve-Sage soll eine David-Sage sein, deren „Potiphar-Geschichte", falls original, obwohl „Potiphar-Geschichte", doch eine solche sein, wie sie auf dem Sonderboden der David-Sage gewachsen wäre (o S. 545 ff. und S. 558). Aber, was damit in der Bueve-Sage verknüpft ist, trägt so spezifischen

1) In seltsamer Unabhängigkeit von diesem Abschluß einer Entwicklung stände ein anderer: In der Bueve-Sage wäre der Kerker mit den Schlangen ein Gegenstück zu den Tieren der griechischen Potiphar-Geschichten, welche aus dem Stier des *Gilgamesch*-Epos geworden sind. In der Um-Siegfried-Sage aber entspricht der Garten mit den Schlangen bei König Atli der *ylgr* der Siggeir-Episode, die ein Gegenstück zum thebanischen Fuchse und schließlich auch zum Stier des *Gilgamesch*-Epos ist. S. u. S. 568.

Jakob-Joseph-Sagen-Charakter, daß man wieder zurückzuckt. Und so wird man vielleicht allen Erscheinungen mit einer Annahme gerecht, daß die Joseph-Geschichte der Bueve-Sage doch aufgepfropft ist, aber nicht in unserer, biblischen, sondern in einer abgewandelten Gestalt, wie sie sich in Einzelheiten auch sonst kundgibt.

Eine solche Aufpfropfung setzt aber nach o. S. 558 anscheinend schon vorher Elemente in der Bueve-Sage voraus, die an die Joseph-Sage erinnern. Und somit wäre die Bueve-Sage mit und ohne die ausgedehnte Joseph-Sage darin doch eine wichtige Parallele zur Hamlet-Sage, die unsere Analyse von ihr bestätigen könnte.

Die Hamlet-Sage beginnt mit derselben Urias-Geschichte, wie die biblische Urias-Geschichte eine ist. Ebenso die Bueve-Sage, genau ebenso. Die Hamlet-Sage bietet dann eine „Potiphar-Geschichte", eine Urias-Brief-Reise, schließlich eine Ermordung des Mörders des Vaters. Ebenso wieder die Bueve-Sage. Aber in Hamlets Urias-Brief-Reise finden wir u. a. die Gold-Stäbe, die Heirat der Tochter des Königs von Britannien, und nur im Schlußteil seiner Sage die zweite Heirat Hamlets, dann seinen Tod in der Schlacht. Und zu diesen Dingen fanden sich Analogien 1. in Sagen, die nicht oder nicht direkt mit der Hamlet-Sage verwandt sind, und 2. in der Brutus-Sage, die wir als eine der nächsten Verwandten der Hamlet-Sage betrachten müssen (u. S. 592 ff.). Somit könnte die Bueve-Sage einerseits vielleicht bestätigen, daß wir in den nach unserer Ansicht sekundären Bestandteilen der Hamlet-Sage mit Recht solche erkannt haben. Aber nun fehlt in der Bueve-Sage auch völlig gerade alles, was in der Reise Hamlets nach Britannien mit der Brutus-Reise nach Delphi verwandt ist: die Begleitung der zwei Männer, deren Schicksal im Gegensatz zu dem Hamlets, dabei im Gegensatz zu Erwartungen, die goldenen Stäbe. Aber das Befremden darüber, daß gerade diese Dinge fehlen, braucht nicht zu der Ansicht zu verleiten, daß somit auch sie in der Hamlet-Sage nicht heimatberechtigt sind. Denn wir müssen uns darauf besinnen, daß sie ja insgesamt einer Reise ange-

hören, welche von der Brief-Reise verschieden ist (o. S. 549 f.). Und somit könnte die Bueve-Sage vielmehr zeigen, daß unsere Analyse ganz richtig war: Die Bueve-Sage könnte auf einer Sage beruhen, die beide Reisen noch unvereinigt zeigte, und hätte einfach die ganze eine Reise glatt gestrichen.

Beunruhigend könnte schließlich auch noch wirken, daß bei Bueve der Blödsinn Hamlets gänzlich fehlt, der ja auch, als ein Gegenstück zu dem des Brutus, ein organischer Bestandteil der Sage ist. Aber das ist nicht beunruhigend. Bei Hamlet nimmt ja der vorgetäuschte Blödsinn einen breiten Raum ein, so breit, daß er nicht so leicht hätte aus seiner Sage verschwinden können, aber nicht so bei Brutus; und niemand wird leugnen können, daß in der Hamlet-Sage eine mit Behagen betriebene Weiterausspinnung der Sage vorliegt. Ob somit auch die Bueve-Sage der Hamlet-Sage sehr nahe steht, der Blödsinn eines Brutus konnte im Gegensatz zu der Hamlet-Sage daraus verschwinden, wenn sie keine nähere Verwandte der Hamlet-, sondern zunächst nur der Brutus-Sage war. Und schließlich mag die Unbesonnenheit des jungen Bueve gar noch ein Rest des Blödsinnes eines Vor-Brutus und Vor-Hamlet sein.

Daß Bueve nicht auch wie Hamlet und ebenso Brutus seinen Tod im Kampfe findet, hat natürlich gar keine Bedeutung: Der Tod der beiden im Kampfe braucht keine Verwandtschafts-Parallele zu sein, und er konnte andererseits in der Bueve-Sage preisgegeben werden.

Somit dürfen wir vorderhand in der Bueve-Sage eine Schwester-Sage der Hamlet-Sage und deshalb eine Tochter einer „Vor-Brutus-Sage“ sehen, die gewisse von deren Entwicklungen noch nicht zeigt und so z. T. einen älteren Zustand als die Hamlet-Sage repräsentiert. Andererseits ist aber unsere Bueve-Sage wohl durch eine Joseph-Sage erweitert worden, aber nicht nach unserer biblischen Joseph-Sage, sondern nach einer anderen Form von ihr, die auch sonst in Sagen und Märchen zu beobachten ist.

Über Beziehungen zwischen Bueve-Sage und Horn-Sage DEUTSCHBEIN, *Stud. z. Sagengeschichte Englands*, S. 182 ff.

b.

Die Sagen von Dan über Gram bis Rorik und die von Aegyptus über Proetus bis Deïphontes, von Numitor bis Servius Tullius sowie die von Abraham über Jakob bis David (I).

Daß wir in der Horwendill-Fengo-Hamlet-Sage eine vor- oder nebenbiblische Urias-David-Salomo-Sage zu erkennen haben (o. S. 536 und 541 ff.), beweist weiter ihre Vorgeschichte bei Saxo Grammaticus[1]). Denn in dieser erkennen wir vor- oder nebenbiblische Vorgeschichten der Urias-Sage wieder. Gehen wir von dem aus, was von dem dänischen Könige Gram erzählt wird. Gram zieht (zweimal) gegen den Norweger-König Swibdager, der Grams Schwester entehrt und seine Tochter zu entehren versucht hat, verliert indes auf dem (zweiten) Zuge gegen Swibdager sein Leben. Sein einer Sohn aber — von zweien —, namens Hading, rächt als einziger überlebender Sohn seinen Vater und seinen Bruder (der also auch von Swibdager getötet sein muß), indem er Swibdager erschlägt. Inzwischen hat aber Hading, von einer Zauberin Harthgrep(a), gewissermaßen seiner Pflegemutter, dazu verführt, mit ihr Beilager gehalten[2]). Man erkennt hierin alsbald eine Parallele zu einer Vor-Sigurd-Siegfried-Sage, nämlich zu Signys Heirat wider Willen mit Siggeir, ihres Vaters Wölsung und ihrer Brüder Kampf mit

1) Wir legen diese allein unseren Ausführungen zugrunde, weil wir völlig außerstande sind, auch noch die nordischen Parallelsagen auf ihr Verhältnis zu Saxos Darstellung zu untersuchen. Das gilt namentlich auch von der isländischen Geschichte von Hrolf Kraki (übersetzt von P. HERRMANN, in Thule, XXI, S. 221 ff.). Wir müssen so, aber schwersten Herzens, leichtsinnig erscheinen und sein, auf die große Gefahr hin, in Einzelheiten danebenzuhauen. Freilich doch wohl nur in Einzelheiten. Denn im ganzen scheint die isländische Hrolf-Kraki-Sage jedenfalls weniger ursprünglich als die entsprechende Saxo-Sage und darum für uns weniger wichtig zu sein. 2) HERRMANN, *Saxo*, S. 23 ff.

ihm, des Vaters Erschlagung dabei, der Brüder Tod bis auf einen, Sigmund, als Folge, dieses Sigmund Beilager mit seiner in eine Zauberin verwandelten Schwester, schließlich Sigmunds Rache an Siggeir für die Tötung seines Vaters (und seiner Brüder) (o. S. 481 f.). Die Wölsung-Sigmund-Sage ist nach o. S. 481 ff. eine Jakob-Juda-Sage. Somit müßte auch die Gram-Hading-Sage, die der Wölsung-Sage nahesteht, eine Jakob-Juda-Sage sein. Und nun beobachten wir weiter, daß hier die Gram-Sage — und zwar in näherem Anschluß auch an die Ur-Sage, nicht nur an unsere, biblische, Jakob-Sage — z. T. Älteres als die Vor-Sigurd-Sage bietet: Der Verwandte greift den Schänder einer Jakobs-Tochter an, nicht, wie in der anderen Sage, der, welchem diese wider ihren Willen vermählt ist, deren Verwandte (Vater und Brüder). Die Swibdager-Episode begnügt sich dabei nicht mit einer beleidigten Tochter, sondern gesellt ihr, im Unterschiede von allen uns hier interessierenden verwandten Sagen, eine beleidigte Schwester des Rächers zu. Das erklärt sich aber höchst einfach. In der Ur-Sage, der Sichem-Dina-Episode der Jakob-Sage, sind die Brüder der vergewaltigten Frau ihre Rächer; dafür hat die Wölsungen-Sage deren Vater und Brüder, die Swibdager-Episode aber nur eine Person, die aber für zwei Frauen kämpft, eine Tochter und eine Schwester. Folglich hat sich die Tochter und Schwester, für die sich Vater und Brüder einsetzen, wohl in zwei Personen gespalten, in eine, für die sich Gram als Vater, und eine, für die sich derselbe als Bruder einsetzt.

Weiter steht die Gram-Sage auch darin noch der Ur-Sage näher als es die Wölsung-Sage tut, daß ihre Thamar, die Zauberin, noch nicht mit der vergewaltigten „Jakob-Tochter“ identisch geworden ist. Sie steht also auch darin noch auf einer älteren Entwicklungs-Stufe, als die Herakles-Sage, deren Jakob-Tochter und Thamar bereits zu der einen Alcmene, = Signy, verschmolzen sind (o. S. 407 f. und 481 ff.).

Unmittelbar hinter dem Abschluß der Swibdager-Episode erzählt Saxo davon[1]), wie der Gott Othinus, d. i. Odin, in Upsala erscheint und ihm dann eine goldene Statue, ein Abbild von ihm, mit schweren Armringen, nach Bizantium-Byzanz geschickt wird. Seine Gattin Frigga aber läßt der Statue das Gold abnehmen, dann die Bildsäule umwerfen und das Gold zu ihrem Schmuck verbrauchen. Weiter wird erzählt, daß sie sich mit einem Knechte der Unkeuschheit hingibt, und daß ihr Gatte, über sie ergrimmt, in die Verbannung geht. Danach tritt ein gewisser Mithotyn als Gott auf und an Odins Stelle, bis Odin zurückkehrt, Mithotyn aber nach Finnland geht und dort erschlagen wird. Zu dem ersten Teile dieser Erzählung bietet nun die Jakob-Sage eine merkwürdige Parallele: Unmittelbar hinter der Sichem-Dina-Episode, der Parallele zu der Swibdager-Geschichte, heißt es in der Jakob-Geschichte, daß Jakobs Angehörige auf seinen Befehl die fremden Götter abschaffen, ihm übergeben, und dazu (bezw.: und deshalb auch) ihre Ohrringe[2]). Diese Gestalt der Sage ist aber eine damit als verwandt zusammengehörige Parallele zu der Moses-Geschichte vom goldenen Kalbe, dem Götzenbilde beim Sinai, gefertigt aus goldenen Ohrringen und danach zerstört, und zu dem Befehle Mosis an das Volk Israel, seinen Schmuck abzulegen[3]). Somit hatte die Sage nach Saxo — bezw. deren Vorlage — vermutlich wieder eine Vorlage, in welcher in der besprochenen Episode der Jakob-Sage noch von einem Götzenbilde der Familie Jakobs gesprochen wurde, wie in der Moses-Sage von einem Götzenbilde der Israeliten. Ob in dem Ehebruch der Frigga der Ehebruch des Kebsweibes Jakobs mit seinem Sohne Ruben — bezw. etwas dem in einer älteren Sagen-Form Entsprechendes — nachklingt, muß vorläufig unentschieden bleiben. Bemerkenswerterweise wird dieser Ehebruch sehr bald nach der eben besprochenen Episode, in demselben Kapitel wie diese, (1 Mos. Kap. 35) berichtet.

---

1) Herrmann, *Saxo*, S. 30 ff.
2) 1 Mos. 35. Vgl. o. S. 148. 3) Band I, S. 251 ff.

Was oben von Odin und Frigga erzählt wurde, wiederholt sich in gewisser Weise in der Zeit Hothers[1]) (s. dazu unten S. 583 ff.): Odin will Rache nehmen für seinen erschlagenen Sohn Balder. Ihm verkündet der Finne Rostioph, ihm werde von der Rinda, der Tochter des Russen-Königs, ein Sohn geboren werden, der Balder rächen werde. Und nun sucht Odin wieder und wieder, trotz demütigender Zurückweisung, Rinda für sich zu gewinnen. Schließlich erreicht er durch eine gemeine List — es wird auch gesagt, unter Beihilfe des Vaters der Rinda — einen erzwungenen Beischlaf mit ihr. Jetzt wird er aber von den anderen Göttern verbannt, an seine Stelle wird Oller gewählt, bis schließlich Odin zurückkehren darf, Oller von ihm vertrieben und in Schweden von Dänen erschlagen wird. Hier liegt doch wohl in der Hauptsache eine Variante zu der ersten Odin-Geschichte vor, dabei eine geschlechtliche Untat Odins als Variante zu der der Frigga. Warum diese nun gerade innerhalb der Hother-Sage erzählt wird, bleibt vorderhand unklar. Möglich, daß die Balder-Sage in der Hother-Geschichte den Anstoß dazu gab. Zu weiteren Parallel-Geschichten innerhalb der Saxo-Sage s. u. S. 572 ff. und S. 579 ff. Die Geschichte vom Beilager Odins und der Rinda erinnert an das von Aegeus und Aethra, eine Juda-Thamar-Geschichte (o. S. 438 f.).

Hinter der ersten Odin-Geschichte mit dem goldenen Odin-Bilde erzählt Saxo von einer großen Hungersnot[2]), dahinter von einem göttlichen Tiere unbekannter Art[3]), das Hading, ein Sohn Gram-Jakobs, beim Baden im Meere angreift und tötet. Als er ob seiner Tat noch gar frohlockt, erfolgt eine Unheils-Verkündigung durch ein Weib, und nun kommt Unglück über ihn: Seine Schiffe werden im Sturme zerschlagen, und über dem Schiffbrüchigen stürzt das Haus zusammen. Schließlich versöhnt er die Götter durch schwarze Opfertiere. Nun kennen wir aus dem *Gilgamesch*-Epos einen

1) HERRMANN, *Saxo*, I, S. 99 ff.
2) HERRMANN, *Saxo*, I, S. 35; dazu eb., II, S. 94 f.
3) HERRMANN, *Saxo*, I, S. 36; dazu eb., II, S. 101, Anm. 1.

Zusammenhang zwischen dem Auftreten des nachher getöteten heiligen Himmels-Stiers und einer siebenjährigen Hungersnot, hören von der Tötung des Stiers, von der Klage der Göttin *Ischtar* hierüber, hören davon, daß *Enkidu, Gilgameschs* Freund, von einem Strafbeschluß der Götter träumt, hören vom Tode *Enkidus* doch wohl infolge eines solchen Beschlusses; und von Stier und Hungersnot hat ja unsere Jakob-Sage, und zwar hinter der Abschaffung der fremden Götter und Rubens Inzest, noch die siebenjährige Hungersnot und die sie ankündigenden 2×7 Kühe gerettet, und die Tötung des Stiers ist in der Jakob-Sage offenbar noch in der fluchwürdigen Lähmung eines Stiers erhalten[1]). Die Odyssee aber, d. h. Odyssee II, eine Jakob-Sage (o. S. 176 ff.), bietet dafür den Hunger auf und bei Thrinacia, die in frevelhaftem Übermute erfolgte Tötung der heiligen Helios-Rinder[2]) auf Thrinacia, die vergeblich zur Sühne geopferten Rinder, die Meldung der Göttin Lampetie, den Strafbeschluß der Götter, und als Strafe den Bruch des Mastes und danach den Untergang des Schiffes und der Gefährten (o. S. 177 f.). Und die nahe verwandte „Südsee-Odyssee" (o. S. 232 ff.) bietet dafür den Hunger von Fidschianern auf dem Schiffe des Longa-Poa, die Tötung eines Wals durch sie, welche sie zu frevelhaftem Übermute gegen die Götter reizt, den Beschluß der Götter, sie zu bestrafen, und als Strafe den Bruch des Mastes und anderes Unheil. Somit ist auch weiter in der Vor-Hamlet-Sage ein Zusammenhang gerade mit der Jakob-Sage festzustellen, dabei aber zugleich ein näherer Zusammenhang mit der Odysseus-Sage, genauer mit Odyssee II, einem Absenker gerade wieder der Jakob-Sage. Unnötig

1) Band I. S. 258 ff.

2) HERRMANN, *Saxo*, II, S. 116, stellt zur Tötung des Meer-Tieres durch Hading die Tötung der Hirschkuh in Aulis usw. als Parallele. Aber damit hat jene nichts zu tun. S. o. S. 350 f. Zufälligerweise hat aber die Aulis-Episode auf die Thrinacia-Episode abgefärbt. S. o. S. 363 und meine oben S. 176 genannte Broschüre *Gilgamesch-Epos . . . und Odyssee*, S. 65 f.

hinzuzufügen, daß unsere Vor-Hamlet-Sage mit ihrem einen Tiere für den einen Himmels-Stier gegenüber unserer Odyssee mit 350 Rindern und 700 Herden-Tieren im ganzen ebenso eine ältere Entwicklungs-Stufe darstellt wie die Südsee-Odyssee mit ihrem einen Wal.

Mit der eben geglückten Feststellung ist etwas Weiteres gegeben, das über verschiedene oben erörterte Episoden endlich ein abschließendes Urteil erlaubt: Hading tötet das Tier. Hading ist aber ein Juda (o. S. 563f.). Also tötet in der Vor-Hamlet-Sage ein Juda den „Himmels-Stier“. In der Vor-Sigurd-Siegfried-Sage aber tötet Sigmund-Juda die *ylgr.* (o. S. 481 f.), in der Vor-Herakles-Sage macht Amphitryon-Juda den entsprechenden thebanischen Fuchs unschädlich (o. S. 409 f. und S. 482), und tötet Bellerophontes, ein Joseph, aber auch ein Juda, die Chimäre (o. S. 393); und in der Theseus-Sage bekämpt der Juda-Sohn Theseus den Minotaurus, den Mino-Stier (d. i. Minos-Stier?) (o. S. 441 f. und S. 443 f.). Und von allen diesen Tieren mußten wir bereits feststellen oder doch vermuten, daß sie Gegenstücke zum Himmels-Stier sind (o. S. 485). Somit dürften nunmehr diese Tiere und das von Hading-Juda getötete Tier insgesamt wirklich dem Himmels-Stier des Epos entsprechen. Wenn es also nunmehr völlig feststeht, daß in griechischen und ebenso in germanischen Sagen ein Juda, ein Jakob-Sohn, den „Himmels-Stier“ tötet, nicht ein Jakob-*Gilgamesch*, so ist damit natürlich gleichwertig, daß die Gefährten des Odysseus, aber nicht Odysseus-Jakob-*Gilgamesch* selbst, Rinder des Helios töten, welche dem Himmels-Stier entsprechen (o. S. 190 f.), daß von Söhnen Jakobs, nicht aber von Jakob selbst, der entsprechende Stier gelähmt wird (ebendort).

Juda-Gestalten sind aber nicht, sondern Moses-, falls nicht Jakob-Gestalten die Helden, welche das Meer-Tier in der Andromeda-Sage, die lernäische Schlange, das Meer-Tier in der Hesione-Sage, den Drachen in der Sigurd-Siegfried-Sage töten (o. S. 402 ff., S. 412 f., S. 419 f., S. 504 ff.).

Also sind diese Ungeheuer auch deshalb wohl mit Recht, anders als die vorher genannten Tiere, von uns für Repräsentanten der Löwen-Schlange oder des Schlangen-Löwen erklärt worden. Oedipus zeigte sich als ein Juda-Sohn (o. S. 381 ff.), aber wohl auch als ein Juda (o. S. 384 ff.), und er bewirkt den Tod der Sphinx (o. S. 382). Wenn somit die Gestalt der Sphinx auch an eine ursprüngliche Identität mit der Löwen-Schlange oder dem Schlangen-Löwen denken läßt (o. S. 382; s. auch eb. Anm. 1), so dürfen wir nunmehr doch vermuten, daß sie zugleich ebensogut als ein Ersatz den Himmels-Stier repräsentiert, wie es fraglos als ein Ersatz die Chimäre der Bellerophontes-Sage tut (o. S. 393). Allein — vielleicht sind wir mit der Erklärung von Andromeda-Sage usw. immer noch nicht am Ziel.

Nach der Episode mit dem Meer-Tiere erwirbt Hading, nach o. S. 568 sagengeschichtlich || Sigmund-Juda, dem Vater Sigurd-Siegfrieds, durch einen Kampf die Regnilda, durch einen Kampf gegen deren Räuber, worin er schwer verwundet wird. Die Jungfrau pflegt ihn gesund, wählt ihn nachher bei einer Gatten-Wahl, heiratet ihn und hat einen Sohn, Frotho (I), von ihm, der sein Nachfolger wird. Und dieser Sohn vollführt als erste Heldentat die Tötung eines Drachen, die ihm von einem anderen Manne, einem Eingeborenen, angeraten wird, und gelangt dadurch in den Besitz der vom Drachen behüteten Gold-Schätze[1]). Es erübrigt sich, es auszusprechen, daß wir da zunächst wieder etwas wie eine Sigmund-Juda-Geschichte haben. Denn nachdem Sigmund sich mit der Hjördis vermählt hat, zieht der König Lyngwi gegen ihn, um ihm die Gattin zu rauben. Es kommt zur Schlacht, und in der Schlacht wird Sigmund tödlich verwundet, sodaß Hjördis, die herbeigeeilt ist, nichts mehr für seine Heilung tun kann. Nach Sigmunds Tode ist dann der Sohn Sigmunds und dieser Hjördis, Sigurd-Siegfried, sein Erbe. Und dessen erste große Heldentat ist die ihm von Regin bezw. Mimir eingegebene

1) HERRMANN, a. a. O. I, S. 37 ff.; S. 47 f.

Tötung des Goldschätze hütenden Drachen (o. S. 504; S. 504 ff.[1]).

Es ist völlig klar: Gram = Wölsung = Electryon = Jakob, Hading = Sigmund = Amphitryon = Juda, Frotho = Sigurd = Herakles = Moses. Und somit verläuft auch darin die Vor-Hamlet-Sage in Uebereinstimmung mit der Um-Herakles-Sage und der Um-Sigurd-Siegfried-Sage, daß ein Moses in ihr der Sohn eines Juda ist. Hervorhebung verdient, daß dieser Juda-Sohn Moses ebenso wie in der Sigurd-Siegfried-Sage (o. S. 495 ff.) zwar Sohn eines Juda, aber nicht einer Thamar ist; denn die Thamar der Um-Hamlet-Sage ist ja die Harthgrep(a) (o. S. 563 f.). Da übrigens Hading ein fragloser Juda ist, so ist schließlich bemerkenswert, daß er seinen Tod durch Selbst-Erhängen findet[2]), deshalb, weil wir bereits eine ganze Reihe von Juda-Gestalten als Selbstmörder, auch als aufgehängt kennen gelernt haben: Erg.-Heft, S. 99 f., o. S. 330 Anm. 1, S. 442, S. 494 und u. S. 578.

Wir haben also eine neue „Wölsungen"-Sage nachgewiesen, eine Sage, die sich deutlich als nächstverwandt gerade mit dieser zeigt. Dies vor allem darin, daß die Parallelgeschichte zur Juda-Thamar-Geschichte, die von Hading und der Zauberin, ebenso den Zusammenhang der Swibdager-Geschichte durchbricht, wie die parallele Sigmund-Signy-Geschichte den Zusammenhang der Siggeir-Geschichte, im Unterschiede von der parallelen israelitischen und griechischen, älteren, Sage (o. S. 406 ff., S. 483 und S. 490 ff.).

Nach o. S. 569 f. haben wir uns mit Frotho, = Herakles-Moses, der Hamlet-Brutus-Aepytus-Salomo-Sage um eine weitere Generation genähert. Ehe wir nun aber auf diesem Wege weiter fortschreiten, müssen wir nunmehr zunächst von der Swibdager-Sage an rückwärts gehen.

---

1) Verglichen worden ist die eine Drachen-Tötung natürlich längst mit der anderen. Die Frotho-Drachen-Sage ist aber — wegen ihrer Stellung im System — gegen Herrmann, *Saxo*, II, 129 nicht einfach ein Abklatsch von der Sigurd-Drachen-Sage, sondern jedenfalls im Kern genetisch mit ihr verwandt.

2) Herrmann, a. a. O. I, S. 46.

Vor dieser, also einer Art Siggeir-, d. h. einer Sichem-Episode in einer Jakob-Sage, begegnet der mit Bocksfellen und bunten Tierhäuten bekleidete Gram der Gro, Tochter des Königs Sigtrug, die mit einigen Mägden zu einem See zum Baden reitet, verleitet sie zu einem Beilager und heiratet sie später[1]). Vor der Sichem-Episode aber in der Jakob-Sage die Haran-Episode, in welcher Jakob die Rahel am Brunnen trifft, die er später heiratet. Diese Episode ist ja aber aus der Begegnung des doch wohl mit Fellen bekleideten, haarigen Wildlings *Enkidu* mit dem Freudenmädchen an der Tränke entstanden[2]). Und so hat anscheinend die Gram-Sage auch hier noch eine ältere Form einer Jakob-Geschichte erhalten. Sehr bemerkenswert ist dabei, daß in der Gram-Sage der Träger der Geschichte, deren Jakob-*Gilgamesch*, in der äußeren Aufmachung des *Enkidu* erscheint, des ursprünglichen Mittelpunkts der Freudenmädchen-Episode, während in unserer, biblischen, Jakob-Sage nicht Jakob, sondern der *Enkidu* Esau, noch ebenso — als haariger Mann — die Merkmale eines *Enkidu* behalten hat, wie Elias-*Enkidu* in der Elias-Elisa-, Johannes-*Enkidu* in der Johannes-Jesus-Sage[3]). Weiter sei noch hervorgehoben, daß in dieser Freudenmädchen-Episode der Gram-Sage, einer Jakob-Sage, das Freudenmädchen ebenso durch eine Königstochter mit ihren Mägden vertreten ist wie in der Nausicaa-Episode innerhalb der Phäaken-Episode (o. S. 186 ff.), nach o. S. 181ff. auch einer Jakob-Sage! Und darum gehört der ruppige, struppige Gram-*Gilgamesch-Enkidu* unserer Episode neben dem zunächst ungewaschenen Odysseus-*Gilgamesch-Enkidu* der Nausicaa-Episode gewiß auch zur Vervollständigung der Verwandtschafts-Parallele: Die Königstochter Nausicaa, die mit ihren Mägden zum Waschen am Flusse hinausgefahren ist, + dem ungewaschenen Odysseus = der Königstochter Gro, die mit ihren Mägden

1) HERRMANN, a. a. O. I, S. 18 ff. 2) Band I, S. 225 ff.
3) Band I, S. 235 f.; S. 579; S. 811 f.

zum Baden im See hinausgeritten ist, + dem ruppig-struppigen Gram. Vgl. zu der Gram-Sage als einer Jakob-Sage und gerade Odyssee **II,** einer Jakob-Sage, o. S. 566ff. und u. S. 574ff.

Allein, was wir oben ausführten, ist vielleicht nur z. T. richtig. Gewiß — eine Freudenmädchen-Episode ist die Gro-Episode fraglos. Ob aber gerade oder doch nur eine solche der Jakob-Sage, ist vielleicht zweifelhaft. Denn in der Gro-Episode spielt ein Mann namens Bessus den Brautwerber für Gram. Dgl. hat indes die Jakob-Sage nicht, wohl aber die Isaak-Sage[1]). Und somit hätten wir hier, fraglos innerhalb einer Jakob-Sage, für die Brunnen-Szene der Jakob-Sage in Haran mit Nachfolgendem die ihr in unserer biblischen Sage sehr ähnliche Brunnen-Szene der Isaak-Sage; genau wie in der Hilde-Gudrun-Sage (o. S. 469 f.; vgl. auch o. S. 184f.)! Und nun zeigt uns die Gram-Sage selbst allem Anscheine nach, wie zutreffend wir kombinieren mußten: Vor der Heirat mit der Gro hat Gram bereits einmal geheiratet, nämlich seine Milchschwester, die Tochter seines Erziehers Roar(ius), in dessen Hause er aufwuchs[2]). Diese Tochter von Grams Erzieher kann jedoch ebensogut ein Gegenstück zu einer Gattin Jakobs und Tochter Labans sein, bei dem Jakob lebte, wie Nanna, die Tochter von Hothers Erzieher Gewar, ein Gegenstück zu einer Gattin Davids und Tochter Sauls (nämlich Michal) ist, an dessen Hofe David lebte[3]) (s. u. S. 583).

Nun hat Jakob zwei Frauen geheiratet, die Lea und die Rahel. In der letzten haben wir das Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos erkannt, in der ersten die Göttin *Ischchara-Ischtar*, derentwegen *Gilgamesch* mit *Enkidu* ringt[4]). Dieser Kampf um die *Ischchara* soll im *Ramajana* und im

---

1) 1 Mos. 24.

2) HERRMANN, a. a. O. I, S. 18.

3) Zu einem altnordischen Motiv der geheirateten Ziehschwester HERRMANN, a. a. O. II, S. 218.

4) Ergänzungs-Heft, S. 62 ff. und 64 ff.

Mahabharata, zwei Jakob-Sagen, zum Ausdruck kommen in je einem Freier-Wettkampf um die Frau, mit Bogen-Spannen und Bogen-Schießen (o. S. 94 f., 112 und 142), in der Herakles-Sage innerhalb einer ursprünglichen Jakob-Sage in einem Bogen-Wettkampf zwischen einem Freier und dem Vater sowie den Brüdern der Iole (o. S. 425 f.), in der Odysseus-Sage innerhalb einer Jakob-Sage in einem Wettkampf (nämlich Wettlauf) zwischen den Freiern der Penelope, sowie speziell in einem Bogen-Wettkampf zwischen den Freiern (o. S. 181 ff.). Nachdem aber Gram die Gro geheiratet, kämpft er mit dem Könige Sumblus von Finnland, schließt dann aber, von dem Anblick von dessen Tochter Signe überwältigt, Frieden mit ihm, verlobt sich mit Signe und verspricht, sich von der Gro zu scheiden. Vorher hat er sich schon zu Gunsten der Gro von seiner ersten Gattin, seiner Milchschwester (o. S. 572), getrennt. Wir finden hier somit in der Gram-Jakob-Sage ähnliche Beziehungen zwischen einem Jakob und Jakob-Frauen wie in einer Jason-Jakob- (o. S. 317 f.), einer Herakles-Jakob- (o. S. 425 f.), einer Theseus-Jakob- (o. S. 443 f.) sowie einer Sigurd-Jakob-Sage (o. S. 510 f. und 516). Nun hat aber Gram hintereinander drei Frauen, in der Jakob-Sage und den oben genannten abgeleiteten Sagen handelt es sich jedoch nur um zwei. Wenn sich dann aber Gram-Jakob von zwei Frauen getrennt hat, als er eine dritte heiratet, so erhält die o. S. 572 geäußerte Vermutung, daß die eine der zwei entlassenen Frauen statt einer Jakob- vielmehr wenigstens auch eine Isaak-Gattin ist, eine weitere Stütze.

Die im Kriege gewonnene Jakob-Gattin Signe müßte eigentlich eine *Ischchara-Ischtar* sein (o. S. 572 f.), diese kehrt aber in der Jakob-Gattin Lea wieder (o. S. 514 u. s. w.). Folglich dürfte Signe einer Lea, und darum eine der beiden ersten Gattinnen Grams einer Rahel entsprechen, somit wohl nach o. S. 571 und S. 572 zunächst die erste Gattin, die Ziehschwester Grams. Daß die Signe eine Lea und *Ischchara-Ischtar* ist, geht übrigens auch daraus hervor, daß nachher ein *Chumbaba*-Kampf um sie gekämpft wird (u. S. 574 f.).

Verfolgen wir die Saxo-Ueberlieferung über Gram hinaus rückwärts, so treffen wir auf Skiold, seinen Vater, als einen gewaltigen Jäger[1]). Es wird nicht abwegig sein, wenn wir darin den Jäger Esau, allerdings einen Bruder Jakobs, = Gram, und möglicherweise zugleich den Bogenschützen Ismael, den Oheim Jakobs, vermuten[2]). Vor ihm regieren die beiden Brüder Humbl(us) und Lother(us), von denen der ältere, Humblus, von dem jüngeren entthront wird, und diese beiden sind die Söhne Dans, des Ahnherrn der Dänen-Könige[3]). Man vermutet in den beiden Ismael und Isaak, die beiden Söhne Abrahams, von denen der ältere, Ismael, in die Wüste gejagt wird, damit er nicht mit dem jüngeren Isaak zusammen erbe[3]). Und wenn diese Kombination richtig wäre, dann wäre Dan, der Ahnherr der Dänen-Könige, mit dem und dessen Bruder Saxo seine Geschichte beginnt, ein Abraham, Vater Isaaks und Ismaels, der erste Stammvater der Israeliten in ihrem Lande. Es scheint mir, daß dies zu vermuten nach unseren bisherigen Ergebnissen nicht weniger erlaubt sein dürfte, als es etwa für hirnverbrannt zu erklären.

Wir wollen nunmehr, mit einer in der Hauptsache fraglos festen Grundlage unter uns, in der Analyse der Saxo-Ueberlieferung über Gram hinaus weiter vorwärts schreiten, müssen uns aber vorher noch einmal mit der Gram-Sage befassen. Gram hat sich, wie wir schon erwähnten, mit der finnischen Königstochter Signe verlobt. Als er aber (das erste Mal) gegen Swibdager ausgezogen ist, ist sie von ihrem Vater einem anderen versprochen worden. Nun eilt Gram nach Finnland, kommt noch gerade zur Hochzeit, an der er unerkannt, in verschlissener Kleidung, und dabei als Arzt, teilnimmt, und entführt nach einem harten Kampfe Signe in seine Heimat[4]). Es ist, nachdem wir in der Signe oben S. 573 eine *Ischchara-Ischtar* erkennen mußten, ganz un-

1) Herrmann, a. a. O. I, 15 ff.

2) 1 Mos. 21,20 und 25,27. Indes kann Herrmann, a. a. O. II, 70 zur Vorsicht mahnen.

3) 1 Mos. 21. 4) Herrmann, a. a. O. I, S. 23f.

möglich, in dieser Signe-Geschichte eine *Chumbaba*-Geschichte[1]), von einem Raube und einer Befreiung einer „*Ischtar*", zu verkennen. Eine solche *Chumbaba*-, also Sichem-Dina-Geschichte innerhalb einer Gram-Jakob-Sage soll ja aber bereits die Swibdager-Episode sein, als eine Parallele zu der Siggeir-Episode in der Wölsung-Sage (o. S. 563 f. und S. 481). Somit hätten wir hier, und zwar an gleicher Stelle der Sage, ineinander geschoben zwei Dubletten! Zwei Dubletten noch dazu, die in einem merkwürdigen Verhältnisse zu einander stehen: Die Swibdager-Episode steht der Siggeir-Sage in der Um-Sigurd-Siegfried-Sage nahe, weiter unsrer Gudrun-Sage (dem zweiten Teile der Hilde-Gudrun-Sage), zwei Absenkern einer Jakob-Sage, weiter auch noch unserer, biblischen, Jakob-Sage (o. S. 470 ff, S. 475, S. 481, S. 490 ff, S. 518 ff.): Vater und Bruder in einer Person, Vater und die Brüder, Verlobter und Bruder, Brüder bezw. die Brüder im Kampfe wegen eines geschändeten oder durch geschlechtlichen Annäherungs-Versuch beleidigten, oder wider Willen geheirateten oder geraubten oder nach einer Vergewaltigung geheirateten Weibes, der Tochter oder Schwester eines Jakob. Aber die Gram- und Signe-Sage steht der Odysseus-Jakob-Sage näher: Odysseus kehrt heim, als die Hochzeit seiner Gattin mit einem anderen gefeiert werden soll; unerkannt, in Bettlerkleidung[2]), kommt er in den Palast; dann Kampf mit den Freiern, Befreiung der Gattin. Erwähnt sei dazu auch noch hier, daß in dem 12ten der *Lettischen Volksmärchen* von BOEHM und SPECHT, das im Hauptverlauf aus unserer Odyssee stammt, der Bräutigam, dem die Braut geraubt ist, in Verkleidung, mit Arzeneien, zu deren Hochzeit mit einem anderen kommt, um dann mit ihr zu entfliehen (o. S. 478). Denn dieser Bräutigam mit den Arzeneien erinnert doch merkwürdig an den sich als Arzt ausgebenden Gram in einer fraglos letztlich verwandten Episode. Aus unseren Darlegungen ergibt sich die Tatsache einer doppelten *Chumbaba*-Episode mit Jakob-Sagen-Charakter innerhalb der Gram-Jakob-Sage. Eine

1) Ergänzungs-Heft, S. 92 ff.

2) Weitere Parallelen z. B. bei HERRMANN, a. a. O. II, S. 84.

Möglichkeit, sie zu erklären, wird sich unten ergeben. S. S. 595. Es erscheint überflüssig, zum Schluß noch ausdrücklich hervorzuheben, daß die Dina der Jakob-Sage in der einen *Chumbaba*-Episode der Gram-Sage ebenso durch eine Signe vertreten ist wie in der *Chumbaba*-Episode der Wölsung-Sage (o. S. 481) und in der von Hagbarth und Sygne (o. S. 490 ff.). Auffallend nur, daß nicht das Weib bezw. eines der Weiber in der der Wölsung-Sage am nächsten stehenden *Chumbaba*-Episode der Gram-Sage Signe heißt, wie in der Wölsung-Sage, sondern das Weib in der anderen *Chumbaba*-Episode, die Tochter des Finnen-Königs.

Wir haben somit in der Vorgeschichte der Hamlet-Sage (einer David-Urias-Salomo-Sage) aus der Jakob-Sage, d. h. einer z. T. älteren als deren biblischen Form, in der Gram-Sage nachgewiesen: einen Jäger, die Gewinnung von zwei Frauen, die Sichem-Episode (in zwei Varianten), die Abschaffung der ausländischen Götter, die Juda-Thamar-Episode, die Hungersnot, (die Tötung eines heiligen Stiers, woraus in der Jakob-Sage) die Lähmung eines Stiers. Und dabei in wesentlich gleicher Folge. Damit steht es außer Zweifel, daß Gram in der Tat ein Jakob, Hading ein Juda, endlich Frotho, der Sohn Hadings, der Drachen-Töter, so gut ein Herakles, weiter ein Moses ist wie Sigurd, der Drachen-Töter, der Sohn Sigmunds, eines Juda. Dementsprechend stoßen wir auf Einzelheiten während Frothos Regierungszeit, die sich noch als Moses-Sagen verstehen lassen. Unmittelbar hinter seiner Drachen-Tötung hören wir davon, daß ein Feind, den Frotho bezwingen will, sein eigenes Land verheert, um Hunger und Pest für seinen Gegner Frotho herbeizuführen, hören wir dann davon, daß die Truppen dieses Feindes, aus der Stadt, in die sie sich eingeschlossen haben und die von Frotho belagert wird, herauskommend, in großer Anzahl in künstliche von Frotho gegrabene Gräben, oder besser Gruben, fallen und getötet werden, und daß Frotho danach die ganze Flotte eines anderen Feindes mit deren Bemannung versenkt und vernichtet[1]). In der Moses-Sage aber ist nach der

1) Herrmann, a. a. O., S. 48 ff.

ersten Plage, der Blut-Plage, einem Reste der „Drachen-Plage“ (o. S. 505 u. s. w.[1])), von Plagen durch Krankheit und Mißwachs, einer Pest danach, dann von dem Untergange der Ägypter im Schilfmeere die Rede — als Absenkern babylonischer Plagen und der babylonischen Sintflut[2]) —; und in der der Moses-Sage näherstehenden Josua-Sage ist die Sintflut-Sage (Wasserflut und Untergang im besonderen einer Stadt, der des Sintflut-Helden) repräsentiert durch den Durchzug durch den Jordan (|| dem Durchzug durch das Schilfmeer in der Moses-Sage) und den wunderbaren Fall des belagerten Jericho[3]).

Von den weiteren Ereignissen in Frothos Leben scheint uns hier zunächst nichts interessieren zu müssen, scheint auch nichts etwas mit unserer biblischen, nichts etwas mit einer griechischen oder germanischen Moses-Sage gemein zu haben. Gleichwohl ist doch allerlei davon wichtig für uns. Wir erwähnen dies hier, ohne jedoch schon jetzt Erörterungen daran zu knüpfen: [4])Ein gewisser Ubbo hat Frothos Schwester Ulwild(a) geheiratet, lehnt sich gegen Frotho auf, wird gefangen, und Ulwild wird Frothos Freunde Scottus gegeben. Ulwild bemüht sich vergebens, ihren jetzigen Gatten zur Erschlagung Frothos zu bewegen, damit er dann selbst König in Dänemark werde, und sucht nun Scottus ermorden zu lassen, aber der Plan gelingt nicht. Danach fährt Frotho nach Britannien, zieht gegen einen schottischen Fürsten und erreicht es durch eine List, daß er Feinden, die ihn verfolgen, entkommt. Er läßt nämlich sein Gepäck, darunter seine Schätze, unterwegs liegen und verstreuen, die Verfolger lesen die Sachen auf und werden so bei der Verfolgung aufgehalten. Frotho soll dann, erstickt durch eine schwere Rüstung und seine Körperhitze, gestorben sein, allem Anscheine nach durch denselben „Rock“, den ihm Ulwild geschenkt hatte und den kein Eisen durchschneiden konnte. — Frotho hinterläßt drei Söhne: Haldan, Roe und Scat(us).

1) Band I, S. 137 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 71 f.
2) Band I, 137 ff. 3) Band I, S. 159 ff.
4) Herrmann, a. a. O., I, S. 56 ff.

Haldan tötet seine Brüder und stirbt ohne irgendwelche Ruhmestaten an Altersschwäche. — Haldans Söhne Roe und Helgo teilen sein Reich. Von diesem Roe wird nichts Wesentliches berichtet, von Helgo aber, daß er ein äußerst sinnlicher Mann war und eine Jungfrau, namens Thora, vergewaltigte. Diese rächt sich, indem sie es selbst veranlaßt, daß Helgo, offenbar unwissentlich, seine eigene Tochter von der Thora, mit Namen Ursa, entehrt. Die Frucht dieses Beilagers war Rolf. Helgo stirbt nach einer Ueberlieferung durch sein eigenes Schwert, nach einer anderen Ueberlieferung durch Selbst-Erhängung[1]). — Helgos Nachfolger ist Rolf. Ursa aber heiratet Atisl(us) von Schweden. Sie strebt danach, sich von ihm loszumachen und erreicht das auf diese Weise: Sie veranlaßt ihren Gatten, ihren Sohn Rolf durch das Versprechen großer Geschenke an seinen Hof in Upsala zu locken, damit er, wie ihr Gatte meint, dort beseitigt werde. Rolf legt eine Tapferkeits-Probe ab, indem er, neben ein Feuer gestellt, dessen Glut aushält, bis eine Magd das Feuer auslöscht. Dann aber flieht er in Begleitung seiner Mutter mit den Schätzen des Königs Atisl. Aus Furcht vor der Verfolgung durch ihren Gatten läßt sie die Schätze auf den Weg hinstreuen. So werden die Verfolger unter Atisl aufgehalten, und Ursa entkommt mit Rolf[2]). Später wird Atisl erschlagen, und Rolf bestellt zum Statthalter von Schweden einen Mann namens Hiarthwar und gibt ihm seine Schwester Sculd(a) zur Gattin. Diese arbeitet auf einen Abfall von ihrem Bruder hin, und es gelingt den Leuten des Hiarthwar, Rolf zu töten; unmittelbar darauf wird aber Hiarthwar erschlagen. — Auf diesen folgt dann Hother, in dem wir u. S. 583 ff. einen David erkennen werden.

---

1) *Chron. Erici*, S. 151 (nach HERRMANN, a. a. O., II, S. 155).

2) Zu den isländischen Parallelsagen von Rolfs Upsala-Fahrt s. HERRMANN, a. a. O., II, S. 163 ff. Der Genannte führt hier aus, daß Saxos Erzählung wohl isländischen, nicht aber die isländischen Darstellungen dänischen Ursprungs seien. Die gemeinsame ältere Vorlage (u. S. 580 f.) zeigt, daß weder jene aus Erzählungen wie der bei Saxo noch die bei Saxo aus Sagen wie jenen isländischen abgeleitet werden können. Die Darstellung bei Saxo ist verhältnismäßig ursprünglicher.

Wenn Frotho ein Moses ist bezw. sein soll, Hother aber ein David, so müßten wir nunmehr die Könige zwischen Frotho und Hother, nämlich Haldan, Roe und Helgo, Rolf, auf die israelitischen Sagen-Gestalten zwischen Moses und David verteilen können. Nach oben vorgelegten Analysen (o. S. 390 ff., S. 431 f., 434 ff., S. 451 ff., S. 461 f.) kämen als solche eigentlich nur etwa ein „2ter Moses" (o. S. 411 ff., 430 f., 451 f.), scheinbar ein Josua und ein Saul in Betracht. Saul fällt indes alsbald weg, weil er (s. u. S. 583) in einem Gewar, dem Schwiegervater Hother-Davids, wiederzuerkennen ist; Josua ist aber schlechterdings nicht unterzubringen. Also wären wir am Ende unserer Kräfte, da die Parallele eine Unterbrechung erlitte. Allein man sieht alsbald: Frotho und Rolf sind in gewisser Weise Parallelgestalten: Bei beiden die ehrgeizige feindliche Schwester, die dem Bruder nach dem Leben trachtet, bei beiden das sagenhafte Motiv einer Rettung auf der Flucht durch weggeworfene Schätze. Und wie Frotho Sohn eines Juda, nämlich Hadings, ist, der als Parallelgestalt zu Sigmund-Juda, dem ahnungslosen Schänder seiner verzauberten eigenen Schwester, Umgang mit einer Zauberin hat und durch Selbst-Erhängung endet, ebenso ist Rolf in blutschänderischer Umarmung von seinem ahnungslosen Vater (Helgo) mit dessen Tochter (Ursa) erzeugt worden; und auch sein Vater endet durch Selbst-Erhängung, oder, nach einer anderen Ueberlieferung, wenigstens durch Selbstmord (vgl. o. S. 578). Es kann nicht zweifelhaft sein: Rolf und Frotho sind e b e n s o g u t P a r a l l e l g e s t a l t e n w i e i h r e V ä t e r Helgo und Hading, so gut Parallelgestalten wie innerhalb der Gram-Jakob-Geschichte die Swibdager-Episode und die Signe-Episode Dubletten sind (o. S. 574 f.), und die zwei Doppelheiten erklären sich vermutlich aus zwei parallelen Sagen r e i h e n. S. u. S. 595. Ist Frotho somit eine Moses-, eine Herakles-, eine Sigurd-Gestalt, dann ist es Rolf ebenso. Damit sind wir unserem Ziele sehr nahe gekommen. Denn nunmehr können wir die Parallelitäten in den Geschichten von den beiden Männern als Varianten verwerten.

Frotho und Rolf sollen also beide „Moses“-Gestalten sein, Parallelgestalten zu Sigurd, zu Herakles. Jetzt sind wir in der Lage, das weiter zu erhärten: Herakles stirbt durch ein vergiftetes, tödliches Gewand, das ihm seine Gattin Deianira ohne böse Absichten zugeschickt hat (o. S. 425 f. und 428). Dem Tode des Herakles, herbeigeführt durch seine Gattin, entspricht der Tod Sigurds, herbeigeführt durch die der Deianira entsprechende, durch ihn, Sigurd, erworbene Brynhild (o. S. 510 f.). Und nach einer Ueberlieferung näht Siegfrieds Gattin Kriemhild auf sein Gewand ein Kreuz, um den nur an einer Stelle Verwundbaren vor einer Verwundung zu schützen, führt jedoch so seinen Tod herbei (o. S. 512 f.). Frotho aber erstickt durch seine schwere Rüstung, vermutlich den „Rock“, den ihm seine Schwester geschenkt hat, als einen, der ihn durch seine Festigkeit unverwundbar machen sollte, d. h. vielleicht nur, wie ihm vorgeredet worden ist. Denn in Wirklichkeit sollte dieser ihm von der ihm feindlichen Schwester geschenkte Rock wohl sein Verderben werden, wie er es allem Anscheine nach ja auch wurde. (Vgl. o. S. 513[1])). So finden wir in der Frotho-Sage ebenso wie in der Herakles- und der Siegfried-Sage ein Gewand als Todes-Ursache des Helden, und vermutlich ebenso wie in diesen beiden Sagen mit irgend einem Zwiespalt zwischen Absicht, vermeintlicher Absicht und Wirkung verknüpft. Zeigt uns auch dies, daß Frotho in der Tat eine neue Herakles-, eine Sigurd-Siegfried-Gestalt ist, so können wir das jetzt noch weiter bestätigen.

Eine Parallele zu dem dem Herakles geschickten Gewande, das ihn verbrennt und tötet, ist das der Glauce-Creusa von der Medea geschenkte Gewand, durch das jene verbrannt und getötet wird (o. S. 511 f.). Diese Medea ist aber in der Aea-Episode erworben worden. Und die verläuft so: Nachdem Jason auf Aea eine „Feuer-Probe“ durch feuerschnaubende Stiere mit Hilfe der Medea be-

1) Hier begegne ich mich mit HERRMANN, a. a. O., II, S. 125.

standen hat, flieht er mit Medea und dem geraubten goldenen Vließe und entkommt, indem er durch verstreute Stücke des kleinen Apsyrtus den verfolgenden Aeetes aufhält (o. S. 310 ff., besonders auch S. 312 Anm.). Eine derartige Episode bietet aber auch die Rolf-Sage (o. S. 578), und einen Teil einer solchen die verwandte Frotho-Sage (o. S. 577). Und somit finden wir in dieser letzteren zwei Episoden der Medea-Sage vertreten, der Medea-Sage, die sich wieder mit der Herakles-Sage berührt. Damit dürfte es in der Tat noch weiter gesichert sein, daß Frotho und Rolf beide Sigurd-Herakles-Moses-Gestalten sind.

Damit ist aber zugleich noch mehr festgestellt: 1. Die Herakles- und ebenso die Sigurd-Siegfried-Sage zeigen uns Herakles und Siegfried als einen Moses, dessen Sage im Schlußteile mit einer Haran-Gilead-Episode der Jakob-Sage verbunden ist. Zu diesem Fremdkörper gehört der Tod infolge von Eifersucht einer Frau, der Tod durch ein Gewand, gehört die eifersüchtige Frau, Deianira bezw. Brynhild, selbst. Für den Tod durch ein Gewand hat die Frotho-Sage einen Tod durch ein Gewand, ein Gewand, geschenkt von Frothos ihm feindlich gesinnter Schwester Ulwild. Also zeigt zunächst auch die Frotho-Moses-Sage, ebenso wie die Herakles-Moses- und die Sigurd-Siegfried-Moses-Sage, eine Erweiterung durch eine Haran-Gilead-Episode und Zubehör, erweist sich somit weiter als eine Herakles-Sage. Der Vergiftung des Herakles durch das Gewand von der Deianira entspricht nun die Vergiftung der Glauce-Creusa durch das Gewand von der Medea (o. S. 427), und diese Medea stammt aus der Aea-Episode, gleichfalls einer Haran-Gilead-Episode (o. S. 310 ff.). Diese Haran-Gilead-Episode kehrt aber ebenso wie in der Frotho-, und zwar viel deutlicher, auch in der Rolf-Sage wieder (o. S. 578). Somit zeigen die Frotho- und die Rolf-Sage auch Erweiterungen einer Moses-Sage durch eine Haran-Gilead-Episode, wie sie unsere Herakles- und unsere Sigurd-Siegfried-Sage nicht zeigen.

2. Der Deianira und der Brynhild entspricht in der Frotho-Sage die dem Frotho feindliche Schwester Ulwild,

in der Rolf-Sage die dem Rolf feindliche Schwester Sculd. Jedenfalls insofern als diese den Tod des Bruders herbeiführen, bzw. einmal in der Sage herbeigeführt haben, sind diese also zum mindesten auch Pendants zu Deianira und Brynhild. Brynhild reizt ihren Gatten zur Tötung Sigurds auf, und dieser wird dann getötet. Ulwild reizt ihren ersten Gatten Ubbo zum Abfall von ihrem Bruder Frotho auf, dann ihren zweiten Gatten Scottus dazu, ihren Bruder Frotho, || Sigurd, zu töten, und schließlich kommt dieser (wohl) durch den von ihr geschenkten Rock ums Leben. Und Sculd reizt ihren Gatten dazu, ihren Bruder Rolf, || Sigurd, zu töten, und die Folge davon ist, daß Rolf seinen Tod findet. Somit weiter ein Parallellauf zwischen Frotho-, Rolf- und Sigurd-Siegfried-Sage.

Nun aber 3. Frotho = Sigurd hat die der Brynhild entsprechende feindliche Schwester Ulwild dem Ubbo genommen und seinem Freunde Scottus gegeben. Rolf = Sigurd hat die der Brynhild entsprechende feindliche Schwester Sculd dem Hiarthwar gegeben, der den Tod Rolfs herbeiführt. Von der Brynhild mußten wir aber vermuten, daß sie, eine Deianira der griechischen Sage, einst eine Gattin Sigurds war und dann von ihm dem Gunnar gegeben wurde, daß aber die Brautwerbung Sigurds für Gunnar ein Eindringling in die alte Sage sei (o. S. 514 ff.). Jetzt scheint die Vor-Hamlet-Sage unsere Vermutung zu bestätigen: Die der Brynhild entsprechenden Frauen werden von den „Sigurds" vergeben, aber von einer vorhergehenden Brautwerbung für jemanden anders wird nichts berichtet.

4. In der Herakles-Sage steht Herakles bei und vor seinem Tode als eine völlig unabhängige Größe da, in der Sigurd-Sage Sigurd aber nicht: Er ist Vasall seines Schwagers Gunnar, des Gatten der Brynhild. In der Vor-Hamlet-Sage wiederum sind die dem Herakles und dem Sigurd entsprechenden Personen, Frotho und Rolf, die Ober-Könige, und die Gatten der der Brynhild entsprechenden Frauen die Vasallen von Frotho und

Rolf. Was ist nun das Ursprüngliche? Da wir in den uns beschäftigenden Sagen-Stücken in Haran-Gilead-Episoden stehen, Jakob, der Held der Haran-Gilead-Episode, aber im Dienste seines Schwiegervaters steht, so ist es sehr wohl möglich, daß die Vor-Hamlet-Sage mit ihren Oberkönigen Frotho und Rolf || Sigurd, auch in Haran-Gilead-Episoden, gegenüber der Sigurd-Sage sekundär ist.

[1])Nach Rolfs und Hiarthwars Tode ist also, wie schon erwähnt, Hother König, und zwar über beide Reiche. Und auf Hother folgt sein Sohn Rorik. Dieser bestellt Horwendill und Fengo zu Statthaltern von Jütland, die beiden Brüder, in denen wir oben (S. 534 ff.) einen Urias und einen David als Mörder des Urias erkannt haben. Nun stellten wir o. S. 434 f. und S. 460 fest, daß in den mit der David-Sage nächstverwandten und von einer älteren Form unserer David-Sage abgeleiteten Sagen von dem David der Urias-Geschichte verschieden ist David, der Schwiegersohn Sauls, David, der am Hofe Sauls aufwächst, die Harfe spielt und Sauls Tochter Michal heiratet, daß unser, biblischer, König David zwei ganz verschiedene Sagen-Personen in sich vereinigt. Das letzte Beispiel eines von dem David der Urias-Geschichte verschiedenen David als Schwiegersohnes Sauls boten Servius Tullius und Tarquinius Superbus (o. S. 453 f.). Von Hother aber wird berichtet, daß er bei einem Könige Gewar aufgezogen wird, dessen Tochter Nanna heiratet und Meister in jeder Art von Saitenspiel ist[2]). Somit scheint Gewar ein Saul, Hother auch ein David I zu sein, und es hätte sich in ihm ebensogut der Lautenspieler David erhalten wie in Achill als Lautenspieler (o. S. 343) und wie in dem Lautenspieler Ivan in Nr. 53 der *Russischen Volksmärchen* von AUG. VON LÖWIS OF MENAR, der übrigens im weiteren Verlaufe des Märchens ein Urias

1) HERRMANN, a. a. O., I, S. 87 ff.

2) HERRMANN, a. a. O., I, S. 87 f. und 94. Möglich aber, daß dieses letztere Motiv für uns von keiner Bedeutung ist. Vgl. HERRMANN a. a. O., II, S. 209 f.

wird. Völlig fremdartig mutet uns jedoch zunächst eine lange Geschichte von Hother, von einem Balder und einer Nanna an, eine Geschichte nebenbei, die sich von dem schönen nordischen Baldur- und Nanna-Mythus noch weiter entfernt als etwa die Signy-Sage von ihrer Parallele, der Hagbarth- und Sygne-Sage (o. S. 490 ff.)[1]). Balder, Sohn Odins, ist sinnlos in die Nanna unserer Hother-Sage verliebt und wirbt um sie, und ebenso Hother. Um für den Kampf gegen Balder ein Schwert zu gewinnen, überlistet Hother einen Waldgeist (Wald-Satyr) namens Miming, und erhält von ihm ein Schwert und eine Armspange von wunderbarer Kraft. Im Kampfe gegen Balder und seine göttlichen Helfer Odin und Thor siegt Hother, und nun erhält er von Gewar seine Tochter Nanna zur Gattin. Danach wird aber im Kampfe um die Herrschaft Hother von Balder besiegt, gibt sein Königtum preis und flieht in die Einsamkeit. In einer Höhle findet er Jungfrauen, die ihn zum Kampfe ermutigen und ihm von der Gewinnung einer für Balder bestimmten Zauberspeise zur Vermehrung der Körperstärke Erfolg versprechen. Einem nun stattfindenden Kampfe zwischen Hother und Balder macht die Nacht ein Ende; und gegen Schluß der Nacht verläßt Hother sein Heerlager, um den Feind auszukundschaften. Im Bereiche des feindlichen Lagers trifft er drei „Nymphen", die ihm von einer für Balder bestimmten, Kraft verleihenden Speise abgeben, dazu einen Gürtel und einen Sieg verleihenden weiteren Gürtel schenken. Auf dem Rückwege trifft er Balder und verwundet ihn tödlich mit seinem Schwerte. Nun nimmt Balder am nächsten Tage den Kampf wieder auf. In der Nacht darauf erscheint ihm „Proserpina", die Hades-Göttin, und verkündet ihm seinen nahen Tod. Nach drei Tagen stirbt er in der Tat. Nun folgt die oben S. 566 kurz erzählte Odin-Geschichte mit Parallele in der Hading-Sage (o. S. 565 f.). Von der Rinda ist dem Odin nun ein Sohn, namens Bous, geboren, der Balders Tod rächen soll. Nachdem Gewar, Hothers Schwiegervater, in die

2) Herrmann, a. a. O., I, S. 88 ff.

Hände seines Statthalters Gunno gefallen und — bei lebendigem Leibe — auf einem Scheiterhaufen verbrannt worden ist, nimmt Hother den Gunno gefangen und tötet ihn zur Strafe auf gleiche Weise. Darauf fällt er selbst im Kampfe gegen Bous; aber auch diesem wird der Kampf zum Verderben: Schwer dabei verwundet stirbt er am anderen Tage. Ist auch das noch irgendwie David-Sage?

Wenn wir uns nicht etwa festgelegt fühlen sollten durch Gewar = Saul (o. S. 583), so würde ich alsbald sagen: Nicht unmöglicherweise. Denn [1])nach erfolgreichen Kämpfen, die ihn zum ersten Helden Sauls machen, dabei auch einem Kampfe gegen den Riesen Goliath, dessen Schwert in seine Hände fällt und das ihm später gegeben wird, erhält der Lautenspieler David die Michal, Tochter Sauls, zur Gattin. Danach muß David vor Saul fliehen und sich vor ihm verbergen. Dann eine Höhlen-Episode, sodann eine ähnliche Kundschaft- und Lager-Episode, die beide mit günstigen Aussichten für David enden. Die Lager-Episode — David bei Nacht mit Abisai als Kundschafter im Lager Sauls — verläuft freilich im Gegensatze zu dem Kundschafter-Gange Hothers ohne Blutvergießen. Allein wie wir bei Gelegenheit einer der biblischen Lager-Episode entsprechenden Episode im indischen *Mahabharata* und in der Ilias feststellten (o. S. 165 f. und S. 345), ist der unblutige Verlauf der Lager-Episode unursprünglich: Die genannten Parallelsagen und andere zeigen, daß der Kundschafter-Gang Davids einmal zur Tötung von Feinden — vielleicht mit ihrem Führer — geführt hat.

Nach der Lager-Episode kreuzen sich dann die Wege Sauls und Davids erst wieder vor der Gilboa-Schlacht, an der, nach der jetzigen Gestalt der Sage, David teilnehmen wollte, aber nicht teilnimmt, jedoch ursprünglich einmal, als Verräter an seinem Herrn, teilgenommen hat[2]). Vor der Schlacht begibt sich Saul zu der Totenbeschwörerin in Endor. Diese bewirkt, daß aus der Unterwelt der Geist

1) 1 Sam. 17 ff.

2) Band I, S. 465 f.; Ergänzungs-Heft, S. 97 ff.

Samuels aufsteigt, der dem Saul seinen Tod und seine Niederlage, aber Davids Königs-Herrschaft verkündet, und bereitet dem erschöpften Saul ein stärkendes Mahl, = Zauberbroten im babylonischen Original[1]). In der dann folgenden Schlacht Sauls gegen die Philister fällt Saul nach vorheriger Kampfunfähigkeit, von der noch das *Mahabharata* und auch die Ilias noch weiß (o. S. 165 und S. 346), von einem Amalekiter getötet. Nach einer anderen Ueberlieferung bittet aber Saul seinen Waffenträger, ihn zu töten; der kann sich jedoch nicht dazu entschließen, und Saul gibt sich selbst den Tod. Die Leiche Sauls wird dann zunächst aufgehängt und danach verbrannt. Den Amalekiter aber, der Saul getötet haben soll, läßt David töten. Später Ermordung von Esbaal und Tötung und Aufhängung der Mörder durch David.

Es scheint unvermeidlich, daß wir in Saxos Erzählung wirklich gerade David-Geschichten wiederzuerkennen haben, genauer Saul-David-Geschichten. Denn offenbar ist, wie Hother z. T. ein David, so Balder z. T. ein Saul, neben Gewar = Saul. Daneben wirkt sich ja in diesen Balder-Hother-Geschichten der Baldur-Hödur-Mythus aus. Und es wird unmöglich sein, im einzelnen festzustellen, wo wir das Eine, wo wir das Andere anzunehmen haben. Diese Verquickung gibt uns meines Erachtens vielleicht auch die Erklärung dafür, wie es zu dem Eindringen des Baldur-Hödur-Mythus in die dänische Sage kommen konnte, wie gerade an der Stelle, an der er jetzt verwendet wird: durch gewisse Aehnlichkeiten zwischen dem dänischen Reflex einer der Saul-David-Sage entstammenden Erzählung und dem Baldur-Mythus[2]).

Es scheint einleuchtend, daß wir den Gewar = Saul als Schwiegervater Davids neben Balder = Saul als Feind Davids nunmehr vertreten können: Den doppelten Saul hat, scheint es, das Eindringen des Baldur-Mythus in die Vor-Hamlet-Sage auf dem Schuld-Konto. Scheint, wenn wir unseren Ausführungen gerade unsere, alttestamentliche, Fassung der Saul-David-Sage zugrunde legen. Aber das ist natürlich unerlaubt.

1) Band I, S. 455.
2) Ganz anders HERRMANN, a. a. O., II, S. 202 f.

Immer und immer wieder haben wir ja auch bei der Hamlet- und Vor-Hamlet-Sage gesehen, daß ihrer griechischen und dann weiter ihrer israelitischen Vorlage nicht unsere griechische und unsere israelitiche Sage, sondern eine oft genug ältere Form davon als Vorbild gedient hat. Was nun gerade Gewar und Balder beide als Vertreter Sauls betrifft, so zeigen ja schon die anderen Absenker der Saul-David-Sage, daß wir daran keinerlei Anstoß zu nehmen brauchen: Im *Mahabharata* ist Saul als Feind Davids durch *Durjodhana* vertreten; aber dieser *Durjodhana* ist nicht etwa auch ein Schwiegervater Davids (o. S. 163 ff.). Und in der Ilias-Sage ist Agamemnon = Saul als Feind Davids = Achilles (o. S. 342 ff.); aber auch Agamemnon ist kein „Schwiegervater Davids". Und die römische Königs-Sage mag ein Zeugnis ablegen können: Tarquinius Priscus als ein Saul ist Schwiegervater des Servius Tullius als eines David (o. S. 453); aber er ist nie sein Feind. Somit kann auch Gewar, der Schwiegervater Hothers, als ein Saul sehr gut neben Balder, dem Feinde Hothers, als einem Saul geduldet werden. Wir haben nun in Saul, dem Schwiegervater Davids, und Saul, dem Feinde Davids, zwei ursprünglich verschiedene Personen nachgewiesen[1]). Ob aber die oben besprochenen Parallelsagen, ob speziell unsere Gewar-Balder-Hother-Sage etwa noch eine alte Saul-David-Sage mit zwei Personen für Saul widerspiegelt, kann ich noch nicht übersehen. Hinzugefügt mag werden, daß die Vor-Hamlet-Sage andererseits einen Esbaal, Sohn Sauls, vermissen läßt (s. u. S. 593). Wird dieser durch den getöteten Gewar vertreten?

Es wird gut sein hinzuzufügen, daß wir für alle oben vorgeschlagenen Parallelen zwischen Hother- und David-Sage keinerlei Bürgschaft übernehmen können, schon deshalb nicht, weil uns bei diesem Vergleiche zum guten Teil die griechischen Zwischen-Parallelen fehlen und ganz gewiß die Parallelen an sich nicht immer gerade zwingend sind. Andererseits beweist aber die Tatsache, daß die grie-

1) Band I, S. 439 ff. und 476 f.

chischen Zwischen-Parallelen fehlen, nichts für die Unverwendbarkeit der israelitischen Sagen. Beweis dafür sind die oben angeführten Parallelen zwischen Gram- und Jakob-Sage ohne griechische Parallelen dazu (o. S. 563 ff. und S. 571 f.) und Stücke aus der israelitischen Ur- und Erzväter-Geschichte, zu denen genauere griechische Parallelen fehlen und die doch ohne Zweifel in der Vor-Sigurd-Siegfried-Geschichte wiederkehren (o. S. 480 f.). Beweis dafür sind wohl auch die Parallelen zwischen der babylonischen und der altnordischen Urgeschichte, zwischen denen israelitische und griechische Mythen nur z. T. nachweisbar sind (o. S. 526 ff.).

Dem Hother folgt sein Sohn Rorik in der Regierung. Gegen ihn erheben sich die Kuren und Schweden. Ein Zweikampf, der von feindlicher Seite vorgeschlagen wird, soll schließlich den Krieg entscheiden. In diesem Zweikampfe wird der Däne getötet. Danach kommt es nach einer Herausforderung von feindlicher Seite zu einem zweiten Zweikampfe, in welchem die beiden Kämpfer sich gegenseitig töten. Hiernach wird von einem Kriege Horwendills (o. S. 534 ff.) gegen den Norweger Koller erzählt. Abermals soll ein Zweikampf entscheiden, diesmal nach dem Wunsche Kollers einer zwischen den beiden Heerführern, und in diesem Kampfe tötet Horwendill seinen Gegner[1]). Da ist es nun doch wohl bemerkenswert und zeugt von weiterer Abhängigkeit der dänischen Sage von zunächst einmal ursprünglich israelitischer Sage, daß auf die Gilboa-Schlacht, in der Saul fällt, und die wir in dem letzten Kampfe zwischen Hother und Balder wiedererkennen mußten, die Gibeon-Schlacht zwischen Abner, dem Feldherrn Sauls und seines Nachfolgers, und Joab, dem Feldherrn Davids, folgt[2]), und daß nun auf Abners, des feindlichen Feldherrn, Vorschlag die Schlacht durch Zweikämpfe entschieden werden soll[3]).

1) HERRMANN, a. a. O. I, S. 106 ff.

2) 2 Sam. 2.

3) Diese Herausforderung durch den Feind hat sich übrigens ebenso in der römischen Sage erhalten und lebt auch in der mohammedanischen Sage weiter. S. o. S. 452 und S. 9 f.

Das Ergebnis ist, daß von 12 Kämpfer-Paaren alle 12×2 einander gegenseitig töten. Und danach tötet der feindliche Feldherr Abner Davids Neffen Asahel. Später wird indes (2. Sam. 3) Abner von Joab (und dessen Bruder) ermordet. Daß diese Vorgänge sich in der germanischen Sage erhalten haben, braucht nicht weiter Wunder zu nehmen. Allem Anscheine nach leben sie ja auch weiter in den drei Zweikämpfen der Horatier und Curiatier (o. S. 452 und 454.) Und darum muß der Finger darauf gelegt werden, daß unsere dänische Sage auch gerade von drei Zweikämpfen berichtet. In der römischen Sage fallen die drei Feinde, aber von den Römern bleibt einer am Leben; in der dänischen Sage bleibt von drei Feinden und drei Dänen je einer am Leben. Daß auch die mohammedanische Sage die Gibeon-Zweikämpfe aufgenommen hat und dabei nun gar noch kontaminiert mit den aus einer älteren Gestalt von ihnen entstandenen Sage von den je drei Horatiern und Curiatiern, haben wir ja o. S. 9 f. und 35 festgestellt. Vgl. übrigens o. S. 408 Anm. 5 und 458 Anm. und u. unter 4, V.

Mit den in der David-Sage wiedergefundenen Zweikämpfen der Vor-Hamlet-Sage haben wir beiderseits, in der dänischen und in der israelitischen Sage, den Anschluß an oben bereits nachgewiesene Parallelen richtig erreicht. Denn es folgt in unserem dänischen Sagen-System die Hamlet-Geschichte mit Zubehör, nach o. S. 534 ff. = der David-Urias-Geschichte mit Zubehör! Besser konnte das Exempel nicht aufgehen. Aber als Lautenspieler und Schwiegersohn Gewars ist Hother ein David, in den Zweikampf-Episoden ist Rorik ein David; allein auch Fengo, der Horwendill tötet und dessen Gattin heiratet, soll ein David sein (o. S. 434 f., S. 460, S. 583 f.)! Wir haben uns also noch mit einem dreifachen David auseinanderzusetzen, 1. dem Lautenspieler und Schwiegersohne Sauls, Hother, 2. dem Könige in einer Gibeon-Schlacht, Rorik, und 3. dem Mörder eines Urias, Fengo. Nr. 1 und 3 nebeneinander sind ja nicht nur einwandfrei, sondern das zu Erwartende (o. S. 434 f. und 460). Aber auch Nr. 2 neben Nr. 1 und 3 hat nichts auf sich. Wir

brauchen gar nicht einmal Menelaus herbeizurufen, Menelaus = David neben Achilles = David, dem „Schwiegersohne Sauls", und Aegisthus, dem David der Urias-Geschichte (o. S. 342 ff., 351 f., 348 f.). Wir können daran zu denken bitten, daß dem Rorik, der vor einer „Gibeon-Schlacht" steht, Davids Feldherr Joab entspricht, nicht David selbst. Und so mag der dritte David in der Um-Hamlet-Sage aus einem Feldherrn Davids in der Gibeon-Schlacht geworden sein.

Dieser Rorik gibt nun aber dem Horwendill seine Tochter Geruth, eine „Bathseba" der David-Urias-Sage (o. S. 534ff.), und entspricht so dem Servius Tullius = David in der römischen Königs-Sage, dessen Tochter Tullia auch der Bathseba entspricht (o. S. 453f.). Wiederum aber ist dieser selbe Servius Tullius als Schwiegersohn des Tarquinius Priscus fraglos ein David als Schwiegersohn Sauls (o. S. 453), und so vereinigt Servius Tullius den David I, nämlich Hother, und den David II (IIa), nämlich Rorik, der Vor-Hamlet-Sage in seiner Person. Es ist also beachtenswert, daß die Vor-Hamlet-Sage zwei Funktionen des einen Servius-Tullius, eines David, auf zwei verschiedene Personen gelegt hat.

Wir stehen am Schluß vor einem eindrucksvollen Resultat: Die Vor-Hamlet-Sage und die Hamlet-Sage, unabhängig von einander analysiert, geben sich als Abkömmlinge von israelitischen Sagen-Reihen, die, ebenso wie die dänischen, als zwei Stücke einer fortlaufenden Geschichte zusammengehören: In der Sage von Dan bis Hamlet ist die israelitische Sage von Abraham oder doch den Vorfahren Jakobs bis Salomo, aber in vor- oder nebenbiblischer Form, wiederzuerkennen: Abraham wohl in Dan, Isaak und Ismael wohl in Lother und Humblus, Söhnen Dans, Esau vielleicht in Skjold, Sohn des Lother, Jakob fraglos in Gram, Juda fraglos in Hading, Moses fraglos in Frotho; aber Juda auch in Helgo, Sohn Haldans, und Moses auch in Rolf; Saul in Gewar und Balder, David in Hother und in Rorik, ferner in Fengo, und Salomo in Hamlet. Dabei hat es sich nun herausgestellt, daß einerseits in der Vor-Hamlet- und Hamlet-Sage wie auch sonst eine und dieselbe Person

der israelitischen Sage in verschiedene Personen gespalten erscheint — Saul, David —, was aber jedenfalls bei David fraglos z. T. das Ursprünglichere ist (o. S. 587 und S. 589 f), andererseits aber wirkliche Dubletten vorliegen, indem nachgewiesen sind: vielleicht zwei Rahel-Gestalten (o. S. 571 f.), jedenfalls zwei verschiedene Sichem-Episoden (o. S. 574 ff.), zwei Juda-, zwei Moses-Gestalten (o. 579 ff. S. und S. 581 f.). Und zwar erscheinen je zwei Sagen-Figuren in folgender Reihe: Gram = Jakob, Hading = Juda, Frotho = Moses, dahinter ein Haldan, dann Helgo = Juda, Rolf = Moses. Ueber diesen Haldan zwischen Helgo und Rolf haben wir noch nicht gesprochen, da von ihm an sich zu wenig Charakteristisches erzählt wird. Jetzt werden wir das, nachdem sonst alle Personen der dänischen Königs-Reihe von Dan bis Hamlet indentifiziert sind, nicht mehr aufschieben können. Hading-Juda ist ein Sohn Gram-Jakobs, Helgo-Juda aber ein Sohn Haldans. Folglich wird man fragen dürfen: Ist Haldan auch ein Jakob? Und dem widerstrebt nun wenigstens das bißchen von ihm Berichtete wohl nicht: [1]Er hat zwei jüngere Brüder, und er und sie streben mit gleichem Ehrgeize nach der Königs-Herrschaft, er aber tötet sie beide. Das erinnert immerhin an die Rivalität gerade zwischen Jakob und Esau, die noch in zahlreichen abgeleiteten Sagen, auch in der Feindschaft eines Jakob gegen zwei Brüder, weiterlebt (o. S. 221, S. 328, S. 369, S. 385, S. 392, S. 451; u. s.). Und Haldan stirbt an Altersschwäche, ebenso wie Jakob, was freilich wenig genug bedeuten kann, zumal der fraglose Jakob unserer dänischen Sage, nämlich Gram, seinen Tod im Kampfe findet, und das in Uebereinstimmung mit anderen Jakob-Sagen (o. S. 481 und 484). Immerhin: Odysseus ist auch ein Jakob — freilich auch ein Moses —, und der stirbt eines natürlichen Todes im Alter[2]). Somit wird man wenigstens vermuten

1) Herrmann, a. a. O., I, 65. Anders die entsprechende isländische Halfdan-Sage innerhalb der isländischen Hrolf Kraki-Sage (übersetzt von Herrmann. in *Thule* XXI, S. 221 ff.). Wie weit sich in dieser etwa noch ältere Züge als in Saxos Haldan-Sage finden, kann ich hier aber unmöglich untersuchen.

2) Odyssee XI, 134 ff.

dürfen, daß Haldan in der Tat ein zweiter Jakob ist. Wenn das zutrifft, hätten wir in unserer dänischen Sage die Reihe und dabei die Doppelreihe: Gram-Jakob, Hading-Juda, Frotho-Moses; Haldan-Jakob, Helgo-Juda, Rolf-Moses.

Diesem Ueberflusse steht der Mangel gegenüber, daß der Saxo-Sage ein Josua fehlt. Daß das Richter-Buch darin unvertreten ist, darf uns ja nicht wundernehmen; denn dessen Spuren verraten sich in keiner sonstigen aus Israel abgeleiteten Sagen-Reihe, nicht in Griechenland und nicht in Rom (o. S. 371 f.; S. 433 f.; S. 453 und S. 462). Aber die Josua-Sage ist ja mit nach Griechenland gelangt und ebenso nach Rom (o. S. 432 und S. 452). Und die beiden Sagen-Kreise, in denen die Josua-Sage vertreten ist, die Um-Herakles-Sage und die römische Königs-Sage, untereinander näher verwandt (o. S. 462 ff.), stehen, wie wir gesehen haben und sehen werden, in einem näheren Verwandtschafts-Verhältnisse zur Hamlet-Vor-Hamlet-Sage. So verdient es immerhin Erwähnung, daß sich die Josua-Sage in dieser gar nicht bemerkbar macht. Oder sollte etwa die o. S. 576f. besprochene Belagerung, in Verbindung mit der wir die Belagerung von Jericho durch Josua erwähnten, in die Frotho-Moses-Sage aus einer Josua-Sage eingedrungen sein?

Von der eigentlichen Hamlet-Sage konnten wir feststellen, daß sie zwar von der David-Sage abstammt, daß aber zwischen ihr und dieser Sage eine Sage steht, die näher verwandt mit der Brutus-Sage ist, welche wiederum der Um-Herakles-Sage näher steht (o. S. 462 ff.): Hamlet ist eine Figur, die der des Brutus auffallend ähnlich ist. Der Reise Hamlets mit den goldgefüllten Stäben steht aber gerade die des Brutus mit einem goldgefüllten Stabe zur Seite. Erwähnt werden darf auch, daß gerade nur in der Brutus- und der Hamlet-Sage die Vergewaltigung der Thamar II der David-Sage wiedererscheint (o. S. 455 und S. 542 f.).

Daß auch die Vor-Hamlet-Sage aus der israelitischen Sage stammt, ergab sich oben, ebenso aber in einer Reihe von Fällen, daß auch hier griechische Zwischen-Sagen anzunehmen sind. Dabei haben sich gewisse, scheinbare und

wirkliche, Berührungen auch gerade mit der römischen Königs-Sage gezeigt: In der Vor-Hamlet-Sage hat sich kein besonderer Esbaal, Sohn Sauls, gefunden (o. S. 586 f.) und die römische Sage hat für Saul und Esbaal nur eine Person. Allein in der dänischen Sage fällt der Saul — Balder — in der Schlacht, ebenso wie Saul (o. S. 453), in der römischen wird der Saul — Tarquinius Priscus — von zwei Männern, die in seinen Palast eingedrungen sind, getötet, ebenso wie Esbaal (o. S. 453). Somit zeigen vielmehr die beiden Sagen, die Um-Hamlet- und die römische Sage, zusammen einen Saul und einen Esbaal, können also nicht für eine gleichlaufende Zusammenlegung zweier Personen angeführt werden. Aber in der dänischen Sage sind ebenso wie in der römischen Sage die Zweikämpfe bei Gibeon mit anderem erhalten geblieben, und in beiden im Unterschiede von unserer Bibel in drei Zweikämpfen (o. S. 588 f.). Und in beiden ist ein David Schwiegervater eines Urias (o. S. 590), wovon unsere Bibel nichts weiß. Endlich ist in beiden der Urias ein Bruder des ihn beseitigenden David (o. S. 549), wovon unsere Bibel auch nichts berichtet, und ebenso wenig die anderen verwandten Sagen. Dergleichen läßt darauf schließen, daß nicht nur die Hamlet-, sondern auch die Vor-Hamlet-Sage, also die ganze Um-Hamlet-Sage, nähere Beziehungen zur römischen Königs-Sage hat.

Diese römische Sage zeigt wieder gewisse Berührungen mit der Um-Herakles-Sage, die auf ein engeres Verhältnis zu dieser hindeuten (o. S. 462 ff.). Für die Hamlet-Sage ließ sich aber nicht nachweisen, daß nun auch sie etwa gerade näher mit der Um-Herakles-Sage zusammengehöre. Denn die ganze Hamlet-Geschichte ist in der Um-Herakles-Sage durch die zusammengeschrumpfte Cresphontes-Polyphontes-Aepytus-Sage vertreten (o. S. 434 f.), und an diesem Torso zeigt sich nichts, was auf die Annahme einer näheren Verwandtschaft gerade mit der Hamlet-Sage hindrängen könnte. Aber die Vor-Hamlet-Sage zwang zum Vergleich der Frotho- und weiter der Rolf-Sage gerade mit der Herakles-Sage im Um-Herakles-System (o. S. 569 f.; 579 ff.), und dabei zugleich und auch

sonst (o. S. 567 f. und 575) zu einem Vergleich mit der Sigurd-Siegfried-Sage, die einer Herakles-Sage nahe steht. Somit hat die dänische Sage gleichermaßen nähere Beziehungen zu den zwei sich miteinander berührenden Sagen-Systemen, der römischen Königs-Sage und der Um-Herakles-Sage. Und zu diesen Einzelbeziehungen kommt nun weiter die außerordentlich bemerkenswerte hinzu, daß die Um-Hamlet-Sage der israelitischen Sage genau bis Salomo, || Hamlet, folgt und hinter ihm alsbald die Begleitschaft verweigert, ebenso wie jedenfalls im wesentlichen die römische Königs-Sage, die mit Brutus, || Salomo, abschließt, und fast ebenso wie die Um-Herakles-Sage, die zunächst hinter Aepytus, || Salomo, abbricht und erst nach einer langen Lücke auch noch einen Cypselus und Periander, || Joas und Amazja, bringt. S. o. S. 553, S. 434 f. und 436 f. und S. 456.

Aber mit der letzteren, der Um-Herakles-Sage, zeigt nun die dänische Sage eine ganz auffallende besondere Berührung. Für jene stellten wir (o. S. 424 f.) eine doppelte Reihe „Jakob, Juda, Moses" fest: Proetus-Jakob, Bellerophontes-Joseph und -Juda, Perseus-Moses; Electryon-Jakob, Amphitryon-Juda, Herakles-Moses. Und diese zwei Reihen folgen unmittelbar hintereinander: Electryon-Jakob II ist der Sohn von Perseus-Moses I. Diese Doppelung fanden wir beiläufig nicht in der Um-Sigurd-Siegfried-Sage (o. S. 517[1]). Dagegen ergab sich genau, zum mindesten aber fast

1) An dieser Stelle erwähnen wir, daß in der Jakob-Juda-Moses-Reihe der Um-Sigurd-Sage Stücke aus beiden Jakob-Juda-Moses-Reihen der Um-Herakles-Sage wiedergefunden werden. Vielleicht müssen noch Besonderheiten dieser Verteilung hervorgehoben werden. Aus der ersten Reihe treffen wir in der nordischen Um-Sigurd-Sage nur auf die Bellerophontes-Joseph- und die Perseus-Aussetzungs-Sage (o. S. 496 ff.), aber nur (als Sisibe-Geschichte) in der Thidrek-, nicht in der Wölsungen-Sage. Eine Spielform der Sisibe-Sage findet sich in der Wolfdietrich-Sage (o. S. 528 ff.), außerdem aber in derselben Sage eine klare Perseus-Aussetzungs-Sage (o. S. 532 f.) und eine ebenso deutliche Perseus-Andromeda-Sage (o. S. 531 f.) Eine Perseus-Gorgonen-Episode weist jedoch unser Nibelungenlied von Siegfried auf (o. S. 507 f.), ebenso aber das

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächstfolgenden Seite.

genau, dasselbe System für die Vor-Hamlet-Sage (o. S. 591 f.), zwei Reihen „Jakob, Juda, Moses“ unmittelbar hintereinander: Gram-Jakob, Hading-Juda, Frotho-Moses und Haldan-Jakob(?), Helgo-Juda und Rolf-Moses. Und Haldan-Jakob II(?) ist der Sohn von Frotho-Moses I! Indem wir die beiden genannten Parallelsysteme in völlig für sich geführten Untersuchungen festgestellt haben, und dabei an Sagen-Systemen, deren Zusammengehörigkeit auch sonst durchblickt, scheint dieses verblüffende Resultat eine Bestätigung unserer Analyse zu bedeuten, wie sie schlagender kaum gedacht werden könnte. Untersuchungen über das Verhältnis der einzelnen zwei Parallelreihen des einen Systems zu denen des anderen können hier leider nicht geführt werden. Da die römische Königs-Sage die Doppelung der Jakob-Juda-Moses-Reihe noch nicht kennt, so folgt doch wohl, daß eine Abhängigkeit der Hamlet-Vor-Hamlet-Sage gerade von ihr, d. h. einer älteren Form von ihr, nicht mehr in Frage kommen kann. Vielmehr muß die Formel für deren Verwandtschafts-Verhältnisse nunmehr gewiß lauten: Abhängigkeit von einer Um-Herakles-Sage und dabei nähere Verwandtschaft mit der römischen Königs-Sage. Einer besonderen Untersuchung bedarf es nun auch, wie sich zu diesen Doppelungen die Dubletten innerhalb der einzelnen Systeme (vermutlich zwei Rahel-Gestalten und sicher zwei Sichem-Dina-Episoden in der einen Gram-Sage) verhalten mögen. Möglich, daß sie einst auf die beiden Jakob-Gestalten verteilt waren. Angesichts dieser ganz offensichtlich in der Um-Herakles- und in der dänischen Sage sich zeigenden

---

Seyfrid-Lied (o. S. 508 f.), und darin finden wir auch eine Perseus-Andromeda-Sage. D. h. von der ersten Jakob-Juda-Moses-Reihe weist die Wölsungen-Sage keine sichere Spur auf, im Unterschiede von der Thidrek-Sage, dem Nibelungenliede, dem Seyfrid-Liede und der Wolfdietrich-Sage. Hat also in der Um-Sigurd-Sage gerade die Perseus-Moses-Sage aus der ersten Jakob-Juda-Moses-Reihe der Um-Herakles-Sage doch immerhin eine besondere Stellung eingenommen? Allerdings eine Perseus-Moses-Sage neben der Herakles-Moses-Sage hat die Um-Sigurd-Sage nicht gehabt. Denn ihr Perseus-Moses ist ja immer mit ihrem Herakles-Moses identisch.

doppelten Reihe „Jakob, Juda, Moses“ sinkt natürlich der doppelte Moses in der Oedipus-Sage (o. S. 382 f.) zur Bedeutungslosigkeit herab.

Ist also die Hamlet-Vor-Hamlet-Sage ebenso wie die Um-Sigurd-Sage eine Um-Herakles-Sage, so fallen die oben S. 567, S. 571 f. und S. 575 f. besprochenen Berührungen zwischen der Vor-Hamlet-Sage und Odyssee II doppelt auf. Sie beruhen nicht etwa auf Entlehnung, sondern die an die Odyssee (Odyssee II) anklingenden Stücke der Vor-Hamlet-Sage sind bodenständig. Denn die einander parallelen Stücke in den beiden Sagen stehen beide in Jakob-Sagen und an einander entsprechenden Stellen. Und da jedenfalls in einem Falle (Untergang eines Schiffes bezw. von Schiffen als Strafe für die Tötung des „Himmels-Stiers“; o. S. 576) der Parallelismus zwischen Odyssee II und der dänischen Sage auf einer gemeinsamen Entwicklung beruhen muß, so folgt aus diesem Parallelismus eine Verwandtschaft zwischen einer Odysseus-Jakob-Sage und der Um-Herakles-Sage. Ob damit zusammenhängt, daß die Odysseus-Sage mit der Jason-Sage, ebendiese aber wieder mit der Herakles-Sage Berührungen zeigt? Vgl. o. S. 420: Beziehungen zwischen Herakles-Sage und Odyssee I.

Am Schluß sei noch ein äußerst wichtiges Märchen erwähnt, das eine weitere Verbindung zwischen Hamlet- und Vor-Hamlet-Sage als einer Um-Herakles-Sage herstellt. Wir meinen Nr. 4 der *Irischen Volksmärchen* von KÄTE MÜLLER-LISOWSKI. Dieses, schon o. S. 532 erwähnte, Märchen zeigt sich, deutlich erkennbar, als eine Ligatur aus einer Perseus-Moses-Sage von der Art, wie sie in der Wolfdietrich-Sage erscheint (o. S. 532), und einer Hamlet-Brjam-Aepytus-Salomo-Sage: Der Sohn einer Danae tötet seinen Großvater, damit aber als ein Hamlet-Brjam (S. 541 ff.) den Mörder seines Vaters und Räuber von dessen kostbarer Kuh. Unser Märchen sichert also nebenbei einer Vor-Hamlet-Sage eine Danae-Perseus-Sage, die unserer Um-Hamlet-Sage verloren gegangen ist.

Unsere Untersuchungen haben für germanische Sagen ergeben:

1. Die nord-germanische Hild- und die süd-germanische Hilde-Gudrun-Sage gehen, die eine über eine vorliterarische [1]) griechische Jason-, die andere über eine vorliterarische griechische Odysseus-Sage, auf eine vorliterarische israelitische Jakob-Sage zurück.

2. Die germanische Um-Sigurd-Siegfried-Sage geht, über eine vorliterarische griechische Um-Herakles-Sage, auf vorliterarische israelitische Sagen von Kain und Abel bis Moses zurück. Die Nibelungen-Katastrophe am Ende der Sigurd-Siegfried-Sage hat deren Siggeir-Episode als Vorbild.

Sehr nahe verwandt mit dieser Episode ist die dänische Sage von Sigar, Hagbarth und Sygne.

3. Die süd-germanische Wolfdietrich-Sage ist z. T. eine Parallele zur Sigurd-Siegfried-Sage und berührt sich dabei wie diese in bemerkenswerter Weise mit der griechischen Perseus-Sage.

4. Die Um-Hamlet-Sage geht, über eine vorliterarische griechische Um-Herakles-Sage, die einer vorliterarischen römischen Königs-Sage nähersteht, auf vorliterarische israelitische Sagen von Abraham(?) bis Salomo zurück.

Der Hamlet-Sage sehr nahe steht die altfranzösische Bueve-Sage, mit höchst auffälligen Beziehungen zu unserer, der biblischen, Joseph-Sage.

5. Alle diese Sagen und Sagen-Systeme beruhen deshalb im letzten Grunde auf babylonischen Sagen, vor allem auf der des babylonischen *Gilgamesch*-Epos mit der auch darin erzählten babylonischen Sintflut-Sage.

6. Die nord-germanische Urgeschichte der Welt geht, vermutlich über eine vorliterarische griechische und eine vorliterarische israelitische, auf die babylonische Urgeschichte zurück.

---

1) Mit „vorliterarisch" meine ich hier und im folgenden: in jedenfalls vielfach älterer, ursprünglicherer Form als sie uns überliefert ist.

3.

Absenker neben- oder vor-biblischer nord-israelitischer „*Gilgamesch*-Sagen".

I.

Die Arion- und eine Jonas-Sage.

Der Sänger Arion ist auf der Heimfahrt von Italien und Sicilien, wo ihm seine Sangeskunst große Reichtümer eingebracht hat. Da gelüstet es die Schiffer nach ihnen, sie beschließen deshalb seinen Tod und lassen ihm die Wahl dazwischen, sich entweder an Bord des Schiffes das Leben zu nehmen oder ins Meer zu springen. Er wählt das letztere, aber ein Delphin trägt ihn zum Vorgebirge Taenaron hin ans Land[1]).

Eine Geschichte, die als eine Parallele zu der Geschichte von dem auf der Fahrt nach Tarsis im fernen Westen, nachdem das Los seine Schuld an einem furchtbaren Sturm festgestellt hat, ins Meer geworfenen, von einem großen Fisch verschlungenen und wieder ans Land gespieenen und so geretteten Jonas[2]) allbekannt ist. Und in weiten Gelehrten-Kreisen gilt die Geschichte zugleich als deren unbestreitbare Verwandte. Ein im Gedächtnis zu behaltendes Beispiel für die naturhafte und unerzogene Willkür und Folgewidrigkeit zahlloser Gelehrter und Pseudoforscher. Weshalb gerade ich dies hier sagen darf, wird nicht ausgesprochen werden müssen. Ich habe keinen Grund, eine Verwandtschaft zu bestreiten.

1) Herodot I, 23 f. 2) Buch Jona 1 f.

Aber ohne jede Zurückhaltung behaupten könnte ich sie nicht auf Grund dieser zwei Sagen allein, und ich muß den Gelehrten, die das tun, das Recht dazu bestreiten. Wenn ich einen Zusammenhang behaupte, so geschieht das auf Grund der parallelen großen Sagen-Systeme, in denen diese zwei Sagen erzählt werden (o. S. 436 f.).

Es fragt sich nun, welcher Art das Verwandtschafts-Verhältnis zwischen den beiden Sagen ist. Die Jonas-Sage hat sich als eine israelitische, in Israel entwickelte *Gilgamesch*-Sage erwiesen[1]), somit wäre auch die Arion-Sage eine solche; und es bliebe also nur noch zu entscheiden, ob die letztere von unsrer, der biblischen, oder einer ihr näher verwandten vor- oder nebenbiblischen Jonas-Sage abzuleiten ist. Und da läßt sich nun sagen, daß die Arion-Sage für sich keine sicheren Spuren zeigt, die als Vorlage für sie über unsere Jonas-Sage hinaus auf eine Vor- oder Nebenform von dieser hindeuten. Einerlei, ob meine Analyse der Jonas-Sage a. a. O. durchweg das Richtige trifft oder nicht.

Daß Jonas' Meer-Fahrt jedenfalls zweierlei enthält, nämlich 1. eine *Gilgamesch*-Fahrt zu Xisuthros hin und 2. eine in einer *Gilgamesch*-Sage erzählte Sintflut-Geschichte[1])[2]), das scheint gesichert zu sein. Die Arion-Sage läßt nun aber keine Sintflut-Geschichte erkennen. Und so könnte sie den Schluß nahelegen, daß sie einer Jonas-Sage, in der *Gilgameschs* Xisuthros-Fahrt noch nicht mit einer Sintflut-Fahrt vereinigt war, das wäre also einer älteren Form unserer Jonas-Sage, entstammt.

Die Arion-Sage würde nun jedenfalls eine Westreise *Gilgameschs* zu Xisuthros hin enthalten. Gerade eine solche zeigt sie aber vielleicht noch in einem besonderen Punkte: Unter „Polykrates" werden wir die Vermutung äußern, daß

1) Band I, S. 801 ff.

2) Eine ähnliche Zerlegung von Jonas' Meer-Fahrt in zwei Komponenten hat hier in Marburg einmal ein neutestamentlicher Kollege von mir in einem Vortrage ohne *Gilgamesch* versucht. Von meiner ähnlichen Analyse a. a. O. wußte der natürlich nichts.

Reisen von Phocaeern und Samiern nach Tartessus vielleicht ebenso eine Westreise *Gilgameschs* darstellen wie Jonas' Fahrt nach Tarsis = Tartessus. Und da diese Phocaeer und Samier mit überreichen Schätzen heimkehren, könnte sich in diesen das Wunderkraut kundgeben, das *Gilgamesch* sich bei Xisuthros holt und das ihm auf der Rückreise geraubt wird. Ebenso kehrt aber Arion mit reichen Schätzen vom Westen heim, und — sie werden ihm von den Schiffern abgenommen. Diese Schätze kennt aber die Jonas-Sage nicht. Somit könnte die Arion-Sage auch durch diese Schätze ihre Unabhängigkeit von unserer biblischen Jonas-Sage erkennen lassen. Aber das eben Gesagte beweist doch nichts.

Vielleicht aber ein indisches Märchen[1]: Ein reicher junger Kaufmann, namens *Mittawindaka,* rüstet ein Schiff aus, um Handel zu treiben, und fährt ins Meer hinaus. Am siebenten Tage bleibt das Schiff plötzlich unbeweglich stehen. Es wird darum gelost, wer an dem Unglück schuld ist, und das Los trifft *Mittawindaka.* Nun wirft man ihn ins Meer, gibt ihm aber ein Floß, auf dem er dann dahintreibt, während das Schiff sich alsbald, nachdem er es verlassen hat, wieder in Bewegung setzt. Er gelangt nun nach der Reihe zu vier Inseln mit wunderbaren Palästen und weiblichen „Gespenstern“ darin und genießt deren Liebe, danach aber in eine *Ussada*-Hölle. Und dort erreicht ihn die Strafe dafür, daß er vor seiner Abreise seine Mutter zu Boden geschlagen hat: Ein Scheermesser-Rad fällt ihm auf den Kopf und zermalmt ihm — immer wieder — den Schädel. Nun kommt der Bodhisatta — Buddha in einer früheren Existenz — in die *Ussada*-Hölle hinab, er hebt seine Augen zu ihm auf und fragt ihn, wie lange er diese Qual zu erdulden haben werde, und ihm wird zur Antwort, daß das Rad ihn im Leben nicht mehr verlassen werde.

In diesem Märchen, soweit von uns erzählt, findet sich also im Anfang eine Jonas-Geschichte, freilich ohne den

1) *Buddhistische Märchen* von ELSE LÜDERS, Nr. 9.

Fisch, aber mit einem rettenden Floß an Stelle des Fisches. Die „Gespenster" sind Seelen von Abgeschiedenen, die auf Erden schlechte Taten begangen haben und deshalb unstät umherirren[1]). *Mittawindaka* kommt also nach seiner Jonas-Fahrt zu Abgeschiedenen, dann zu einer Hölle. Die Jonas-Reise soll aber eine Reise *Gilgamesch*s zu Xisuthros darstellen; und alsbald nach dieser Reise begibt sich *Gilgamesch* zum Eingang der Unterwelt, um die Zitierung seines verstorbenen Freundes *Enkidu* zu erleben. Folglich scheint das indische Märchen 1. die Xisuthros-Reise *Gilgamesch*s und 2. die darauf folgende „Nekyia" zu enthalten. Da nun die Fahrt des Kaufmanns-Sohnes zu der Jonas-Sage zu gehören scheint, müßte seine Nekyia gleichfalls ein Teil einer solchen sein. Daß sie nun aber wenigstens mit einer Zitierung *Enkidu*s zusammengehört, weiter aber, ebenso wie die Jonas-Sage, mit einer nordisraelitischen Sage, werden wir unter „Buddha" darlegen. Damit wird es aber äußerst wahrscheinlich gemacht, daß die Fahrt *Mittawindaka*s in der Tat, wie eine Jonas-Fahrt, so eine *Gilgamesch*-Fahrt zu Xisuthros hin darstellt. Von der Fahrt ist nun weiter zu sagen, daß sie zwar stark gerade an die Jonas-Sage erinnert, aber auch zugunsten der Arion-Sage von ihr abweicht: Der reiche Kaufmanns-Sohn mit seinen schließlich verlorenen Gütern steht dem Arion mit seinen Schätzen nahe. Dabei läßt aber auch das indische Märchen nichts von einer Sintflut-Erzählung erkennen, und bestärkt uns so in dem Urteil, daß es einmal eine — ältere — Form unserer Jonas-Sage gegeben hat, die nur noch die Xisuthros-Fahrt enthielt, aber noch nicht die Sintflut-Fahrt, und daß unsere Arion-Fahrt auf diese ältere Form der Jonas-Sage zurückgeht.

Noch wäre eine andere Frage zu erledigen: Jonas wird auf der „Hinfahrt zu Xisuthros" ins Meer geworfen, Arion springt aber auf der „Rückfahrt von Xisuthros" ins Meer. Was ist das Ursprünglichere? Wir können das natürlich nicht mit einer Erwägung wie der folgenden entscheiden:

---

1) Mitteilung meines Kollegen Nobel.

Arion fährt mit seinen Schätzen „von Xisuthros heim“ (S. 599 f.), die Schätze sind schuld daran, daß er ins Meer springt, also ist die Darstellung der Arion-Sage relativ ursprünglicher. Allein die Pragmatik der Arion-Sage kann ja sekundär sein, und der reiche *Mittawindaka* wird ja auf einer „Hinfahrt“ ins Meer geworfen. Vielleicht, daß hier die o. S. 128 behandelte *Schaktidewa*-Sage die Entscheidung bringen kann: *Schaktidewa* erleidet Schiffbruch auf der Hinfahrt zur Fischer-Insel und wird von einem großen Fisch verschlungen; dieser wird von einem Fischer der Fischer-Insel gefangen, zur Insel gebracht, aufgeschnitten; *Schaktidewa* kommt heil aus dem Leibe des Fisches heraus und hat dabei sein Ziel, die Fischer-Insel, erreicht. Falls die *Schaktidewa*-Sage mit der Jonas-Sage zusammengehört, so stützt sie also mit der *Mittawindaka*-Sage zusammen die Annahme, daß die Jonas-Sage mit ihrem auf der Ausreise ins Meer geworfenen Jonas der Arion-Sage gegenüber ursprünglicher ist. Dabei will ich, als von einem höchst merkwürdigen Umstande, ganz absehen, daß *Schaktidewa* ohne jede Frage ein *Gilgamesch* ist, ja auf der Fahrt zur Fischer-Insel ohne jede Frage ein *Gilgamesch* auf der Fahrt zu Xisuthros ist — wie Jonas auf seiner Tarsis-Fahrt (o. S. 133 f.).

Arion ist ein Zeitgenosse Perianders von Corinth, an dessen Hofe er lebt (o. S. 436 f.). Jonas soll aber nach 2 Kön. 14,25 jedenfalls nicht später als zur Zeit Jerobeams II. von Israel geweissagt haben. Dieser ist noch Zeitgenosse von Amazja von Juda, Amazja von Juda jedoch ein Sohn des Königs Joas von Juda, und diesem soll nach o. S. 436 Perianders Vater Cypselus entsprechen. Somit müßte mit Periander selbst, dem Zeitgenossen Arions, an dessen Hofe Arion lebt, Amazja von Juda korrespondieren. Nun wird zwar nichts von einem Aufenthalte des nordisraelitischen Propheten Jonas am Hofe eines Königs von Juda berichtet, und zu dem Verhältnisse zwischen Arion und Periander bietet somit unsere Ueberlieferung über Jonas keine Parallele. Allein doch etwas Vergleichbares. Denn,

als Jonas nach Tarsis flieht, schifft er sich in Joppe, der Hafenstadt von Jerusalem, ein, nicht etwa in einem Hafenorte, der seiner nordisraelitischen Heimat im Stammgebiet von Sebulon näher liegt; und das erlaubt die Vermutung, daß der Nord-Israelit Jonas wenigstens zeitweilig in Süd-Israel, genauer in Jerusalem, mit der Hafenstadt Joppe, wohnend gedacht wurde, also, wenn auch nicht gerade am Hofe, so doch in der Residenz auch des Amazja.

II.

Die Sage von Ephraem Syrus und eine Elias-Elisa- sowie eine Buddha-Sage.

Von Ephraem Syrus, dem „Propheten der Syrer“ (306 — 378 n. Chr.), der sich von Nisibis über Amid-Diarbekr am Tigris nach Edessa begeben hat, wird überliefert: Er lebt auf einem Berge draußen vor der Stadt als Klausner und befleißigt sich der Aszese, mit vielen anderen Klausnern zusammen. Eines Tages wird es in Edessa bekannt, daß er einen bewundernswerten Kommentar zum ersten Buch Moses geschrieben hat. Nun ziehen die Gläubigen von Edessa zu ihm hinaus, er aber entzieht sich einer Ehrung und versteckt sich vor ihnen. In einem Flußtale erscheint dem Ephraem indes der Engel des Herrn und fragt ihn, wohin er fliehe, und er antwortet ihm, daß er vor der Wirrnis der Welt fliehe; der Engel aber ermahnt ihn dazu, seine Leuchte leuchten zu lassen, verschwindet dann, und Ephraem kehrt nach Edessa zurück. Er wird gesehen, nun aber, weil falsch beurteilt, beschimpft, schließlich gesteinigt, kommt aber noch gerade mit dem Leben davon und kehrt in seine Klause zurück. Danach kann er seinen Wunsch nicht mehr zügeln, den heiligen Basilius den Großen, Bischof von Caesarea in Cappadocien, zu sehen, und er macht sich, weil des Griechischen unkundig, mit einem des Griechischen kundigen Dolmetscher zusammen, auf die Reise, zieht bis ans

1) S. Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones* II, Sp. 27 ff. S. dazu Anm. 2 auf Sp. 42 bei Lamy, in der er erwähnt, daß u. a. nach einer alten, von einem Anonymus stammenden Vita Ephraems dieser mit dem Dolmetscher, statt zuerst nach Ägypten, sofort nach Cäsarea geht.

Meer und besteigt ein Schiff, das nach Ägypten (!) fährt. Unterwegs erhebt sich ein furchtbarer Sturm, Ephraem aber beruhigt das Meer durch das Kreuzeszeichen und durch sein Wort. Bald darauf kommt ein gefährliches Tier aus dem Meere herauf, das Ephraem indes ebenso durch Wort und Kreuzeszeichen tötet. Danach landet er in Ägypten und bleibt dort acht Jahre lang mit dem Dolmetscher zusammen in einer Höhle der Wüste Skete. Nun hält er es nicht länger aus, reist zur Küste und schifft sich in einem aus Caesarea, doch wohl dem cappadocischen(!) Caesarea, gekommenen Schiffe ein. In Caesarea angelangt muß er mit seinem Begleiter auf der Straße übernachten, weil niemand sie aufnehmen will. Am andern Morgen hört er, tief ergriffen, eine Predigt des Basilius, fällt diesem unter der Beifall spendenden Menge durch seinen noch stärkeren Beifall und sein Lumpen-Gewand auf, und Basilius entbietet ihn zu sich. Schließlich erscheint Ephraem betrübten Antlitzes vor Basilius und empfängt dann von ihm (zusammen mit seinem Genossen) die heiligen Sakramente. Er bleibt eine Zeitlang bei ihm und macht sich dann mit seinem Begleiter auf die Rückreise. Unterwegs, schon seiner Heimatstadt nahe, begegnet er bei Samosata am Euphrat einem Ketzer-Führer in Begleitung vieler Knaben. Er begrüßt sie, aber einer von ihnen schlägt ihn auf die Backe. Diese setzen sich danach, um zu essen, dieser eine auf einen Stein, und verlachen ihn. Da kommt eine Viper von unten heraus, beißt den einen Knaben, und der stirbt alsbald. Nun läuft der Ketzer-Führer mit anderen dem Ephraem nach, und sie bitten ihn, mit ihnen umzukehren, und er tut es. Sie kommen zu dem toten Knaben, er läßt die Leute sich entfernen, beugt sich über den Knaben, betet, ergreift dessen Hand, und der Knabe steht gesund wieder auf. Hierauf langt Ephraem, mit seinem Begleiter, (abermals) wieder in Edessa an.

Es wird nicht leicht jemandem entgehen können, daß die Szene im Flußtale einer- und die mit der Heilung des Knaben andererseits beide Ähnlichkeiten mit der Elias-Elisa-Sage zeigen, jene mit der Horeb-Episode I Kön. 19,9 ff. in der Elias-Sage, und wegen des Flußtals, in dem sich Ephraem

versteckt und wo dann der Befehl Gottes an ihn ergeht, auch noch mit „Elias am Bache Krith" I Kön. 17,5 ff. Andererseits ruft aber die Episode mit Ephraem und der Schlange 1. ins Gedächtnis die Wiederbelebung des Sohnes der Frau in Sunem durch Elisa II Kön. 4,18 ff., 2. die Elias-Geschichte von den ihn verspottenden Knaben von Bethel II Kön. 2,23 f. Und daß die Elias-Elisa-Geschichte die Ephraem-Geschichte beeinflußt hat, daß es dabei einfach die in unserem A. T. niedergelegte Geschichte der beiden Propheten ist, von der die Beeinflussung ausgegangen ist, das läßt sich scheinbar schwerlich leugnen. Und da nun die Episode am Bache Krith ebenso wie die Horeb-Episode und ferner die Wiederbelebung in Sunem aus dem *Gilgamesch*-Epos stammen[1]), so darf man jedenfalls mit voller Zuversicht eine letztliche Abhängigkeit auch der Ephraem-Geschichte vom *Gilgamesch*-Epos behaupten, eine Abhängigkeit aber, die scheinbar über die Elias-Elisa-Sage geht.

Daneben müßte aber noch eine andere Abhängigkeit vom *Gilgamesch*-Epos bestehen. Ephraem begibt sich mit einem Begleiter auf eine Reise, deren Ziel im Westen liegt, kommt dort in zerlumpter Kleidung und betrübten Antlitzes zum Bischof und Heiligen, Basilius dem Großen. Er genießt durch ihn das Abendmahl, tritt später mit dem Begleiter den Heimweg an und erlebt auf diesem als einziges Reise-Erlebnis eine Episode mit einer Schlange. Danach kommt er heim. Das läßt uns an *Gilgamesch* denken, der mit einem Begleiter, dem Schiffer des Xisuthros, zu dem weisen, göttlichen Xisuthros, doch wohl im fernen Westen, fährt, bei ihm in rohester, ärmlichster Kleidung, ausgemergelt und betrübten Antlitzes, anlangt, von ihm sieben wunderbare Brote erhält, danach mit seinem Begleiter heimfährt und nun auf der Heimreise als einzige außergewöhnliche Unterbrechung die durch eine Episode mit einer Schlange erlebt. Diese parallele Sequenz ist nicht einfach zu ignorieren. Nun berichten aber

1) Band I, S. 579 ff.; 586 ff.; 583 ff.; 661 ff.

weiter die Ueberlieferungen von einem gefährlichen Sturm auf der Reise Ephraems, und zwar einer Seereise, die Ephraem schließlich zu dem heiligen Basilius führt; und andererseits hat *Gilgamesch* auf seiner Reise zu Xisuthros irgend eine gefährliche See-Not zu bestehen, die sich in einer Reihe von *Gilgamesch*-Sagen, der Jonas-[1]) und der Jesus-[2]), der Odysseus-[3]) und der *Schaktidewa*-Sage[4]), als ein zumeist gewaltiger und gefährlicher Seesturm auf einer Seefahrt darstellt. Somit scheint die Parallele durch Ephraems Seesturm noch erweitert zu werden. Ja, Jonas erlebt auf seiner entsprechenden Seereise sein Abenteuer mit dem großen Fisch (o. S. 598), ebenso *Schaktidewa* (o. S. 128), und so wäre es durchaus möglich, daß das Meer-Ungeheuer, welches den Ephraem allerdings nicht — wie der Fisch den Jonas und den *Schaktidewa* — rettet, sondern den Ephraem ebenso wie die anderen Schiffsinsassen bedroht, und das Ephraem durch das Kreuzeszeichen und sein Wort tötet, die Parallele noch weiter vervollständigt. Dabei könnte aber die Ephraem-Sage zugleich durch die Jonas- und, bezw. oder, die Jesus-Sage (Jona 1,1 ff.; Matth. 8,26 und die Parallelen Mark. 4,39 und Luk. 8,24; Matth. 14,32 und die Parallelen Mark. 6,51 und Joh. 6,21) beeinflußt worden sein. Wir hätten in der Ephraem-Sage somit einerseits möglicherweise ein zusammengebliebenes größeres Stück einer bodenwüchsigen *Gilgamesch*-Sage, andererseits Stücke, die wie Zugaben aus der Elias-Elisa-Sage und der Jesus- oder der Jonas-Sage oder beiden aussehen. Nun folgt die Reise Ephraems zu Basilius der Engel-Szene im Flußtale, wenn freilich nicht unmittelbar. Und zu dieser Szene ist ja jedenfalls die Horeb-Szene in der Elias-Sage eine mit ihr verwandte Parallele. Die Horeb-Episode hat aber ihre eigentliche, richtige Stelle in der ersten Hälfte einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage[5]); zu der Reise Ephraems zu Basilius soll

1) O. S. 598; Band I, S. 801 ff. 2) Band I, S. 863 ff.

3) O. S. 178 f.

4) O. S. 128 und S. 131.

5) Band I, S. 587; S. 825 f.; Ergänzungs-Heft S. 67 ff.

indes *Gilgameschs* Reise zu Xisuthros in der zweiten Hälfte des *Gilgamesch*-Epos die Vorlage sein. Folglich hat die Engel-Szene in der Ephraem-Sage im Verhältnis zu deren Basilius-Reise einen Platz, als ob auch sie einen ursprünglichen Bestandteil einer Ephraem-*Gilgamesch*-Sage bildete. Wenn darum nunmehr die Engel-Szene in der Ephraem-Sage immerhin einen Eventual-Anspruch darauf erheben kann, auch, als ein Stück *Gilgamesch*-Sage, ein ursprünglicher Teil der Sage zu sein, so darf jetzt die Parallele vielleicht noch weiter rückwärts fortgeführt werden: Ephraem lebt zu Beginn seiner edessenischen Zeit als Klausner und befleißigt sich der Aszese; Ephraem müßte nach unseren Zusammenstellungen ein *Gilgamesch* sein. Dieser ist aber im Anfange der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen grundsätzlich bezw. zumeist mit dem *Enkidu* des babylonischen Epos identifiziert worden[1]), und dieser *Enkidu* lebt im Anfange des Epos für sich allein mit seinen Tieren in der Steppe und nährt sich, wie diese, von Gras und Kraut. In der Elias-Elisa-Sage entspricht dem aber, daß Elias, übrigens der *Enkidu* der Elias-Elisa-Sage, in deren Anfang einsam im Flußtale des Krith lebt und Raben ihm seine Nahrung zutragen[2]).

Es mehren sich ohne Frage die Anzeichen dafür, daß die Sage vom edessenischen Ephraem Syrus eine fortlaufende *Gilgamesch*-Sage enthält, und daß für die Einzelstücke der Ephraem-Sage immer weniger gerade eine Abhängigkeit von der Elias-Elisa-Sage behauptet werden muß.

Ein indisches Märchen[3]) dürfte von entscheidender Bedeutung sein: Ein Brahmane, der eine liebestolle, ehebrecherische Frau hat, begibt sich, von ihr dazu bewogen, damit sie ungestört ihrer Lust leben kann, auf eine Wanderung; er soll, das gibt sie als Vorwand an, Geld zum Halten einer Sklavin zusammenbetteln. Nachdem er 700 Kahapanas zu-

1) Band I, S. 126 f.; S. 226 ff.; S. 385 ff. u. s. w.

2) Eb., S. 579 ff.

3) Nr. 11 der *Buddhistischen Märchen* von Else Lüders.

sammengebettelt hat, begibt er sich auf den Heimweg, macht bei einer Trinkgelegenheit, an einem Brunnen, Teiche oder Flusse, halt, öffnet seinen Sack, ißt von der darin mitgenommenen Grütze und steigt hinab, um Wasser zu trinken. Eine Schlange aber riecht den Duft der Grütze, kriecht in den Sack und frißt davon. Der Brahmane bindet, zurückgekehrt, ahnungslos den Sack wieder zu[1]) und geht damit weiter. Nun wird er von einer Baum-Gottheit davor gewarnt, unterwegs Rast zu machen und heute nach Hause zu gehen, weil im einen Falle er, im anderen Falle seine Gattin sterben werde, wie ihm nachher erklärt wird, durch den Biß der Schlange nach Öffnung des Sackes. Voll Todesangst erreicht er seine Heimatstadt Benares und begibt sich, in der Hoffnung auf eine Rettung, in eine Versammlung, in der der weise zukünftige Buddha, namens *Senaka*, predigt. Dem fällt er mit seinen bekümmerten Mienen und seinen Tränen mitten in der von seiner Predigt hingerissenen, Beifall klatschenden Versammlung auf; er redet ihn an, erfährt den Grund seines Kummers und bringt ihm in der Tat Rettung und Hilfe: Er kündet ihm, daß in seinem Sacke eine Schlange sei; der Brahmane muß ihn aufmachen, und jetzt kommt wirklich eine Schlange heraus. Ein Schlangen-Beschwörer aber packt sie und setzt sie in einem Walde aus. Zudem gibt der zukünftige Buddha dem Brahmanen einen Rat, der zur Überführung seiner ehebrecherischen Frau und ihres Liebhabers führt.

Die eben erzählte Geschichte mit der Schlange erinnert ganz auffallend an die *Gilgamesch*-Geschichte mit dem Wunderkraute, das *Gilgamesch* nach einer Reise zu seinem Ahnherrn Xisuthros bei diesem erlangt: Als er auf der Heimreise unterwegs Rast macht, öffnet er etwas, also wohl ein Behältnis, schüttet das Gerät hin, wäscht sich in einem Brunnen, und nun kommt eine Schlange, riecht den Duft des Wunderkrautes und nimmt es weg.

1) Zur Schlange im Grütz-Sack vgl. o. S. 503 f. die Schlange im Mehl-Beutel in der Sigmund-Sage.

Und der weise zukünftige Buddha, zu dem sich der Brahmane in seiner Todesangst hinbegibt, um bei ihm Hilfe zu finden, ist nicht unähnlich einem weisen Xisuthros, zu dem sich *Gilgamesch* in seiner Todesfurcht hinbegibt, um bei ihm Hilfe zu finden. Gewiß geht in der indischen Erzählung die mit dem *Gilgamesch*-Epos vergleichbare Schlangen-Episode der Begegnung mit dem Buddha vorher, folgt aber in der babylonischen Erzählung die Schlangen-Episode der Begegnung mit Xisuthros. Aber das beeinträchtigt gewiß die Möglichkeit einer Verwandtschaft, hebt sie jedoch nicht auf. Läßt es sich dazu doch recht wohl verstehen, wie die Todesfurcht vor der Begegnung mit einem Xisuthros die Schlangen-Episode mit einer Schlange, die nach der Begegnung das Lebenskraut raubt und so die Hoffnung auf Leben nimmt, von ihrer Stelle weg an sich hat ziehen können.

Also die Schlangen-Episode nach dem Xisuthros-Abenteuer im *Gilgamesch*-Epos und die in der Buddha-Geschichte scheinen miteinander verwandt zu sein. Mit dieser Buddha-Geschichte ist aber eine Begegnung mit dem zukünftigen Buddha verbunden, und diese ist nun wieder ein auffallendes Gegenstück zu Ephraems Begegnung mit Basilius dem Großen; und der predigende Buddha, dem der bekümmerte Brahmane unter der Beifall spendenden Menge auffällt und der dem Brahmanen dann hilft, ist doch geradezu ein zweiter Basilius in der Ephraem-Sage: Dieser predigt in der Gemeinde, und dort fällt ihm unter der Beifall spendenden Menge der bekümmerte Ephraem auf, und er nimmt sich seiner an. Auf diese Episode folgt dann eine mit einer Schlange. Nun stelle man zusammen: Im *Gilgamesch*-Epos die Xisuthros-Episode + eine Schlangen-Episode; in der Ephraem-Sage eine Basilius-Episode, doch wohl verwandt mit der Xisuthros-Episode, + eine Schlangen-Episode, in welcher Ephraem den von der Schlange Getöteten wiederbelebt; in der Buddha-Sage eine der Schlangen-Episode der *Gilgamesch*-Episode äußerlich sehr nahe stehende Schlangen-Episode, in welcher Buddha

den Brahmanen vor der Schlange rettet, + eine der Basilius-Episode äußerlich sehr nahe stehende Buddha-Episode. Folglich scheint es jetzt doch wohl völlig gesichert: Die Reise Ephraems zu Basilius dem Großen, sein Aufenthalt bei ihm und die Schlangen-Episode sind Stücke einer *Gilgamesch*-Sage und jedenfalls im Kern unabhängig von der Elias-Elisa-Sage. Daß die Schlange in der Ephraem-Sage einem anderen als dem Helden der Sage den Tod bringt, in der Buddha-Sage dem Helden selbst gefährlich wird und den Tod hälte bringen können, im *Gilgamesch*-Epos aber niemandem gefährlich wird, muß man dabei in den Kauf nehmen und kann das ja auch getrost, weil doch die Schlange des Epos, indem sie dem *Gilgamesch* das Lebenskraut raubt, schließlich sogar an dem Tode des Helden schuld ist.

Aber immerhin: In der Ephraem-Sage entfernt sich die Schlangen-Episode so weit von der des *Gilgamesch*-Epos, daß beide Sagen deutlich erkennbar nur die Schlange gemein haben. Dagegen erinnert die Ephraem-Schlangen-Episode sehr stark an die Episode mit dem Knaben der Frau von Sunem (o. S. 606), die ihrerseits auf eine Begebenheit in der Xisuthros-Episode — plötzliche Aufweckung des plötzlich eingeschlafenen *Gilgamesch* — zurückgeht[1]), derselben Episode, von der wir ja augenblicklich andauernd reden! Und darum müssen wir die Vermutung aussprechen, daß die Schlangen-Episode der Ephraem-Sage eine Zusammenarbeitung aus zwei Episoden darstellt, aus der mit der Aufweckung des plötzlich eingeschlafenen *Gilgamesch* durch Xisuthros und der Schlangen-Episode unmittelbar nach der Xisuthros-Episode.

Wäre aber diese Vermutung richtig, so hätten wir es in dieser Episode nicht mit irgendeinem nirgends einzuordnenden Absenker der *Gilgamesch*-Sage zu schaffen, sondern genau mit einem, der zu einer Gruppe gehören müßte, zu der Elias-Elisa-, Jesus- und Paulus-Sage gehören. Denn in diesen

---

1) Band I, S. 661 ff.; Ergänzungsheft, S. 135 ff.

drei näher miteinander verwandten Sagen stellt sich das plötzliche Einschlafen und plötzliche Aufwecken *Gilgamesch*s in der Weise dar, daß etwa, wie in der Elisa-Sage, ein von dem *Gilgamesch* der Sage verschiedener Knabe stirbt und nun von dem herbeigeholten *Gilgamesch* wieder ins Leben zurückgerufen wird[1]). Damit wäre dann zugleich gesagt, daß die Ephraem-Sage, soweit eine *Gilgamesch*-Sage, eine israelitische *Gilgamesch*-Sage ist. Und daß sie eine solche ist, zeigt ja dann die „Wüsten-Flucht" auch Ephraems, da die Wüsten-Flucht eine spezifisch israelitische Weiterbildung ist[2]). Wie nun aber aus Ephraems Schlangen-Episode vor allem die Episode mit dem Knaben in der Elisa-Sage herausschaut, so steht Ephraems Wüsten-Flucht der des Elias am nächsten (o. S. 605 f.). Und so wird es recht wahrscheinlich, daß die Ephraem-Sage gerade zu der Elias-Elisa-Sage ein näheres Verwandtschafts-Verhältnis hat.

So weit vorgedrungen, dürfen wir jetzt auch noch etwas Weiteres vorbringen und damit die letzte noch nicht berücksichtigte Episode der Sage vom edessenischen Ephraem zur Sprache bringen: Ephraem wird gesteinigt und bleibt wie tot liegen[3]). Daß dasselbe von Paulus erzählt wird[4]), scheint an sich nicht besonders bemerkenswert, ebensowenig, daß auch die Jesus-Sage wenigstens von beabsichtigten Steinigungen Jesu erzählt[5]). Aber dergleichen wird von einem fraglosen *Gilgamesch* sonst eben nur in der Jesus- und in der Paulus-Sage erzählt[6]), in Sagen, die ja auch sonst unserer Sage näher stehen sollen[1]), und dazu macht auch die Stelle im System der Ephraem-Sage die Steinigung beachtenswert: sie findet sich vor der Reise zu Basilius, = der Reise zu Xisuthros, und hinter der Flucht

1) Band I, S. 661 ff., S. 868 ff. und S. 889 ff.; o. S. 2, S. 7 f. S. 19, S. 21.

2) Ergänzungsheft, S. 67 ff.

3) LAMY, a. a. O., II, Sp. 35 f.

4) Ergänzungs-Heft, S. 2 und S. 109 ff.

5) Eb., S. 2 und S. 109 ff.

6) Vgl. aber Ergänzungs-Heft, S. 4 ff. und S. 109 ff.

vor den Edessenern, = z. B. der Flucht des Elias in die Horeb-Wüste (o. S. 605f.) und darum weiter = Jesu „Wüsten-Flucht"[1]). In entsprechender Weise findet sich aber die Steinigung Pauli vor seiner zweiten Missionsreise, ebenfalls = der Reise zu Xisuthros[2]), und hinter Paulus' Reise nach Arabien, ebenfalls = Jesu Flucht in die Wüste[3]). So befürwortet die glücklich abgelaufene Steinigung Ephraems weiter einen Zusammenhang mit einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, und im besonderen mit einer Gruppe, zu der die Jesus- und die Paulus- und weiter die Elias-Elisa-Sage gehören.

Ließen sich so fast alle Episoden der Sage vom edessenischen Ephraem Syrus bis zu seiner Rückkehr von Basilius wegen ihres Aufbaus als *Gilgamesch*-Sagen und im besonderen als mit einer Elias-Elisa-Sage urverwandte israelitische Sagen begreifen, so fügt sich in diesen Aufbau nicht ein die Schlangen-Episode, soweit sie sich mit der Bärinnen-Episode bei Bethel in 2 Kön. 2 berührt. Denn diese steht als eine Episode für sich an einer ganz anderen Stelle der Sage als die Schlangen-Episode, und hier scheint es daher mehr als bloß möglich, daß eine Elias-Episode auf eine Ephraem-Sage abgefärbt hat: Elisa kehrt aus Gilead vom letzten Zusammensein mit dem Propheten Elias zurück und erlebt die Bärinnen-, und Ephraem kehrt aus Caesarea vom Zusammensein mit dem Bischof Basilius zurück und erlebt die Schlangen-Episode. Aber an ihrer jetzigen Stelle in der Elias-Sage steht die Bärinnen-Episode jedenfalls völlig unerklärt da. Und unmöglich wäre es nicht, daß sie ursprünglich gar nicht an ihre jetzige Stelle gehört, sondern eine ursprüngliche „Schlangen-Episode" ist und somit die Schlangen-Episode in der Ephraem-Sage, soweit ihr ähnlich, einfach ein bodenwüchsiges Gegenstück zu ihr ist. Zu Bethel als sekundärem Schauplatz der Bärinnen-Episode könnte man die Löwen-Episode bei Bethel (1 Kön 13), Ergänzungs-Heft, S. 154 und Amos 7,7 ff. anführen. Aber

1) Band I, S. 826 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 67 ff.. Vgl. u. unter „Buddha". 2) Ergänzungs-Heft, S. 18 ff. 3) Eb. S. 1.

bei der Unsicherheit des Bodens, auf dem wir hier stehen, möchte ich einer weiteren Erörterung aus dem Wege gehen.

Ein kleiner Zug aus der Basilius-Episode bedarf noch einer Besprechung: Als Ephraem mit seinem Begleiter (und Diener) in der Stadt des Basilius anlangt, übernachten sie auf der Straße[1]), weil niemand sie aufnimmt[2]). Ein derartiges Motiv findet sich auch in der Gibea-Sage im Richterbuch (Richter 19,15), mit ähnlichen Worten ausgedrückt. Möglich, daß die Ephraem-Sage diese Stelle berücksichtigt, möglich auch, daß hier eine zufällige Berührung anzunehmen ist. Indes: Die Gibea-Sage ist mit der Abraham-Lot-Sage verwandt[3]), in der sich einmal etwas wie das Richter 19,15 Erzählte abgespielt hat, daß nämlich die Fremdlinge zunächst niemand aufnehmen wollte[4]). In der Abraham-Lot-Sage und der Gibea-Sage wird von „Besuchen bei Xisuthros vor der Flut" erzählt. Aber diese Besuche haben ihre unleugbaren Beziehungen zu einem Besuch von *Gilgamesch* mit Begleiter bei Xisuthros nach der Flut[5]), und Ephraems Besuch bei Basilius ist ein solcher Besuch. Und gerade der ihm entsprechende Besuch Elisas bei dem alten Manne in Sunem in der Elias-Elisa-Sage ist ein deutliches Gegenstück zum Besuch Gottes mit zwei Engeln bei Abraham, einem Besuch vor der Flut[6]). Ist somit sogar die Nicht-Aufnahme Ephraems in Caesarea ein originales *Gilgamesch*-Sagen-Stück an alter Stelle?

Schließlich noch ein notwendiges Wort zu einigen Personen-Entsprechungen in unserer Ephraem-Sage und verwandten Sagen. Es zeigt sich der edessenische Ephraem in der Hauptsache als ein *Gilgamesch*, aber als ein israelitischer, auch insofern er im Anfang seiner Sage den *Enkidu* absorbiert hat (o. S. 608). Nun soll aber seine Sage der

---

1) LAMY, a. a. O, II, Sp. 47 f.

2) Fehlt in der Uebersetzung. 3) Band I, S. 363 ff.

4) S. die Philemon-Baucis-Sage, o. S. 368 f.

5) Ergänzungs-Heft, S. 79 ff. und S. 143 ff.

6) O. S. 368 Anm. 2.

Elias-Elisa-Sage nächstverwandt sein. In dieser steht indes der *Enkidu* im Anfang der Sage für sich da, nicht mit dem *Gilgamesch*, Elisa, zu einer Person vereinigt (o. S. 608). Ist das etwas Ursprünglicheres (was die Jesus-Sage zu bestätigen scheint[1])), so stellte die Ephraem-Sage mit ihrem Anfang eine jüngere Entwicklungs-Stufe als die Elias-Elisa-Sage dar. Indes —

Indem für *Gilgamesch*, der einschläft und von Xisuthros aufgeweckt wird, in der Ephraem-Sage ein plötzlich gestorbener Knabe eingetreten ist, den Ephraem wieder ins Leben zurückruft, bekundet unsere Sage unzweideutig ihre Zugehörigkeit zu einer Gruppe nord-israelitischer Sagen, in denen der von *Gilgamesch* aufgesuchte Xisuthros mit dem *Gilgamesch* zusammengefallen ist, und nun für diesen andere Personen eingetreten sind. Aber in der Ephraem-Sage ist andererseits der von Ephraem besuchte Xisuthros zugleich ein anderer als der *Gilgamesch* geblieben, nämlich Basilius, neben dem Ephraem, ein *Gilgamesch*, seine *Gilgamesch*-Rolle weiterspielt. Allein mit Analogie wenigstens gerade wieder in der Elias-Elisa-Sage: Elisa-*Gilgamesch* ist der Gast des alten Mannes in Sunem, eines Xisuthros[2]). Der von *Gilgamesch* besuchte Xisuthros ist also ebenfalls in der Elisa-Sage auch ein anderer als der *Gilgamesch* geblieben, und der *Gilgamesch* hat darin seine Rolle als der Besuchende behalten. Die Ephraem-Sage hat dann anscheinend zu dem von *Gilgamesch* besuchten Xisuthros, Basilius, noch eine neue Xisuthros-Figur geschaffen. Denn in der Elisa-Geschichte eilt die alte Sunamitin, die Gattin eines Xisuthros, zu Elisa, um ihn um Hilfe für ihren Knaben zu bitten[3]). In entsprechenden Jesus-Geschichten sind es einerseits die Mutter eines dämonischen Mädchens und andererseits der Vater eines dämonischen Knaben, die Jesus um Hilfe bitten[4]). In der Ephraem-Sage eilt aber dem Ephraem der Sekten-Führer mit anderen nach und bittet ihn um Hilfe. Folglich entspricht dieser Sekten-Führer der Sunamitin, der Gattin

1) Band I, S. 811 f. 2) Eb., S. 659 ff. 3) Eb., S. 661 ff.
4) Band I, S. 868 ff. und S. 889 ff.

eines Xisuthros usw. Ist somit der Knabe in unseren Geschichten ursprünglich ein Sohn des Xisuthros gewesen, dann ist der Sekten-Führer im letzten Grunde auch ein Xisuthros und somit ein Doppelgänger des Bischofs Basilius!

Aus der Gesamtheit der oben festgestellten Gleichläufe ergibt sich offenbar: 1. Die Sage vom edessenischen Ephraem Syrus enthält eine *Gilgamesch*-Sage; 2. im besonderen eine israelitische; 3. noch genauer eine, die in dieselbe Klasse hineingehört, zu der die Elias-Elisa-, die Jesus- und die Paulus-Sage gehören; 4. eine, die einer Elias-Elisa-Sage am allernächsten steht, dabei aber in der Hauptsache nicht etwa von der biblischen Elias-Elisa-Sage abhängig ist. Wie weit die Ephraem-Sage dabei zugleich etwa in Einzeldingen durch die biblische Elias-Elisa-Sage beeinflußt ist, läßt sich noch nicht feststellen.

Eine Erörterung darüber, wie weit die Ephraem-Sage sonst noch etwa eine Abhängigkeit vom *Gilgamesch*-Epos und eine Verwandtschaft mit der Elias-Elisa-Sage bekundet, müssen wir uns hier versagen.

Unsere Ergebnisse veranschaulicht die nachfolgende Tabelle:

Ephraem-Sage.	**Elias-Elisa-Sage und sonstige Sagen.**	*Gilgamesch*-**Sage.**
Ephraem draußen vor Edessa als Klausner und Aszet.	Elias im Flußtale des Krith, von Raben gespeist.	*Enkidu* in der Steppe, von Gras und Kraut lebend, ebenso wie seine Tiere.
Ephraem flieht in ein Bachtal; Engels-Erscheinung usw.	Elias flieht in die Horeb-Wüste; Gottes-Offenbarung usw.	
Ephraem wird gesteinigt, bleibt aber am Leben.	Paulus wird gesteinigt, bleibt aber am Leben.	Entstanden aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode und der Himmels-Stier-Episode.
	Jesus soll gesteinigt werden, aber es kommt nicht dazu.	
Ephraem reist mit seinem Begleiter zu dem heiligen Bischof Basili-	Elias begibt sich mit einem Begleiter, seinem Diener Gehasi, zu dem	*Gilgamesch* reist, zuletzt mit einem Begleiter, dem Schiffer des

us hin.	alten Manne in Sunem hin.	Xisuthros, zu dem uralten, göttlichen Xisuthros hin.
Sturm auf dem Meere.	Sturm auf dem Meere in der Jonas- und in der Jesus-Sage.	Eine See-Not.
Ein großer Fisch.	Der Fisch des Jonas.	
Ankunft Ephraems und seines Begleiters in Caesarea, der Stadt des heiligen Bischofs Basilius.	Ankunft des Elisa und seines Dieners in Sunem bei dem alten Manne.	Ankunft *Gilgameschs* und seines Begleiters bei dem uralten, göttlichen Xisuthros.
Ephraem und sein Begleiter finden in keinem Hause Aufnahme.	Der Levit und sein Diener (sowie sein Kebsweib) finden zunächst in keinem Hause Aufnahme. Dazu die Philemon-Baucis-Sage.	
Begegnung des bekümmerten Ephraem mit Basilius, nachdem dieser gepredigt hat.	Begegnung eines bekümmerten Brahmanen mit Buddha, nachdem dieser gepredigt hat. S. u.	Begegnung des bekümmerten *Gilgamesch* mit Xisuthros.
Ephraems und Basilius' Abendmahlfeier.	Elias' erstes Speise-Wunder für Propheten-Jünger[1]).	Darbietung der sieben Wunder-Brote durch Xisuthros an *Gilgamesch.*
Ephraem von Knaben verspottet (Bestrafung durch eine Schlange).	Elias von Knaben verspottet (Bestrafung durch Bärinnen).	
Plötzlicher Tod eines Knaben (durch den Biß einer Schlange) und seine Wiederbelebung durch Ephraem.	Plötzliche Erkrankung und Tod eines Knaben in Sunem und seine Wiederbelebung durch Elisa. Parallel-Geschichten in der Jesus- und in der Paulus-Sage.	Plötzliches Einschlafen und plötzliche Aufweckung *Gilgameschs* durch Xisuthros.
Schlangen-Episode.	Schlangen-Episode, erlebt von einem Brahmanen, in einer Buddha-Sage. S. o.	Schlangen-Episode.
Heimkehr Ephraems.	Heimkehr des Brahmanen.	Heimkehr des *Gilgamesch.*

1) Band I, S. 669 f.; Ergänzungs-Heft, S. 135 ff.

III.

Die Buddha- und eine Jesus-Elias-Sage[1]).

Siddhattha, auch *Gotama* genannt, mit dem kirchlichen Namen Buddha, Sohn eines kleinen Fürsten, hat, voll Überdruß über die Welt der Sinne, das Haus seines Vaters, sein Weib (oder seine Frauen) und seinen neugeborenen Knaben verlassen und ist Jahre hindurch als Aszet umhergewandert, hat den Unterricht zweier Lehrer genossen und schließlich in den Wäldern von *Uruwela (Uruwilwa)* strenger Aszese gelebt. Da ist ihm in einer Nacht, als er unter einem Baume — einem *Pippala*-Feigenbaume — sitzt, seine große Erkenntnis geworden. Der Baum wird seit der Zeit der *Bodhi*-Baum, der „Baum der Erkenntnis", genannt. Sieben Tage lang verweilt nun Buddha, in Meditation versunken, fastend unter dem Baume. Hierauf verläßt er den Baum und begibt sich zum Baume der Ziegenhirten, einem *Ajapala*-Feigenbaume, hin. Dreimal sieben Tage verweilt dann Buddha nach einer Überlieferung (nach einer späteren noch sechsmal sieben Tage) in der Nähe des Baumes der Erkenntnis. Danach kommen zwei Kaufleute, und eine Gottheit befiehlt ihnen, Buddha zu speisen. Die vier „Großkönige", Gottheiten, die über die vier Weltgegenden herrschen, bieten steinerne Schalen

1) Vgl. schon Band I, S. 827 ff. Was über Buddha und sein Leben in Indien geschrieben ist, stammt aus den verschiedensten Zeiten, eine Tatsache, die für das Folgende berücksichtigt werden muß. Doch steht mir natürlich keinerlei Urteil über die Chronologie dieser Darstellungen zu. Möglich, daß am Folgenden der eine oder andere kleine Abstrich gemacht werden muß. Aber das würde die Beweiskraft des Ganzen nicht mindern. Jedenfalls darf ich auch Einzelheiten verwerten, solange nicht nachgewiesen ist, daß sie aus dem einen oder anderen Grunde nicht verwertet werden dürfen.

dar, und Buddha bricht sein langes Fasten. Bald danach beginnt dann Buddha seine Lehrtätigkeit[1]). Diese Erzählung soll den ältesten noch erfaßbaren Vorstellungen vom Leben Buddhas bis zum Beginn seiner Lehrtätigkeit entsprechen.

Ähnliches wird in den ersten drei Evangelien von Jesus im Anfang seiner Sage, genauer: seiner *Gilgamesch*-Sage, erzählt: Jesus hat seine Heimat verlassen — warum, wird nicht erzählt — und ist in die Einsamkeit der Wüste entwichen. Nachdem er dort vierzig, viermal zehn, Tage gefastet hat und vom Teufel versucht worden ist, kommen Engel und bedienen ihn, und bald danach beginnt er seine Lehrtätigkeit. So nach den zwei ersten Evangelien[2]); Markus berichtet jedoch zwar von einem vierzigtägigen Aufenthalt in der Wüste, nicht aber von einem gleichzeitigen Fasten[3]).

Die Ähnlichkeit der beiden Episoden aus dem Leben der zwei Religions-Gründer ist längst auffällig gewesen, so auffällig, daß es nie jemandem verwehrt worden ist, diese Ähnlichkeit mit einer Entlehnung der einen Geschichte aus der anderen zu erklären, wenn auch andere Gelehrte der Meinung sind, daß die Anklänge rein zufällig, und beide Geschichten bodenständig sind[4]). Von denen, die an eine etwaige Verwandtschaft der Buddha-Geschichte mit der Jesus-Geschichte glaubten, konnte aber nur eine Abhängigkeit der Jesus-Sage von der Buddha-Sage behauptet werden, da ja Jesus selbst Jahrhunderte nach Buddha gelebt haben sollte. Aber diese Chronologie kann nichts beweisen: Ehe die Jesus-Sage — und daß die Wüsten-Episode so, wie sie erzählt wird, ungeschichtlich ist, dürfte doch selbstredend sein — ehe diese Sage schriftlich fixiert wurde, wurde sie als eine israelitische *Gilgamesch*-Sage[5]) und Schwester einer längeren Reihe von israelitischen Absenkern der babylonischen *Gilgamesch*-

1) S. JULIUS DUTOIT, *Das Leben des Buddha*, S. 23 ff.; HERMANN OLDENBERG, *Buddha*[4], S. 113 ff.

2) Matth. 4,1 ff.; Luk. 4,1 ff. 3) Mark. 1,12 f.

4) Hierzu VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, insbesondere S. 30 ff.

5) S. Band I, S. 811 ff.

Sage[1]), und ohne jede Frage lange vor der für Jesu Wirksamkeit angenommenen Zeit, erzählt, in einer Form, in der die der Jesus- und der Buddha-Sage gemeinsamen Züge sehr wohl wenigstens zum Teil oder gar insgesamt bereits vorhanden gewesen sein können. Ist doch eine unserer Jesus-Sage nahestehende Form von ihr jedenfalls bereits im fünften vorchristlichen Jahrhundert dagewesen[2]), und eine Jakob-Sage mit einer Episode wie unserer Potiphar-Geschichte schon um 1220 vor Chr.[3]). Also könnte die Chronologie keineswegs beweisen, daß ein der Jesus- und der Buddha-Sage gemeinsames Sagen-Stück aus dieser entlehnt sein müßte und aus jener nicht entlehnt sein könnte. Wir dürfen aber, vorausgesetzt, daß ein Zusammenhang zwischen den zwei Stücken besteht, weiter gehen; wir können in unserem Falle sogar behaupten, daß die Abhängigkeit nicht auf Seiten der Jesus-Sage liegen könnte. Denn deren Wüsten-Geschichte, mit Motiven, die in der Buddha-Sage wiederkehren, ist, und zwar an ihrer Stelle innerhalb der ganzen Sage, fraglos bodenständig, als eine Parallele zu einer ganzen Reihe von Episoden in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, so zu der Horeb-Episode in der Moses-, zu der Horeb-Episode in der Elias-, zu der Episode mit der Ricinus-Pflanze in der Jonas-Sage[4]). Wie die Jesus-, so haben die Moses- und die Elias-Elisa-Sage die Wüste als Schauplatz des Geschehenden; und die Elias-Elisa-Sage, die ja der Jesus-Sage auch sonst in vielerlei Punkten näher steht als irgend eine andere israelitische *Gilgamesch*-Sage, hat mit der Jesus-Sage auch noch das 40tägige Fasten gemein. Und dazu hat sie einen bedienenden Engel, ähnlich wie die Jesus-Sage deren mehrere, einen Engel, der — und das ist natürlich für unsere Abhängigkeits-Frage wichtig — Elias zweimal speist, als ein Pendant zu den göttlichen Wesen, die bei der Speisung

---

1) Eb., S. 811 ff. und vorher.

2) S. u. unter „Polykrates". 3) S. o. S. 68 ff.

4) Band I, S. 825 ff.; S. 804 ff. — 2 Mos. 3 f.; 1 Kön. 19; Buch Jona 4.

Buddhas mitwirken. Die Parallele in der Saul-Sage — Saul wird zum Könige ausgelost, versteckt sich aber und wird dann zum Könige ausgerufen[1]) — und der Paulus-Sage — Paulus begibt sich nach seiner Taufe durch Ananias nach Arabien, also doch wohl in die Wüste, wie Jesus nach seiner Taufe in die Wüste[2]) — diese Parallelen kann ich hier auch noch anführen, ohne jedoch darauf irgend einen Beweis gründen zu wollen. Die Gegenstücke in der Moses- und und in der Elias-Sage, beide von niemandem als bodenständig angezweifelt, reichen aus, um zu beweisen, daß Jesu Wüsten-Flucht, mit Fasten, Engeln, nebenbei auch Jesu Entschluß, Gott zu dienen, danach seiner Rückkehr zu den Menschen und seiner dann anhebenden Tätigkeit im Dienste Gottes, ein ursprünglicher, organischer Bestandteil der Jesus-Sage sind, somit die entsprechenden Motive in der Buddha-Geschichte, falls damit genetisch zusammengehörend, aus einer Jesus-Sage stammen müssen.

Die Parallele zwischen Jesu Wüsten- und Buddhas *Uruwela*-Episode hätte die Gemüter kaum so stark beschäftigt, wenn nicht auch der Teufel in jener und die Versuchung durch ihn ein unheimliches Gegenstück in der Buddha-Sage hätten. Nach den zwei ersten Evangelisten tritt der Satan dreimal an Jesus heran, mit drei Versuchungen: Jesus soll seinen Hunger stillen, indem er Steine zu Brot macht, er soll sich von der Zinne des Tempels herabstürzen, und er soll den Teufel anbeten und dafür die Welt-Herrschaft erlangen. So nach Matthäus[3]) und so auch nach Lukas, nur mit Umstellung der zwei letzten Versuchungen[4]); Markus aber berichtet nichts von Einzelversuchungen, sondern nur allgemein, daß Jesus vom Satan versucht wurde[5]). Der Sinn der gesamten Versuchungen ist fraglos der, daß Jesus zum Ungehorsam gegen Gott veranlaßt werden soll, aber, gewissensstark und seiner Aufgabe treu, widersteht. Von den einzelnen drei Versuchungen interessiert uns zunächst nur

1) Band I, S. 421 f. 2) Ergänzungs-Heft, S. 1.
3) Matth. 4,1 ff. 4) Luk. 4,1 ff. 5) Mark. 1,13.

die letzte bei Matthäus, das Angebot nämlich der Welt-Herrschaft; denn nur dieses steht noch mit dem ursprünglichen Sinn der „Wüsten-Flucht" im Zusammenhang. Wir sind in den Erörterungen in S. 67 ff. des Ergänzungs-Heftes schließlich zu der Ansicht gelangt, daß Jesu „Wüsten-Flucht" ebenso wie die des Elias, ebenso wie das, was in der entsprechenden Moses-Sage am Horeb geschieht, doch wohl mit dem in die israelitische *Gilgamesch*-Sage aufgenommenen mythischen Kampfe gegen die Schlange der Vorzeit im Zusammenhang steht: Der in die Wüste entweichende Jesus ist letztlich eigentlich ein Gott, der dem ihm befohlenen Kampfe gegen die Schlange ausweicht. Dem Sieger aber in einem solchen Kampfe ist von dem Götter-Herrn die Welt-Herrschaft in Aussicht gestellt worden. Einen deutlichen Rest hiervon konnten wir in Band I, S. 420 ff, noch in der Saul-Sage (o. S. 621) nachweisen. Vgl. auch in Band I, 712 ff. und 754 ff. die Gideon- und die Jephthah-Sage. Folglich dürfen wir in dem Angebote der Welt-Herrschaft an Jesus durch den Teufel noch ein Stück vom alten einstigen Schlangen-Mythus erkennen. Daß Jesus diese Welt-Herrschaft ausschlägt, hat ja eine äußere Analogie daran, daß Saul, dem das Königtum angetragen wird, sich versteckt. Aber hierin ist ja in Wirklichkeit vielleicht nur eine Parallele zu sehen zu der Weigerung eines zum Schlangen-Kampfe Aufgerufenen, zu Moses' Verzagtheit am Horeb u. s. w.[1]). Wichtiger scheint als Parallele zu sein, daß Gideon nach seinem Siege die ihm angetragene Herrschaft ablehnt, weil Jahve herrschen solle[2]). Allein wenn die Formen dieser Parallelen auch verwandt sein mögen, so ist der Inhalt der Jesus-Parallele doch wohl neu und bedingt durch den neuen in die Jesus-Sage hineingeratenen Gedanken einer nicht-weltlichen Herrschaft des doch zu einem Messias umgebildeten Jesus. Immerhin dürfen wir aber das Welt-Herrschafts-Angebot in der Versuchungs-Geschichte als einen originalen Bestandteil der Jesus-Sage ansehen.

---

1) Ergänzungs-Heft, S. 70 f. 2) Richter 8,23.

Und nun zur Buddha-Geschichte!

Auch diese kennt, wie man allgemein weiß, Versuchungen Buddhas durch den Bösen, *Mara*, ursprünglich jedenfalls den Todes-Fürsten. Eine Überlieferung läßt ihn an Buddha, als dieser in *Uruwela* verweilt, herantreten und ihm zureden, die Aszese aufzugeben und sich am Leben zu erhalten; doch muß er ohne Erfolg wieder verschwinden[1]). Nach einer anderen Tradition macht sich in *Uruwela* zuerst *Mara* ohne Erfolg an Buddha heran, und danach ebenso seine drei Töchter, die ihn in ihre Reize locken wollen[2]). Nach einer dritten tritt *Mara* an Buddha heran und sucht ihn, aber vergebens, dazu zu bewegen, ins *Nirwana* einzugehen, um so die Verkündigung der neuen Buddha gewordenen Erkenntnis zu verhindern[3]). Hier haben wir somit in einer Buddha-Episode, die schon ohne den darin auftretenden Bösen einen Vergleich mit der Jesus-Sage herausforderte (o. S. 620f.), nun auch noch den Bösen als Gegenstück zum Teufel in der Jesus-Sage. Ist dann aber Jesu Wüsten-Episode bodenständig und der Satan darin durchaus als israelitisch begreiflich, so wird es schon jetzt völlig unanfechtbar: die *Uruwela*-Episode mitsamt dem Bösen stammt aus einer Jesus-Sage. Ganz gleichgiltig muß dabei sein, daß die Versuchungs-Geschichten in der Buddha-Sage nach allgemeiner Ansicht nur in jüngerer Überlieferung vorliegen.

Nun soll ja aber nach o. S. 620 die Horeb-Episode in der Elias-Sage eine nächste Sagen-Verwandte von Jesu Wüsten-Episode sein. In dieser Horeb-Episode jedoch wünscht sich Elias den Tod[4]), wie in der entsprechenden Jonas-Sage Jonas[4]). Wir werden somit darin ein bemerkenswertes israelitisches Analogon zum Rate *Maras* an Buddha, ins Nirwana einzugehen, erblicken müssen das auch diesen Rat in der Buddha-Sage als entlehnt erweist. Und da ja *Mara* nun einmal Tod bedeutet, drängt es sich auf, in dieser Todes-Sehnsucht

1) DUTOIT, *Leben des Buddha*, S. 50 ff.

2) Eb., S. 55 ff.

3) OLDENBERG, *Buddha*^{4}, S. 136 f.

4) 1 Kön. 19,4; Jona 4,3 (und 8); Band 1, S. 804 ff.

des Elias und des Jonas einen Hinweis darauf zu sehen, warum in der Buddha-Sage die neue Gestalt des Bösen eigentlich ein Todesgott ist. Vielleicht formulieren wir dies etwas beweglicher: Möglich, daß zwischen Elias' und Jonas' Sehnsucht und dem das Nirwana anratenden bösen *Mara* mit dem Namen „Tod" ein Zusammenhang besteht.

Wir sind aber noch nicht fertig. Als Buddha — wieder nach einer für jünger gehaltenen Überlieferung — sein väterliches Haus verläßt, ruft ihm *Mara* zu, er solle nicht fortgehen; denn nach sieben Tagen werde ihm die Welt-Herrschaft zufallen. Buddha verzichtet jedoch auf das Reich; er will nur Buddha werden[1]. Eine neue frappante Parallele zu der Jesus-Geschichte. Wieder aber eine, deren Gegenstück in der Jesus-Sage (nach o. S. 622) allen Anspruch auf Bodenständigkeit hat und in ihrer genauen Form — Verzicht auf ein irdisches Reich — gerade und genau für die Jesus-Sage charakteristisch ist. Das heißt von neuem: Die Buddha-Sage ist eine Jesus-Sage. An welcher Stelle genau das Welt-Herrschafts-Angebot dann ursprünglicher ist, an der Stelle in der Jesus- oder an der in der Buddha-Sage, kann dabei völlig aus dem Spiele bleiben. Die ganzen Erzählungen von Jesu und von Buddha's Flucht aus der Heimat an bis über die Wüsten- und die *Uruwela*-Episode hinaus (s. u. S. 636) umschließen ja, eine Zusammengehörigkeit vorausgesetzt, nur die eine Geschichte vom Schlangen-Kampf mit Weltherrschafts-Angebot.

Von den drei speziellen Versuchungen Jesu mußte eine, die mit der Welt-Herrschaft, für bodenständig erklärt werden, und deshalb die entsprechende in der Buddha-Sage für entlehnt (o. auf dieser S.). Weiter durfte die Aufforderung *Mara*s an Buddha, ins Nirwana einzugehen, als eine Parallele zu Elias' und Jonas' Todes-Verlangen und deshalb ebenfalls als entlehnt angesehen werden (o. S. 623 f.). Es scheint daher nicht unmöglich, auch noch eine zweite Versuchung Jesu für original gegenüber einer Versuchung Buddhas zu

1) Dutoit, a. a. O.. S. 26.

erklären. Buddha wird aufgefordert, seine Aszese — mit so gut wie völligem Fasten — aufzugeben und sich am Leben zu erhalten. Ist das etwas sehr viel anderes als die Aufforderung an Jesus, aus Steinen Brot zu machen, um damit sein Fasten zu brechen? Und beides liegt in der Sphäre von Fasten und Todes-Verlangen, Motiven einer israelitischen „Wüsten-Flucht". So dürfte auch die Aufforderung an Jesus, aus Steinen Brot zu machen, ebensogut bodenständig, wie die Aufforderung an Buddha, die Aszese abzubrechen, entlehnt sein. Es scheint noch nicht zeitgemäß, dazu übrigens noch sehr gewagt zu sein, auch hier eine Erklärung der dritten Versuchung darzubieten, welche sie ähnlich wie die beiden anderen unterbringen würde, und darum verzichte ich darauf.

Ehe wir weitergehen, noch ein kleiner Nachtrag. Wir haben schon verschiedentlich neben der Jesus-Sage die Horeb-Episode in der Elias-Sage verwertet, als eine Sage, die auf einstige, jetzt verloren gegangene Züge der Jesus-Sage einen Möglichkeits-Schluß erlaubt. Als nun Elias im Begriff steht, in die Wüste zu wandern, läßt er seinen Diener zurück[1]). Ähnlich wird von Buddha erzählt, daß er, als er die Heimat verlassen hat, unterwegs seinen Diener *Channa* heimschickt[2]). Auch das mag also aus Israel stammen.

Wir kommen zu Wichtigerem. Nachdem Buddha die große Erkenntnis erlangt hat, erheben sich, wieder nach, wie man meint, verhältnismäßig alter Quelle auf *Mara*s Befehl die Naturgewalten, um Buddhas seligen, durch die Erkenntnis erlangten Frieden zu stören. Sieben Tage lang strömen Regengüsse herab, kämpfen Kälte, Stürme, Finsternis gegen ihn an; aber der Schlangen-König *Mutschalinda* umschlingt siebenfach seinen Leib und schützt ihn[3]). Danach die schon o. S. 618 f. besprochene Speisung Buddhas. Nun aber steigt ihm ein Zweifel auf, ob es ihm gelingen werde, die Mensch-

1) I Kön. 19,3 f.

2) DUTOIT, a. a. o., S. 28 f.

3) OLDENBERG, a. a. O.[4], S. 137 f.; KERN, *Der Buddhismus*, S. 85 f.; DUTOIT, a. a. O., S. 69.

heit in seine schwer verständliche Lehre einzuweihen, und er faßt den Gedanken, sich der Ruhe hinzugeben und die neue Lehre doch nicht zu verkünden. Da verläßt der göttliche *Brahma Sahampati* den *Brahma*-Himmel und erscheint vor Buddha und bittet ihn dreimal, durch die Welt zu ziehen und zum Wohl der geplagten Menschheit seine Lehre zu verkünden. Buddha antwortet ihm mit Zweifeln und Sorgen, läßt sich aber schließlich umstimmen. *Brahma* verschwindet, und Buddha betritt nun den Weg der Heilsverkündigung. Er gewinnt zunächst fünf Mönche als Jünger, durch die berühmte Predigt von Benares, und damit ist, wie der Buddhist sich ausdrückt, „das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt"[1]. So weit die Buddha-Sage.

Zu der Szene mit *Brahma* usw. bietet die Jesus-Sage, abgesehen von Jesu Bedienung durch die Engel, keine Parallele. Die Elias-Sage aber, nämlich gerade deren Wüstenflucht-Episode, in der wir schon mehrfach Züge fanden, durch die sie der Buddha-Sage näher als die Jesu-Sage steht, die ganze Horeb-Episode in der Elias-Sage verläuft so: Elias flieht in die Wüste, setzt sich unter einen Ginsterstrauch, wünscht sich den Tod und schläft ein. Ein Engel weckt ihn auf und speist ihn. Er schläft wieder ein. Der Engel weckt ihn zum zweiten Male auf und speist ihn zum zweiten Male. Dann wandert Elias in vierzig Tagen und vierzig Nächten ohne weitere Speise zum Wüsten-Berge Horeb hin und geht dort in eine Höhle hinein. Und nun erscheint ihm — man behauptet, nach einer neuen Quelle — Gott Jahve und fragt ihn in gewaltiger Szene: „Was willst du hier, Elias?", und Elias antwortet ihm als ein an seinem Werk Verzweifelnder. Da befiehlt ihm Gott, herauszukommen und auf den Berg vor ihn hinzutreten. Und nun, wie man annimmt, wieder nach der ersten Quelle, zieht Jahve vorüber, vor ihm ein gewaltiger Sturm, dann kommt ein Erdbeben, ein Feuer, jedoch Jahve ist nicht darin. Aber dann hebt ein leises Flüstern an, und darin ist Jahve. Und jetzt tritt Elias aus der Höhle heraus,

1) DUTOIT, a. a. O., S. 71 ff.; OLDENBERG, a. a. O.[4], S. 139 ff.

Jahve fragt ihn (abermals), was er hier wolle, und Elias antwortet ihm wie das erste Mal. Jahve aber heißt ihn zurückkehren und wieder in seinem Dienste tätig sein. Und so kehrt er zurück in den Dienst Jahves, salbt Elisa zum — späteren — Propheten an seiner Statt, und dieser wird nun sein Diener und Jünger. Von der Autochthonie der ganzen „Wüsten-Flucht“ des Elias war schon o. S. 620 f. die Rede. Daß zu dieser als ein alter integrierender Bestandteil die Gottes-Offenbarung gehört, zeigt auch die entsprechende Gottes-Offenbarung in der entsprechenden Episode der Moses- und der Jonas-Sage.

Hatten wir in der Jesus- und ebenso in der Elias-Sage schon eine Parallele zu Vorgängen in der Buddha-Sage vor dem Eingreifen *Brahma Sahampatis,* so sehen wir jetzt, daß zwar nicht in der Jesus-, wohl aber in der ihr nahestehenden Elias-Sage die Parallele zur *Uruwela*-Episode auch noch das Erscheinen *Brahmas* einschließt. Wenn es somit erlaubt ist, an einen Zusammenhang schon zwischen Jesu Wüsten-Episode allein, sogar ohne Jesu Unterredung mit dem Satan, und der entsprechenden Buddha-Geschichte zu denken, so ist es selbstverständlich erst recht nicht absurd, an einen solchen zwischen der Buddha- und der ganzen oben erzählten Elias-Sage zu glauben, ja geboten, ihn mit aller Energie zu behaupten. Nun hat aber 1. noch niemand eine Abhängigkeit der Elias-Sage von der Buddha-Sage behauptet noch auch behaupten können; 2. aber gilt von der Horeb-Episode in der Elias-Sage ja genau dasselbe wie von der ihr parallelen Wüstenflucht-Episode in der Jesus-Sage, daß sie nämlich, weil ein integrierender ursprünglicher Bestandteil der Elias-Elisa-Sage als einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, bodenständig, also nicht irgendwoher als Fremdkörper in die Elias-Sage eingedrungen ist. Somit ist die mit ihr verwandte Episode der Buddha-Sage als eine Entlehnung aus einer „Elias-Sage“ und damit zugleich aus einer Jesus-Sage, oder sagen wir aus einer, beiden Sagen nahestehenden, Elias-Jesus-Sage festgestellt, aber, natürlich,

nicht als eine aus unserer, biblischen, Elias-, unserer, biblischen, Jesus-Sage. Das ist ja schon damit ausgesprochen, daß wir sie mit der einen so gut wie der anderen, von jener jetzt so gründlich verschiedenen Sage vergleichen können und müssen, und dabei einen Teil nur in der einen, einen anderen Teil nur in der anderen Sage wiederfinden. Wir meinen, wie sich aus dem Obigen ergibt: die Versuchung durch *Mara*, die in Israel nur in der Jesus-Sage erhalten ist, und das Wüten der Elemente,das Erscheinen *Brahma Sahampati*s und das Gespräch Buddhas mit ihm, etwas, was nicht in der Jesus-Sage erhalten ist, dagegen in der Elias-Sage, abgesehen von der Moses- und der Jonas-Sage. Also weder schlechthin unsere Jesus-, noch schlechthin unsere Elias-Sage; oder eine Sage, die beiden Sagen zusammen näher als einer von beiden in ihrer jetzigen Form stand, das ist die Formel für die israelitische Sage, auf welche die bisher besprochene Buddha-Sage zurückzuführen ist. Dabei doch wohl eine Sage, die einen Religions-Gründer ähnlich wie Jesus und Buddha zum Träger hatte, also, so könnte man meinen, doch gerade eine „Jesus-Sage". Indes — wer will uns sagen, daß nicht etwa unsere Elias-Elisa-Sage, ebenso wie die Schwester-Sagen von Jesus und von Moses, statt nur eine Sage von zwei Gottes-Streitern, auch einmal eine von einem Religions-Stifter gewesen ist? Aus unseren obigen Ausführungen ergibt sich nebenbei zugleich von neuem, daß es unberechtigt ist, die *Mara*-Episode als einen jüngeren Einschub in die Buddha-Sage zu betrachten. Sie oder eine ältere und älteste Form von ihr war von jeher mit der *Brahma Sahampati*-Episode verknüpft und, wie die Elias-Sage zeigt, in der überlieferten Folge an ihrem überlieferten Platze, vor der *Brahma*-Episode. Denn die Elias-Sage hat ja vor ihrer Gottes-Offenbarung am Horeb, seien es Spuren vom, seien es Ansätze zum Auftreten *Maras* oder des Teufels erhalten. Dem Scheine nach gibt freilich die Buddha-Sage allein OLDENBERG das Recht zu der Annahme, neben dem in älterer Überlieferung berichteten Erscheinen *Brahma Sahampati*s erübrige sich das eines *Mara*,

erweise sich somit als sekundäre Erfindung[1]). Allein hiergegen ließe sich schon sagen: Falls etwas später erfunden werden konnte, war es auch früher möglich, sei es als etwas durchaus Neues, sei es als etwas aus Vorhandenem neu Entwickeltes, sei es als etwas Altes. Die israelitischen — die alt- und die neutestamentlichen — Sagen zeigen aber zudem nun einmal, daß bereits in der israelitischen Parallele und Vorlage der Buddha-Sage deren Teufel und Gott beide zusammen, d. h. nacheinander, in die Handlung eingegriffen haben. Und damit ist OLDENBERGs Bedenken endgiltig hinfällig geworden. Uebrigens sind ja doch *Mara* und *Brahma* mit dem, was sie tun, nichts weniger als einfache Doppelgänger und nicht schon deshalb neben einander unerträglich: *Mara* will Buddha von seiner Aufgabe abhalten, wie der Satan Jesus, *Brahma* den Buddha jedoch bei seiner Aufgabe halten, wie Jahve den Elias!

Buddhas Aufenthalt bei *Uruwela* ist demnach als Ganzes eine Verwandtschafts-Parallele zu Jesus in der Wüste, zu Elias am Horeb, zu Moses am Horeb, zu Gideon Richter 6,11ff.[2]) und stammt von einer Jesus-Elias-Sage ab. Nach Buddhas *Uruwela*-Episode dann seine Lehrtätigkeit, das gleiche bei Jesus nach seiner Wüsten-Episode, nach der Wüstenflucht des Elias Wiederaufnahme seiner Tätigkeit im Dienste Jahves, nach Moses' Horeb-Episode sein erstmaliges Auftreten im Dienste Jahves, der sich dem Moses erstmalig als Gott Israels am Horeb offenbart hat, nach der Gideon-Episode Ähnliches. Was Moses, Elias, Gideon nach ihrer „Wüstenflucht" tun, ist durch das darin Geschehene motiviert, Jesu Lehrtätigkeit aber nach seiner Wüsten-Flucht nicht. Wir hören nicht, daß ihm der Inhalt seiner Predigt in der Wüste, noch auch, daß er ihm vorher offenbart wäre. Anders die Buddha-Sage. Was Buddha nach seiner *Uruwela*-Episode lehrt, das hat er bei *Uruwela* erkannt, aber ohne Zusammenhang mit der Gottes-Erscheinung, vielmehr vor ihr durch eine von einem Geschehen in der Außenwelt unabhängige Versenkung. Es ist durchaus möglich,

1) A. a. O.[4], S. 135 Anm. 2) Vgl. z. T. Band I, S. 705 ff.

daß diese Erkenntnis und Offenbarung beim *Bodhi*-Baum in einer älteren Gestalt der Sage einmal, ähnlich wie beim feurigen Busch in der Moses-Sage, im Zusammenhang gestanden hat mit der Erscheinung des *Brahma Sahampati*. Es ist auch möglich, daß die Erlangung der Erkenntnis Buddhas eine reine Neuerfindung ist, eine Antwort dabei auf eine sich aufzwingende Frage: Wo hatte Buddha sein Wissen her, das er — als ein zweiter Jesus — nach der *Uruwela*-Episode predigte, predigen mußte. Dabei darf man aber auch anderes bedenken: Buddha verweilt vor einer Versuchung durch *Mara* unter dem „Baume der Erkenntnis", einem „Feigenbaum", wo ihm die Erkenntnis zuteil wird. Dann geht er zu einem anderen Baume hin, einem *Ajapala*-„Feigenbaum", und dort versucht ihn der Böse und sucht ihn von seiner Aufgabe abzubringen. Wer muß hierbei nicht an den Baum der Erkenntnis im alttestamentlichen Paradiese denken, dessen Früchte, von Adam und Eva trotz Verbotes gegessen, Erkenntnis von Gut und Böse erwirken, nicht an den zweiten Baum, den Baum des Lebens, nicht an die Blätter gerade von einem Feigenbaume, aus denen Adam und Eva sich Schurze machen, nicht an die Versuchung zum Ungehorsam gegen Gott, hier durch eine Schlange, den Feind der Menschen, bei dem Baume der Erkenntnis[1])? Denn die Analogien sind aufdringlich, und da diese Anklänge an Biblisches gerade in einer Episode beobachtet werden, deren Herkunft aus Israel feststeht, so wird ein Zusammenhang von oben hervorgehobenen Motiven in der *Uruwela*-Episode mit anklingenden aus der biblischen Paradieses-Episode, d. h. aber dann eine Abhängigkeit davon, recht erwägenswert[2]). Und dann würde

1) S. 1 Mos. 3,1 ff.

2) Falls in der Buddha-Sage nunmehr eine israelitische Paradieses-Sage zum Vorschein käme, könnte sie in Zukunft für die alttestamentliche Textkritik Verwertung finden, insofern z. B., als sie mehrere wichtige Paradies-Bäume kennen würde, dabei einen Baum der Erkenntnis und einen der Versuchung, von den beiden wichtigen Bäumen im biblischen Paradiese aber, dem Baume der Erkenntnis und dem des Le-

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächstfolgenden Seite.

es sich fragen, wie weit die Motive der *Uruwela*-Episode etwa erst aus einer in ihr sekundären Paradies-Geschichte stammen, und welche Motive in ihr autochthon sind, welche Motive weiter etwa das Eindringen der Paradies-Geschichte veranlaßt haben, ob etwa das Erkenntnis-Motiv, statt darin bodenwüchsig zu sein, erst aus der Paradies-Geschichte stammt, ob gar, ja, der Böse ebenso, und ob er sich nicht etwa aus der ursprünglichen *Uruwela*-Episode entwickelt hat.

Die oben berührten Anklänge an die israelitische Paradies-Sage würden dann aber jedenfalls aus Israel stammen. Da müßte es jedoch auffallen, daß sich eine Verschmelzung einer indischen aus Israel stammenden Buddha-Sage gerade wieder mit einer israelitischen Sage vollzogen hätte, falls dies auf indischem Gebiete geschehen wäre. Man müßte denn annehmen, daß in dem Menschen-Kreise, innerhalb dessen das geschah, ob auch fern von Israel, die heiligen Ueberlieferungen Israels gepflegt wurden, daß also dieser Menschen-Kreis etwa sozusagen „judenchristlicher“ Art war. Oder hat sich diese Verschmelzung bereits auf dem alten Boden der Heimat vollzogen?

In Band I, S. 892 ff. haben wir nun ausgeführt, daß die Jesus-Sage aus zwei Hauptteilen besteht, deren zweiter Teil äußerlich angesehen eine Ergänzung zum ersten Teil als einer *Gilgamesch*-Sage ist, und daß nun im besonderen die Feigenbaum-Episode, eine Parallele zu Jonas' Rizinus-bezw. „Kürbis“-Episode, als eine Ergänzung zu Jesu Wüstenflucht-Episode aufzufassen ist. In dieser Episode hungert Jesus,

---

bens, jener der Streichung bedürfen soll. S. BUDDE, *Biblische Urgeschichte*, S.73 f. Jedenfalls hätte die biblische Paradies-Sage zur Zeit, als die Buddha-Sage entlehnt wurde, doch wohl beide Bäume gehabt. — Zum Eindringen eines anderen Stücks der biblischen Urgeschichte, nämlich der Erschaffung der Eva, in eine andere ins Ausland gewanderte israelitische Sage s. o. S. 88 f. Hier handelt es sich um das „ägyptische Brüder-Märchen“. Und auch hier muß es (vgl. o. auf dieser Seite) vorderhand unentschieden bleiben, ob die Einschiebung bereits auf israelitischem Boden oder erst in der Fremde geschehen ist.

und er tritt an einen Feigenbaum heran, in der Hoffnung, Früchte an ihm zu finden, findet aber keine[1]). Dies in einem Stück „Wüsten-Flucht“ unserer Jesus-Sage, und von den Bäumen im Paradiese wird andererseits mit Namen genannt allein der Feigenbaum, und gerade zuerst zwei „Feigenbäume“, = den zwei Hauptbäumen im Paradiese, in Buddhas Wüsten-Flucht, aus der Jesus-Sage! Möglich demnach, daß bereits die Jesus-Sage eine Kombination der Wüstenflucht-Episode mit der Paradies-Sage gekannt hat, daß somit bereits ihr Satan in der Wüsten-Flucht-Episode aus der Paradies-Sage stammen kann.

Möglich freilich auch, daß ein ursprünglicher Feigenbaum in einer Wüstenflucht-Episode auch zu einer Verschmelzung einer solchen mit einer Paradies-Sage Veranlassung gegeben hätte, einer Verschmelzung, die dann noch nicht in einer Jesus-, sondern erst in einer Buddha-Sage zu beobachten wäre. Dann hätten beide Episoden, die biblische Paradies-Geschichte und die Wüstenflucht-Episode der Jesus-Sage, von vornherein die Versuchung und den Feigenbaum gehabt. Das wäre aber wenig wahrscheinlich, da außer der Jesus-Sage keine andere biblische Sage, sei es eine Versuchung durch den Bösen, sei es einen Feigenbaum in der Wüstenflucht-Episode kennt.

Wäre es sicher, daß in der Jesus- und in der verwandten Buddha-Sage eine Verschmelzung mit einer Paradies-Geschichte stattgefunden hat, so brauchte man dabei nicht gerade an die Sündenfall-Geschichte in der in 1 Moses vorliegenden Gestalt zu denken. Und es wäre durchaus faßbar, daß etwaige Reste einer Sündenfall-Geschichte in einer Jesus- und in der Buddha-Sage uns einmal in den Stand setzen, wenigstens für gewiße Punkte Abweichungen der Vorlage für beide Reste von unserer biblischen Sündenfall-Geschichte festzustellen. So könnte die Wüstenflucht-Episode beispielsweise zeigen, daß der Baum des Lebens ursprünglich ein Feigenbaum war und dabei derselbe Baum,

1) Math. 21,17 ff.; Mark. 11, 12 f. + 20 ff.

aus dessen Blättern die Schurze für Adam und Eva gemacht wurden. Wie wir ja schon jetzt in den Stand gesetzt sind und in Zukunft vielleicht noch mehr dazu imstande sein werden, z. T. das herauszuarbeiten, was in der Jesus- und in der Elias-Sage, bezw. der „Jesus-Elias-Sage", vorhanden war, ehe die Buddha-Sage sich davon abzweigte, was dann in jenen beiden Sagen nach der Abzweigung dazu getan wurde. Dies im einzelnen zu untersuchen, dazu fehlt es uns hier aber durchaus an dem dafür nötigen Spielraum.

Es bedarf keiner ausdrücklichen Erwähnung, daß die Gewinnung von Jüngern durch Buddha nach seiner Versuchungs-Geschichte und der Episode mit *Brahma Sahampati* die Parallele zwischen Buddha und Jesus sowie Elias weiterführt: Jesus soll nach seiner Versuchungs-Geschichte seine 12 Jünger[1]), Elias nach der Horeb-Episode seinen Jünger Elisa gewonnen haben[2]). Es braucht uns hier auch nicht weiter zu beschäftigen, woher die Jünger und ein Jünger an dieser Stelle der beiden Erzählungen stammen. In der Moses-Sage gewinnt Moses nach seiner Wüsten-Flucht-Episode seinen Bruder Aaron als Helfer[3]), der freilich an dieser Stelle auch ein *Enkidu*, Freund *Gilgameschs*, ist, mit welchem dieser erstmalig zusammentrifft[4]). Jedenfalls zeigen aber doch diese Parallelen, daß wir allen Grund haben, die Jünger-Gewinnung an ihrer Stelle in der Jesus- und in der Elias-Sage für bodenständig und darum die bei Buddha für eine weitere Entlehnung aus einer Jesus- oder Jesus-Elias-Sage zu halten. Und darum auch Einzelheiten in ihr, die sich gerade wieder mit der Jesus-Sage berühren und zwar speziell mit der Sage von zuerst fünf Jüngern, nach Johannes[5]). Die buddhistische Überlieferung erzählt uns nämlich von gerade fünf Jüngern Buddhas gleich im Anfang, danach von der Gewin-

1) Matth. 4,18 ff., Mark. 1,16 ff., Luk. 5,1 ff. Vgl. Joh. 1,35 ff.

2) 1 Kön. 19,16 ff.

3) 2 Mos. 4,14 ff. und 27 ff.

4) Band I, S. 134 und 235; u. S. 636.

5) Hierzu schon PFLEIDERER, in der *Protest. Kirchenzeitung* 1882 Nr. 46.

nung vor allem auch zweier mit einander befreundeter Jünglinge *Sariputta* und *Moggalana* (*Tschariputra* und *Maudgalyayana*), die, beide Anhänger eines Bettelordens und Jünger eines Meisters, zu dessen Füßen sie bis dahin gesessen haben, auch gleich im Anfang von Buddhas Lehrtätigkeit zwei seiner vornehmsten Jünger werden[1]). Die Geschichte jener Gewinnung verläuft aber nicht unähnlich der Gewinnung der ersten drei von fünf Jüngern Jesu nach dem Johannes-Evangelium: Die zwei ersten dieser fünf sind Jünger des Aszeten Johannes des Täufers, bei dem Jesus kurz vorher war, und einer von den zweien ist Andreas, der zweite in der stereotypen Jünger-Reihe. Als dritter wird dann Simon Petrus, der erste in dieser Reihe, gewonnen. Daß gerade das Johannes - Evangelium hier eine Parallele liefert, muß deshalb hervorgehoben werden, weil auch wieder gerade dieses Evangelium von einem Jünger spricht, den Jesus lieb hat[2]), also von einem Gegenstück zu dem Buddha besonders nahe stehenden Freunde Buddhas, seinem Jünger *Ananda*[3]). So scheint es möglich, daß die Buddha-Sage wenigstens auch eine israelitische Überlieferung voraussetzt, die der des vierten Evangeliums näher steht. Der Verräter unter Buddhas Jüngern, *Dewadatta*[4]), vervollständigt die Parallele zwischen Jesu und Buddhas Jüngern so merkwürdig, daß wir zu der Annahme gezwungen werden, daß die ganze Überlieferung über Buddhas am meisten hervortretende Jünger nicht unabhängig von der Jesus-Geschichte ist, somit, da jedenfalls der Verräter Juda schon einer gemein-israelitischen Ur-Sage angehört[5]), *Dewadatta* als Verräter bis auf eine solche zurückzuverfolgen ist.

Als ein erstes erstaunliches Wunder Buddhas wird, nach älterer Überlieferung, erzählt die Bezwingung des furchtbaren Schlangen-Königs im Opfer-Raume des *Kassapa*[6])

---

1) KERN, a. a. O. I, S. 107 f. und 118 ff.; DUTOIT, a. a. O., S 78 ff. und 129 ff.; OLDENBERG, a. a. O.[4], S. 144 ff., 152 ff. und 178.

2) Dazu *Schriften des Neuen Testaments*[1], II, III, 187 f.

3) OLDENBERG, a. a. O.[4], S. 179.

4) Eb., S. 180 f. 5) Band I, S. 906 f.

6) DUTOIT, a. a. O., S. 104 ff.; OLDENBERG, a. a. O.[4], S. 150.

(*Kaschjapa*), eine Tat, die an das erste Wunder Jesu erinnert, nämlich an die Austreibung des Dämons aus dem Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum[1]). Vorher ging Jesu Wüstenflucht-Episode, von der wir es nahegelegt haben, daß sie sich aus dem Mythus vom Schlangen-Kampf entwickelt hat und Vorgänge vor diesem Kampfe widerspiegelt[2]), und andererseits geht der Bezwingung des Schlangen-Königs durch Buddha seine Flucht in die Einsamkeit vorher, die Jesu Wüsten-Flucht entspricht. Neben beiden „Wüsten-Fluchten" steht aber als eine weitere Parallele, wie wir oben S. 620 f. usw. sahen, Moses am Horeb, mit der Verwandlung von Moses' Stab in eine Schlange, geworden aus etwas vor der Schlangen-Bezwingung Geschehenem[3]), und auf diese Verwandlung folgt Moses' Rückkehr aus der Wüste und schließlich dem Schema gemäß das, was in der Moses-Sage aus der Bezwingung der mythischen Schlange geworden und von ihr übrig geblieben ist[4]). Es ist daher jedenfalls nicht zu kühn, wenn wir jetzt in dem bezwungenen Schlangen-König der Buddha-Sage nach Buddhas „Wüsten-Flucht" die bezwungene mythische Schlange sehen. Damit ständen wir aber in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage und damit selbstverständlicherweise wieder gerade in einer Jesus-*Gilgamesch*-Sage, ganz einerlei, ob nun die Kombination mit der Bezwingung des Dämons in der Synagoge zu Kapernaum das Richtige trifft oder nicht. In jedem Falle hätte die der Buddha-Sage zugrunde liegende Form der Jesus-Sage den alten, der israelitischen *Gilgamesch*-Sage einverleibten Schlangen-Mythus wieder besser erhalten als unsere neutestamentliche Jesus-Sage. Für ein Urteil über die Beweiskraft auch an sich noch so undeutlicher Parallelen durch ihre Stelle innerhalb des Ganzen sei noch hinzugefügt, daß ich schon in Band I, S. 848 daran gedacht habe, die Austreibung des Dämons in der Synagoge von Kapernaum auf den Schlangen-Kampf

1) Mark. 1,23 ff.; Luk. 4, 33 ff.
2) Ergänzungs-Heft, S. 67 ff.
3) Band I, S. 137 ff.
4) Eb. Vgl. o. S. 319 f., S. 401 ff., S. 411 ff., S. 504 ff., S. 568 f.

des Mythus zurückzuführen, als ich noch nicht an die Bezwingung des Schlangen-Königs im Opferraume des *Kassapa* als eine zwischen beidem vermittelnde Parallele denken konnte. Vgl. u. unter „*Faimijun*".

Was wir bisher von der Buddha-Sage besprochen und als Entlehnungen aus einer Jesus-Sage nachgewiesen haben, umfaßt, wie man gesehen hat, wohl nur Vorgänge von ihr, die sich aus einer einzigen ursprünglichen Episode, dem mit der israelitischen *Gilgamesch*-Sage verwachsenen Mythus vom Schlangen-Kampf, entwickelt hatten: Aufruf des Gottes *Enlil* zum Kampfe gegen die mythische Schlange, Versprechen der Weltherrschaft, Zurückschrecken vor der großen Aufgabe, schließlich Bezwingung der Schlange! Daß darin außerdem noch Motive vielleicht aus der eigentlichen *Gilgamesch*-Sage — die Gewinnung der Jünger — stecken, wäre belanglos, und ist vielleicht nicht einmal richtig. Denn wenn Aaron, ein *Enkidu* der *Gilgamesch*-Sage, in Moses' zum Schlangen-Kampf gehöriger Horeb-Episode dem Moses als Helfer in Aussicht gestellt wird, diesem Aaron aber Elias' Jünger Elisa entspricht, auf den Elias in seiner Horeb-Episode hingewiesen wird, diesem wieder Jesu und Buddhas Jünger-Schar entsprechen (o. S. 633), so möchte es fast so aussehen, als ob diese Jünger ursprünglich — zunächst als Helfer im „Schlangen-Kampf"[1]) gedacht wären, somit einmal ein — wenn auch vielleicht neues — Zubehör davon gebildet hätten. Aber das ist für unsere Frage von keinem Belang.

Wichtiger ist, daß mit der Bezwingung des Schlangen-Königs zum mindesten die zusammenhängende Jesus-Buddha-Parallele aufhört, daß somit das von uns besprochene Stück der Buddha-Sage doch wohl einmal, wie auch immer es damals aussah, noch als eine Einheit empfunden worden ist, daß somit

1) Man beachte, daß Herakles-Moses (o. S. 411 ff.) gerade in seinem Kampfe gegen die lernäische Schlange, unserem Schlangen-Kampf (o. S. 411 ff.), einen Helfer hat: Apollodorus, Bibliotheca II, 5, 2, 4. Und dieser Helfer ist sein Neffe, dem Aaron, der Bruder Mosis, gegenübersteht.

die von Buddha bezwungene Schlange im Opfer-Raume einmal noch als zusammengehörig mit der „Wüsten-Flucht-Episode", mit der Versuchung durch den Bösen, empfunden wurde. Denken wir daran, daß diese Versuchung vermutlich die durch die Schlange im Paradiese — wie sie wenigstens in unserer jetzigen Paradieses-Geschichte vorliegt — in sich aufgenommen hat (o. S. 630 ff.), dann müssen wir den Faden weiterspinnen und fragen: Ist diese Schlange im Opfer-Raum einmal als der Böse oder doch als ein Diener des Bösen und der Kampf gegen sie als ein Kampf gegen den Bösen oder doch gegen einen seiner Diener gedacht gewesen? Weist die Bezwingung der Schlange gerade im heiligen Opfer-Raum — und dementsprechend die Austreibung des Dämons aus dem Dämonischen in der Synagoge — auf eine Verbindung zwischen Schlangen-Tötung und der Religion hin? Wurde dieser Kampf als eine Einzelbetätigung Buddhas gedeutet in seinem Lebens-Kampfe gegen *Mara*? Und ist das wenigstens auch ein Grund, weshalb die ganze zugehörige Episode im Vorzug vor allen anderen erstens beisammengeblieben ist und zweitens überhaupt in der älteren zusammenhängenden Buddha-Sage als deren Kernstück Verwendung gefunden hat? Oder irren wir völlig und genügt als Grund dafür, daß diese Reihe von Geschehnissen die große Erkenntnis Buddhas umschließt?

Jedenfalls — jenseits der Bezwingung des Schlangen-Königs hört die zusammenhängende Parallele zwischen Jesus- und älterer Buddha-Sage wenigstens zunächst völlig auf. Vielleicht aber, daß sie gegen Ende seines Lebens wieder einsetzt: Nach einer langen letzten Wanderung am Schlusse des Lebens Buddhas tritt *Mara* an ihn heran und fordert ihn, wie einst in den Wäldern von *Uruwela*, auf, ins Nirwana einzugehen, und jetzt kündet Buddha dem *Mara* und dann seinen Jüngern sein Eingehen ins Nirwana nach drei Monaten an. Mit großem Gefolge von Jüngern zieht Buddha weiter, gelangt nach *Kusinara*, und dort erreicht ihn, nach einer Erkrankung, wie erzählt wird, infolge von

genossenem Schweinefleisch, der Tod[1]). So wandert Jesus der Stadt zu, in der er, wie er weiß, den Tod finden soll, und ähnlich wie Buddha findet er ihn, nachdem er vorher seinen Jüngern seinen Tod verkündet hat[2]). Und auch diese Todes-Ankündigung soll ein bodenwüchsiger Bestandteil der Jesus-Sage sein, weil letztlich auf das *Gilgamesch*-Epos zurückgehend[3]). Somit mag auch die Todes-Ankündigung Buddhas aus der Jesus-Sage stammen. Im Unterschiede jedoch von Jesus in unserer Jesus-Sage und von der mit höchster Wahrscheinlichkeit verwandten Polykrates-Sage[4]), indes in Uebereinstimmung wiederum mit der der Jesus-Sage näherstehenden Elisa-Sage, stirbt Buddha eines natürlichen Todes, freilich durch fremden Eingriff. Vielleicht ist das geschichtlich. Der Tod gerade durch Schweinefleisch sieht freilich, da ja nun einmal die Buddha-Sage wenigstens in der Hauptsache israelitischen Ursprungs ist, wie eine vom Juden-Haß oder von Juden erfundene Sage aus.

Soweit die Parallele zwischen der zusammenhängenden älteren Überlieferung über Buddha und der Jesus-Sage. Dazu kommen nun aber aus jüngerer Überlieferung zahlreiche Episoden, die man als Verwandtschafts-Parallelen zur Jesus-Sage angesprochen hat, so vor allem RUDOLF SEYDEL[5]). VAN DEN BERGH VAN EYSINGA hat[6]) von diesen die nach ihm diskutabelsten einer kritischen Würdigung unterzogen, indem er sie entweder als belanglos beiseite schob oder zu entscheiden versuchte, ob für sie eher Indien oder Palästina als Heimat zu denken sei. Ich glaube nicht, daß die ihm zur Verfügung stehenden Mittel eine Entscheidung über diese Parallelen erlaubten, und ver-

---

1) DUTOIT, a. a. O., S. 256 ff.; OLDENBERG, a. a. O.[4], S. 225 ff.

2) Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 3 mit Anm. 6.

3) Band I, S. 874 ff., S. 890 f.

4) U. unter „Polykrates".

5) *„Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre* usw."; ein Vortrag *„Buddha und Christus"; „Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien"*.

6) *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen"*.

zichte daher auch auf deren Erörterung, soweit ich dabei nur in seinen Spuren gehen könnte. Vielmehr will ich lediglich ein paar solche Parallelen besprechen, die eine Entscheidung auf Grund derselben Tatsache gestatten, auf Grund deren ich im Obigen die Priorität der Jesus-Sage behaupten konnte, auf Grund der Tatsache nämlich, dass sich die Jesus-Sage als Ganzes als eine autochthone Sage erweisen ließ.

Ananda, der Lieblingschüler Buddhas, trifft ein Mädchen aus der verachteten Kaste der *Tschandala*s beim Wasserschöpfen und bittet sie um Wasser. Das Mädchen macht ihn auf ihre niedrige Herkunft aufmerksam und warnt ihn davor, sich durch eine Handreichung von ihr zu beflecken. *Ananda* erklärt ihr indes, daß ihn das nicht kümmere[1]). Eine Erzählung, die man mit der von der Samaritanerin bei Sychar Joh. 4,1 ff. zusammengestellt hat[2]), von der Samaritanerin, die, von Jesus um Wasser gebeten, sich darüber wundert, daß ein Jude an eine verachtete Samaritanerin eine solche Bitte richtet. Und nun läßt sich Jesus nicht nur in ein langes Gespräch mit der Samaritanerin ein, sondern bleibt auch noch zwei Tage in ihrer Stadt. Diese Erzählung haben wir[3]) z. T. als eine Parallele zu den mancherlei „Freudenmädchen-Episoden“, im besonderen auch den Brunnen-Szenen, des alten Testamentes auffassen zu dürfen geglaubt. Und in der Tat, sie sieht ihnen ähnlich, so ähnlich, daß irgend ein Zusammenhang mit den ähnlichen Episoden des alten Testaments nicht gut einfach geleugnet werden kann. Dabei wäre es ganz gleichgiltig, ob unsere Analyse der Sychar-Episode in Band I, S. 950 ff. völlig das Richtige trifft oder nicht. Ist dann aber die indische Erzählung mit ihr verwandt, dann müßte sie aus der Jesus-Sage stammen. Sollte übrigens die Sychar-Episode außer einer „Brunnen-Szene“ auch noch etwas von der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode enthalten, die Samaritanerin somit zugleich eine *Ischtar* mit den vielen Männern sein, so würde

---

1) S. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, a. a. O., S. 49 f.
2) Eb., S. 49 ff. 3) Band I, S. 950 ff.

die indische Erzählung noch besonders bemerkenswert werden. Denn sie enthält von dieser anscheinenden Beimischung nichts und zeigt uns so vielleicht noch, im Gegensatz zu der Sychar-Episode, eine reine, unerweiterte Brunnen-Szene, auch insofern dann, als es ein Mädchen, keine Frau ist, die um Wasser gebeten wird.

Weiter ist uns eine Begebenheit aus der Zeit Buddhas überliefert worden[1]), die schon längst mit der Geschichte vom Meer-Wandeln Petri, als er zu seinem Meister hinstrebt[2]), verglichen worden ist[3]): Ein Schüler Buddhas will zu Buddha, zum Kloster *Dschetawana*. Er muß über einen Fluß hinüber, aber der Fährmann ist nicht da, weil er, um Buddhas Predigt zu hören, fortgegangen ist. Der Schüler steigt daher in den Fluß, aber sein freudiges Gedenken an Buddha macht, daß er mit seinen Füßen auf dem Wasser dahingeht. Als er in der Mitte des Flußes dahinwandelt, sieht er die Wellen, wird kleinmütig und beginnt zu versinken. Da kehrt ihm aber dieselbe Buddha-Freudigkeit wie vorher zurück, und nun setzt er seinen Weg auf dem Wasser fort und gelangt so zu Buddha hin. Die bekannte entsprechende Jesus-Geschichte ist fraglos als Ganzes ein Urbestandteil der Jesus-Sage[4]). Dabei allerdings nicht gerade das Meer-Wandeln Petri. Aber eine Gefahr für den im Schiffe dahinfahrenden Vertreter eines *Gilgamesch* — und das ist Petrus in unserer Geschichte[5]) — eine See-Gefahr, eine Gefahr, im Wasser unterzugehen, eine solche Gefahr ist ein Urbestandteil der Geschichte. Und somit liegt auch wieder zum mindesten gar kein Grund vor, die Buddha-Geschichte, falls mit der Jesus-Geschichte verwandt, für das Original, statt für entlehnt aus dieser zu halten. Sie zeigt dabei möglicherweise auch ihrerseits, daß sie nicht unserer Jesus-Sage entstammt, sondern einer älteren Ge-

1) S. *Buddhistische Märchen* von ELSE LÜDERS, Nr. 8.

2) Matth. 14,24 ff. (Mark. 6,47 ff.; Joh. 6,16 ff.).

3) VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, a, a. O., S. 45 ff.

4) Band I, S. 863 ff.

5) Ebendort.

stalt von ihr. Denn in unserer neutestamentlichen Sage geht der dem Jünger Buddhas entsprechende Simon Petrus dem selbst über das Wasser dahinwandelnden Jesus entgegen. Aber in der Ur-Sage befindet sich der diesem entsprechende Xisuthros am Lande, ebenso wie Buddha in der Buddha-Episode; und eine derartige Situation hat ja die Parallel-Episode im Johannes-Evangelium (Johannes 21) noch erhalten[1])! Folglich stammt unsere Buddha-Geschichte am ehesten auch aus einer älteren Form unserer Jesus-Sage.

Der Schüler Buddhas, der zu dem predigenden Meister, Buddha, hinstrebt, ist nach dem oben Ausgeführten mit höchster Wahrscheinlichkeit ein Gegenstück zu und ein Abbild von dem Jünger Simon Petrus, der zu seinem Meister, Jesus, hinstrebt, und darum ein *Gilgamesch*, der zu Xisuthros hineilt. Ein ebensolcher zu Xisuthros hinstrebender *Gilgamesch* soll nach o. S. 608 ff. der Brahmane sein, der nach einem Dschataka zu dem predigenden *Bodhisatta* (d. i. einem zukünftigen Buddha in einem früheren Erdenleben) hingeht, und dieses Dschataka soll einer Ephraem Syrus- und damit einer Elias-Elisa-Sage näherstehen. Da nun diese letztere Sage wieder der Jesus-Sage näher verwandt ist, so ist es, trotz einer hier nicht zu nennenden Schwierigkeit, schließlich denkbar, daß auch das genannte Dschataka die Buddha-Sage als eine Jesus-, d. h. eine Jesus-Elias-Elisa-Sage vervollständigt.

Oben S. 600 ff. haben wir unter der Jonas-Arion-Sage ein indisches Märchen von einem *Mittawindaka* verwertet. In diesem wird eine Jonas-Geschichte durch eine Episode, bezw. zwei Episoden fortgesetzt, die nach einer „Nekyia", einer Höllen-Fahrt, aussehen, wie sie sich sonst wohl aus der Zitierung *Enkidu*s am Schlusse des *Gilgamesch*-Epos entwickelt hat[2]). Und da die Jonas-Geschichte eine Reise *Gilgamesch*s zu Xisuthros wiederspiegelt, auf diese aber die Zitierung *Enkidu*s folgt, so scheinen sich die beiden

1) Eb. S. 999 ff.

2) Ergänzungs-Heft, S. 148 ff.; o. S. 160 f., S. 200 f. u. a.

Stücke des indischen Märchens gegenseitig als wirkliche Abbilder von *Gilgamesch*-Epos-Episoden zu bestätigen. Die der Jonas-Fahrt entsprechende Fahrt dürfte aber aus einer Jonas-Sage stammen (o. S. 600 f.). Folglich müßte es die Fortsetzung doch wohl auch. Aber unsere, die biblische, Jonas-Sage hat dgl. nicht, d. h.: vielleicht nicht mehr, und die Arion-Sage anscheinend auch nicht. Denn daß Arion nach seiner Meerfahrt am Kap Taenaron landet, bei diesem aber ein Eingang zur Unterwelt gedacht wurde, darf vorderhand natürlich nicht beachtet werden. Im Gegensatz zur Jonas-Sage hat nun aber die Jesus-Sage zunächst einmal ein Abbild von der Zitierung von *Enkidu*s Geist, nämlich in der Aufweckung des Lazarus[1]; die Jesus-Sage ist aber nicht nur ebenso wie die Jonas-Sage im Stamme Sebulon heimisch, sondern steht ihr auch mit ihrem Inhalte näher[2]. Und darum ist es wichtig für unsere Buddha-Sage von *Mittawindaka*, daß gerade die Jesus-Sage ein bemerkenswertes Gegenstück auch noch zu der Nekyia gerade dieser Buddha-Sage hat, nämlich in dem von Jesus erzählten Gleichnisse von reichen Mann und armen Lazarus[3]: Der reiche Mann befindet sich in der Hölle mit ihrer Qual, bittet Abraham, Lazarus, der in seinem Schoße sitzt, zu ihm zu senden, damit er seine Zunge mit Wasser kühle, aber Abraham bleibt ungerührt. Es scheint somit, daß 1. die in Rede stehende *Mittawindaka*-Buddha-Geschichte aus der Jesus-Sage stammt; dann aber weiter 2., daß wir mit Recht in Band I, S. 972 ff. das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus als eine Ergänzung zur Auferweckung des Lazarus auf die „Nekyia“ des *Gilgamesch*-Epos zurückgeführt haben.

Das indische Märchen ist übrigens noch sonst wichtig. Es gibt bekanntlich im rabbinischen und im koptischen Schrifttum Parallelen zu dem neutestamentlichen Gleichnisse vom reichen Mann und armen Lazarus. Diese sind aus-

---

1) Band I, S. 972 ff.

2) Band I, S. 801 ff., S. 835 ff. und 893 ff. 3) Eb. S. 974 f.

führlich von GRESSMANN bearbeitet in den *Abh. d. Kgl. Preuss. Ak. d. Wiss.*, Phil.-hist. Kl. 1918, unter Nr. 7. Auch GRESSMANN kommt zu dem Schlusse, daß das neutestamentliche Gleichnis und dessen rabbinische Parallelen aus dem ägyptischen Märchen stammen. Allein das indische Märchen erweist sich noch als Absenker einer *Gilgamesch*-Sage (o. S. 641 f.), ebenso aber, unabhängig davon, das Gleichnis. Denn dessen armer Lazarus ist, wie man auch allgemein annimmt, letztlich identisch mit dem von Jesus auferweckten Lazarus aus Bethanien, dem „Hause des Armen, Elenden", und der stammt aus dem *Gilgamesch*-Epos (o. S. 642). Folglich dürfte vielmehr das koptische Märchen aus Israel, und, ebenso wie die rabbinischen Parallelen, aus einer Jesus-Sage stammen, genau so wie das ägyptische Potiphar-Märchen aus einer israelitischen Potiphar-Geschichte stammt, und nicht umgekehrt (o. S. 68 ff.). Diese Jesus-Sage wäre ein Abbild der Nekyia des *Gilgamesch*-Epos gewesen, in dem ähnlich wie im Epos und in der davon abhängigen Nekyia in der Odyssee und in der auch wohl davon abhängigen Nekyia im *Mahabharata* (o. S. 200 f. und S. 160 f.) die Schicksale der Unterwelts-Bewohner geschildert worden wären. Möglich, daß des reichen Mannes Bitte um kühlendes Wasser für seine Zunge und weiter der mit ausgestreckter Zunge neben dem Wasser liegende Mann in der Baraita Nidda (S. 84 bei GRESSMANN l. c.) noch an die Nekyia des Epos anknüpfen, in der von gewissen Toten gesagt wird, daß sie reines Wasser trinken. Vgl. Vers. 582 ff. der homerischen Nekyia den in der Unterwelt dürstenden Tantalus, den die koptische Erzählung verwertet (s. S. 31 ff. und S. 64 bei GRESSMANN).

Es kommt noch das Eine oder Andere für die Entlehnungs-Frage in Betracht. Wir können aber hier auf dessen Untersuchung verzichten, selbst wenn einmal eine gewisse Wahrscheinlichkeit für eine Entlehnung der einen oder anderen Buddha-Geschichte durch die Jesus-Sage sprechen sollte. Denn davon bliebe ja das oben erzielte

gesicherte Resultat ganz unberührt, daß der ganze Kern der älteren Buddha-Sage israelitischen Ursprungs und, mit der Jesus-Sage nächstverwandt, aus einer älteren Gestalt unsrer Jesus-Sage geflossen — und somit eine Sage ist. Wie weit ein zu einer bestimmten Zeit lebender Buddha geschichtlich ist, ist eine Frage, die uns hier nichts angeht, und die zu erörtern wir auch nicht befugt sind.

Wir wiesen s. Z. in Band I, S. 137 ff. nach, daß in die Moses-*Gilgamesch*-Sage zusammen mit der Geschichte von den babylonischen Plagen und der babylonischen Sintflut auch die Plage durch die mythische babylonische Schlange der Vorzeit eingedrungen ist. In unserer Moses-Sage zeigt sich diese Geschichte von der Schlange noch in der Verwandlung von Moses' Stab in eine Schlange und in der Blut-Plage. Reste von dieser Geschichte haben manche andere israelitische *Gilgamesch*-Sagen, so die Saul-Sage, diese auch in dem Namen des von Saul besiegten Ammoniter-Königs Nahas (*Nachasch*), d. i. Schlange[1]). Ganz deutlich hat sich der Schlangen-Kampf in griechischen *Gilgamesch*-Sagen erhalten, so in dem Kampfe des Herakles-Moses gegen die lernäische Schlange (o. S. 411 ff.), ganz deutlich auch in germanischen Sagen, in Frotho-Herakles-Moses' Drachen-Kampf nämlich (o. S. 569 f.) und vor allem in Sigurd-Siegfried-Herakles-Moses' Drachen-Kampf (o. S. 504 ff.). Und in dieser Sigurd-Siegfried-Sage steht er noch mit im Mittelpunkt der ganzen Sage. Da ist es nun denkwürdig, daß auch in so weit von der zuletzt genannten Sage abliegenden Sagen wie der Jesus- und der Buddha-Sage der Schlangen-Kampf ebenfalls eine beherrschende Rolle spielt. Denn in der Jesus-Sage gehört nach unseren obigen Ausführungen zum Schlangen-Kampf: Jesus in die Wüste, Versuchung durch den Teufel, Beginn der Lehrtätigkeit und Predigt vom Kommen des Reiches Gottes, Gewinnung von Jüngern, Austreibung des Dämons in der Synagoge von Kapernaum. In der Buddha-Sage anderer-

1) Band I, S. 420 ff.

seits gehört dazu: Buddha in die Einsamkeit der Wälder von *Uruwela*, Versuchung durch *Mara*, Erscheinung *Brahma Sahampatis*, Beginn der Lehrtätigkeit und Predigt von Buddhas Lehre, Gewinnung von Jüngern, Bezwingung des Schlangen-Königs im Opfer-Raume des *Kassapa*. Was uns dazu veranlaßt, hiervon noch einmal zu sprechen, ist Folgendes: In denjenigen alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen, in denen der *Gilgamesch* ein König oder lediglich ein Heerführer ist, zeigt sich scheinbar keine deutliche Folge der Schlangen-Episode für die Religion. Anders in den *Gilgamesch*-Sagen von Propheten. Moses tritt nach der Gottes-Offenbarung am Horeb erstmalig als Prophet im Dienste des neuen Gottes Jahve gegen den Pharao auf; Elias nimmt nach der Gottes-Offenbarung auf dem Horeb seine prophetische Tätigkeit im Dienste Jahves gegen Baal und gegen König Ahab wieder auf; und für die Jonas-Sage müssen wir als Ergänzung fordern, daß er nach seiner Gottes-Offenbarung seine prophetische Tätigkeit wieder aufnimmt. Mit Moses zusammen gehen nun aber Jesus und Buddha, indem sie nach einer — in unserer Jesus-Sage verloren gegangenen — Gottes-Offenbarung (o. S. 618 f.; 626) zum ersten Male als Propheten auftreten. Danach dann die Austreibung des Dämons in der Synagoge, die Bezwingung des Schlangen-Königs im Opfer-Raume, ebenso wie in der Moses-Sage nach der Gottes-Offenbarung die Blut-Plage, als Reste eines Schlangen-Kampfes. Der Inhalt der Lehre Mosis aber ist die Jahve-Religion, der Lehre Jesu das Gottes- und Himmel-Reich, der Lehre Buddhas seine buddhistische Lehre. So scheint also in verschiedene Entwicklungs-Formen ursprünglich einer und derselben Sage an einer bestimmten Stelle, nämlich vor dem „Schlangen-Kampf", je nach der durch den *Gilgamesch* der Sage vertretenen Religion ein voneinander verschiedener Inhalt dieser Religionen als Gegenstand der Verkündigung eingesetzt worden zu sein, und anscheinend ohne eine Beziehung zum „Schlangen-Kampf". Doch bedürfte eine derartige Auffassung einer Modifikation. Der Sieg im Schlangen-Kampfe sollte die Welt-Herrschaft nach

sich ziehen. Damit steht doch wohl die Verkündigung der Gottes-Herrschaft durch Jesus umsomehr im Zusammenhang, als der Teufel Jesus vorher — innerhalb unserer Schlangenkampf-Episode — die Welt-Herrschaft angeboten, Jesus sie aber ausgeschlagen hat. Und in der Buddha-Sage ist ja dgl. auch noch geblieben: Auch Buddha schlägt die ihm vom Bösen angebotene Welt-Herrschaft aus, und deren Gegenteil ist der Sieg der Buddha-Lehre. Und nun die Moses-Sage. Auch sie meint nichts anderes: Moses verkündet implicite, daß Jahve herrschen soll, allerdings eigentlich im Gegensatz zu anderen Göttern, aber damit doch auch als Herr über Moses selbst. Und nun ist derartiges nicht nur mit israelitischen Propheten-Sagen verknüpft. Wir mußten ja oben (S. 622) an die Gideon-Sage vom Schlangen-Kampfe erinnern, nach der Gideon als Sieger in seinem Schlangen-Kampfe die Herrschaft ausschlägt, weil — Jahve herrschen soll. So mögen die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen einmal als ein Motiv aus der Schlangen-Kampf-Episode gehabt haben, hat es aber jedenfalls eine Reihe von ihnen, daß der, ursprünglich im Auftrage des Götter-Herrn, gegen die Schlange ziehende Held (ein Gott) die ihm angebotene Welt-Herrschaft nicht annimmt, sondern zu Gunsten Gottes darauf verzichtet. Offenbar doch wohl als eine Folge davon, daß der Gott in dem menschlichen israelitischen *Gilgamesch* aufging bezw. aufgegangen war, über dem Jahve als Herr des Landes bleiben mußte.

So sehr es reizt, diese Gedanken weiter zu verfolgen, vor allem auch im Zusammenhang damit die Messias-Frage in ihrem Verhältnis zur Jesus-Sage zu erörtern, so müssen wir doch leider hier abbrechen. Und noch manche Fragen müssen wir uns oder anderen für eine günstigere Zeit vorbehalten, die wir allzu gern schon jetzt stellen würden, so die Frage, ob vielleicht eine Beziehung besteht zwischen dem Brahmanen und Aszeten-Häuptling *Kassapa*, in dessen Opfer-Raum der Schlangen-König von Buddha überwältigt wird (o. S. 634 ff.), und der dann sein Jünger wird,

und *Kassapa*, dem letzten Buddha vor dem geschichtlichen „Aszeten-Häuptling“ Buddha[1]).

Das Verhältnis der Buddha-Sage zur Jesus- und zur Elias-Sage und dabei zur Moses- und zur Jonas-Sage stellt sich demnach so dar:

Jesus, Elias, Moses, Jonas.	**Buddha.**
Jesus verläßt seine Heimat.	Buddha verläßt, dieser Welt überdrüssig, die Heimat.
Elias verläßt, lebensüberdrüssig, die Heimat.	
Jonas verläßt, lebensüberdrüssig, seine Stadt Ninive.	
Elias läßt unterwegs seinen Diener zurückbleiben.	Buddha entläßt unterwegs seinen Diener.
Jesus fern von der Heimat in der Wüste.	Buddha fern von der Heimat in den Wäldern von *Uruwela*.
Elias fern von der Heimat in der Wüste.	
Moses fern von der Heimat in der Wüste.	
Jonas draußen vor seiner Stadt.	
Jesus fastet 40 (4 × 10) Tage lang.	Buddha fastet 4 × 7 Tage lang.
Elias fastet 40 (4 × 10) Tage lang.	
Versuchung Jesu durch den Teufel.	Versuchung Buddhas durch *Mara*, den Bösen.
Der Teufel versucht vergeblich, den hungernden Jesus dazu zu bewegen, aus Steinen Brot zu machen.	*Mara* versucht vergeblich, Buddha dazu zu bewegen, die Aszese aufzugeben und sich am Leben zu erhalten.
Elias wünscht sich vergeblich den Tod.	*Mara* versucht vergeblich, Buddha dazu zu bewegen, ins Nirwana einzugehen.
Jonas wünscht sich vergeblich den Tod.	
Der Teufel bietet Jesus vergeblich die Welt-Herrschaft an.	*Mara* hat dem Buddha vergeblich die Welt-Herrschaft angeboten.
Engel bedienen Jesus.	Zwei Kaufleute speisen Buddha und vier Gottheiten bringen ihm Schalen dar.

1) ELSE LÜDERS, *Buddhistische Märchen*, S. 370.

Ein Engel speist Elias zweimal.	
Verzweiflung des Elias über den Mißerfolg seiner Propheten-Tätigkeit.	Zweifel Buddhas an einem Erfolg seiner Predigt und Lehrtätigkeit.
Zweifel Mosis an dem Erfolg seiner Verkündigung.	
Verzweiflung des Jonas darüber, daß Gott seine Propheten-Tätigkeit unwirksam mache.	
Aufruhr der Elemente in Elias' Horeb-Episode. Es flammt auch ein Feuer auf.	Aufruhr der Elemente in Buddhas *Uruwela*-Episode.
Ein Feuer aus einem Dornstrauch in Moses' Horeb-Episode.	
Gottes-Offenbarung auf dem Horeb vor Elias.	Erscheinen des göttlichen *Brahma Sahampati* vor Buddha.
Gottes-Offenbarung auf dem Horeb vor Moses.	
Gottes-Offenbarung vor Jonas.	
Elias wird durch Gott dazu veranlaßt, seine prophetische Tätigkeit wiederaufzunehmen.	Buddha wird von *Brahma Sahampati* für eine Verkündigung seiner, Buddhas, Lehre gewonnen.
Moses wird durch Gott dazu veranlaßt, als Jahve-Prophet aufzutreten.	
Jesus beginnt seine Verkündigung und seine Lehrtätigkeit.	Buddha beginnt seine Verkündigung und seine Lehrtätigkeit.
Elias nimmt seine Propheten-Tätigkeit wieder auf.	
Moses tritt als Jahve-Prophet auf und verkündet Jahve.	
Jesus gewinnt Jünger, nach dem Johannes-Evangelium zunächst deren fünf.	Buddha gewinnt Jünger, zunächst deren fünf.
Elias gewinnt den Elisa als Jünger.	
Moses gewinnt den Aaron als Helfer.	
Jesus treibt in einer Synagoge einen Dämon aus.	Buddha bezwingt in einem Opfer-Raum den Schlangen-König.

In der Moses-Sage eine Blut-Plage. Diese aus dem Blut der mythischen babylonischen Schlange.	
Jesus und die Samaritanerin.	Buddha und das *Tschandala*-Mädchen.
Jonas' Meer-Fahrt usw. und seine Rettung durch einen Fisch.	*Mittawindakas* Meer-Fahrt usw. und seine Rettung auf einem Floß.
Wandeln eines Jüngers Jesu auf dem Meere, um zu Jesus zu gelangen.	Wandeln eines Jüngers Buddhas auf einem Flusse, um zu Buddha zu gelangen.
Der reiche Mann in der Hölle und Abraham.	Der reiche Kaufmann in der Hölle und Buddha.
Jesus verkündet seinen Jüngern sein Leiden und Sterben, zieht mit ihnen nach Jerusalem und findet dort seinen Tod (durch andere, auf gewaltsame Weise).	Buddha verkündet seinen Jüngern sein Eingehen ins Nirwana, zieht mit ihnen nach *Kusinara* und findet dort seinen Tod (durch fremde Schuld).

In diesen Tabellen wird man eine ganze Klasse von Geschichten vermissen: Von den evangelischen Kindheits-Geschichten Jesu kehrt keine bestimmt in der Geschichte Buddhas wieder. Wenn wir hervorheben, daß sie alle ganz anderen Ursprungs sind, nämlich insgesamt[1]) nicht zu unserer sonstigen einheitlichen Jesus-*Gilgamesch*-Sage gehören, so mag damit der Grund für das Fehlen in der Buddha-Sage angeführt sein: Sie sind in unsere übrige Jesus-Sage eingeschoben, bezw. ihr vorgeschoben worden und dann vermutlich, nachdem die Jesus-Sage nach Indien gewandert und zur *Buddha*-Sage geworden war. Bemerkenswerterweise finden sich diese Kindheits-Geschichten nicht bei dem ältesten Evangelisten, Markus, auch nicht bei Johannes, sondern nur bei Matthäus und Lukas. Es verdient Erwähnung, daß im Leben Mohammeds eben diese Kindheits-Geschichten eine Sonderstellung einnehmen, indem sie als Ganzes in seine Vita Aufnahme gefunden haben (o. S. 31 ff.), während doch Mohammed sonst in der Hauptsache kein Jesus ist, sondern vor allem ein David, und sich in seiner Vita sonst nur zerstreut Anklänge an das Leben Jesu finden. Haben diese Kindheits-Geschichten einmal ein Stück für sich gebildet?

1) Band I, S. 822 ff.

Wir haben o. S. 90 ff., S. 142 ff., S. 169 ff. und S. 174 f. festgestellt, daß auch die alttestamentlichen Nationalsagen von Jakob und seinen Söhnen, sowie von Saul und David, auch wohl von Moses, ihren Weg nach Indien gefunden haben. Zeugnis hiervon legen vor allem die zwei großen indischen Epen *Ramajana* und *Mahabharata* ab. Es muß der Zukunft vorbehalten bleiben, festzustellen, ob diese Entlehnungen Hand in Hand mit der der Jesus-Sage erfolgt sind. Für diese Frage ist wichtig, daß das *Ramajana*, aber auch das *Mahabharata*, in ihre Einleitung anscheinend ganz deutlich den Anfang der Elias-Sage, und zwar in vor- und nebenbiblischer Gestalt, aufgenommen haben (o. S. 110 ff. und S. 156f.), also derselben Sage, mit der die Buddha-Sage außer mit der Jesus-Sage besonders nahe verwandt ist. Das ist noch auffallender dadurch, daß in einer älteren Gestalt unserer Elias-Sage auf diesen Anfang der Elias-Sage einmal gerade das Stück unmittelbar gefolgt ist, das wir im Anfange der Buddha-Sage nachweisen mußten, nämlich die Horeb-Episode (o. S. 111; 620 f)! Wir können das an der Moses-Sage verdeutlichen: Der Anfang der Elias-Sage entspricht der Freudenmädchen-Episode (o. S. 108 ff.), und das Seitenstück dazu in der Moses-Sage ist Mosis Midian-Episode[1]). Dieser folgt aber unmittelbar Mosis „Wüsten-Flucht", seine Horeb-Episode, und diese ist ja das Seitenstück zu Elias Horeb-Episode (o. S. 620 f.).

Die Buddha-Sage ist so gut wie die Jesus-Sage die eines Religions-Stifters. Das ist eine Tatsache, die doch wohl in sich schließt, daß die Entlehnung der Sage nicht ohne einen Zusammenhang mit gleichzeitiger Entlehnung religiöser Ideen vor sich gegangen sein kann. Aber so ungeheuer wichtig diese Folgerung für die Geschichte des Buddhismus ist, ich bin unfähig, aus ihr allseitig gut begründete Schlüsse für sie zu ziehen. Das wird die Sache Kundigerer als ich sein, solcher, die besser als ich zwischen Buddhismus und Christentum eine Brücke zu schlagen imstande

1) Band I, S. 126 und S. 225 f.

wären. Unser Christentum des neuen Testaments würde sich dafür wohl nicht brauchen lassen. Der Buddhismus ist eine Mönchs-Religion. War es eine aszetische, christliche oder doch israelitische, Sekte irgend welcher Art, deren Gründer-Legende zur Buddha-Legende wurde?

Die Sache Kundigerer wird es auch einmal sein, die Zeit der Entlehnung zu bestimmen. Ich nehme wohl nicht ohne Grund an, daß dafür eine Tatsache von entscheidender Bedeutung werden könnte, die nämlich, daß der Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit der christlichen der Satan gemein ist.

Zum Schluß noch zweierlei: 1. Wenn nach o. S. 631 f. der oder die Feigenbäume in der *Uruwela*-Episode aus der Wüsten-Flucht der Jesus-Sage stammen und dann hier durch den Feigenbaum in der Feigenbaum-Geschichte vertreten sind, würde die *Uruwela*-Episode eine ältere Gestalt der Jesus-Sage voraussetzen, in der die Wüsten-Flucht und damit natürlich die ganze Jesus-Sage noch nicht in zwei Teile auseinandergerissen und umgeordnet war (o. S. 631 f.). Vgl. u. S. 664 f. zur Polykrates-Sage.

2. aber. Wichtiger als alles Andere ist fraglos das Folgende: Einer von den buddhistischen Texten, in denen die *Uruwela*-Episode erzählt wird, das *Mahawagga*, ist ein Teil des Pali-Kanons, und die Abfassung dieses Kanons wird in das erste vorchristliche Jahrhundert gesetzt, so auch von WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur* II, S. 16; und mein Kollege NOBEL bestätigt mir diesen Ansatz als einwandfrei. Die *Uruwela*-Episode entstammt aber nach unseren obigen Ausführungen einer Jesus-Sage, die der neutestamentlichen Jesus-Sage nahe steht. Also wurde eine solche Jesus-Sage bereits spätestens im ersten vorchristlichen Jahrhundert erzählt, war vorhanden vor der Zeit, zu der ihr Träger gelebt haben soll. Das ist nichts wirklich Neues für uns. Denn als eine Schwester-Sage von vorchristlichen alttestamentlichen Sagen war die Jesus-Sage natürlich schon vor „Christi Geburt“ da (o. S. 619 f.). Aber für die immer noch Ahnungslosen be-

deutet das oben Festgestellte eine neue eherne Tatsache, die noch einmal endgiltig zeigt, daß die Geschichte Jesu als eines Mannes, der „zur Zeit Jesu" gelebt haben soll, eine bereits vorchristliche Sage ist. Und dasselbe zeigt die Polykrates-Sage. S. u. S. 655 ff.

Anhang.

Faimijun, der Evangelisator von *Nadschran,* und Jesus?

Faimijun, ein Bauhandwerker und Christ in Syrien, lebt streng nach den Vorschriften seiner Religion. Er zieht von einer Ortschaft zur anderen, indem er von seiner Arbeit lebt, Sonntags aber in die Wüste hinausgeht und dort den ganzen Tag betet. Ein Mann aus einer Ortschaft, in der er sich gerade aufhält, namens *Ssalih*, liebt ihn, ohne daß *Faimijun* ihn kennt und es weiß, und folgt ihm auf Schritt und Tritt. Eines Sonntags geht *Faimijun* wieder in die Wüste hinaus, heimlich gefolgt von *Ssalih*. Da kommt die siebenköpfige Schlange an ihn heran; aber er schreit sie an und tötet sie so. *Ssalih* hat die Schlange gesehen, hat ein Wehgeschrei erhoben, und so hat ihn *Faimijun* bemerkt. Von jetzt an bleibt *Ssalih* mit *Faimijuns* Erlaubnis bei ihm. Die Wundertat *Faimijuns* wird ruchbar, und infolgedessen bringt man Kranke zu ihm und er heilt sie; er geht aber zu diesem Zwecke in kein Haus hinein. Es gelingt jedoch einem Manne aus *Faimijuns* Ortschaft, der zu *Faimijun* hingeht, ihn unter einem Vorwande in sein Haus zu locken, und nun heilt er dort dessen kranken Sohn. Dann wird erzählt, daß er, als er durchs Land zieht, an einem Baume einen Mann trifft, der auf ihn gewartet hat und nun stirbt, nachdem er ihn gesehen, und *Faimijun* an ihn herangetreten ist. Als *Faimijun* nun erfahren hat, daß er allgemein als

Wundertäter bekannt geworden ist, zieht er davon. Später werden er und *Ssalih* von einer Karawane nach *Nadschran* (in Jemen) verschleppt und dort als Sklaven verkauft. Und, als auf sein Gebet ein Wind eine heilige Palme entwurzelt, bekehren sich alle Leute von *Nadschran* zum Christentum[1]).

Wir stellten o. S. 634 f. fest, daß der Schlangen-König, den Buddha im Opfer-Raume des *Kassapa* bewältigt, der mythischen babylonischen Schlange entspricht (und weiter dem Dämon in der Synagoge zu Kapernaum), daß also diese in einer älteren Gestalt auch der Jesus-Sage noch durch eine Schlange vertreten war[2]).

In dem auf die Austreibung des Dämons Folgenden wird in der Jesus-Sage die Geschichte von der Heilung des Sohnes (oder Sklaven) des Hauptmanns von Kapernaum erzählt, mit verschiedenen Varianten. Der Vater (oder Herr) geht wegen des Kranken zu Jesus hin oder schickt Älteste zu ihm hin; nach einer Version macht Jesus sich zunächst zu ihm auf. Allen Versionen gemeinsam ist es aber, daß er nicht zu dem Kranken gelangt und ihn aus der Ferne heilt[3]). Das der Heilung des Dämonischen und dieser Heilung gemeinsame Kapernaum unterstützt eine Vermutung, daß zwischen ihnen und den zwei *Faimijun*-Episoden, der mit der Schlange und der mit dem kranken Sohne, wegen dessen der Vater zu *Faimijun* hingeht, eine Beziehung besteht. Denn auch diese zwei Episoden haben den gleichen Schauplatz.

Natürlich kann dann *Ssalih*, der Jünger *Faimijuns*, einen der von Jesus im Anfange seiner Lehrtätigkeit gewonnenen Jünger oder alle diese Jünger repräsentieren. Allein das

1) Leben Mohammeds von *Ibn-Hischam*, her. von WÜSTENFELD, S. 20 ff.; Uebersetzung von WEIL, S. 14 ff.

2) In der Herakles-Sage entspricht, wie wir o. S. 411 ff. feststellten, der mythischen babylonischen Schlange die von Herakles bezwungene lernäische Schlange. Daß diese 9 Köpfe hat, die Schlange des *Faimijun* aber wenigstens 7, ist gewiß nur Zufall. Vgl. aber auch (o. S. 325) Typhon, = derselben mythischen Schlange, mit 100 Schlangen-Köpfen.

3) Matth. 8,5 ff.; Luk. 7,2 ff.; Joh. 4,46 ff.

bleibt unsicher. Indes, falls man das Urbild des *Faimijun* überhaupt in der Jesus-Sage suchen darf, muß man doch gerade an den größten Jünger Jesu, Simon Petrus, denken, der in Joh. 21 Jesus versichert, daß er ihn liebe. *Ssalih* ist aber aus der Ortschaft, die in den zwei Wundergeschichten Kapernaum zu entsprechen scheint, und Petrus ist wiederum gerade aus Kapernaum[1]).

Angesichts solcher Uebereinstimmungen darf man doch wohl daran erinnern, daß *Faimijun* ein Bauhandwerker, Jesus ein Zimmermanns-Sohn ist, daß er ebenso wie Jesus in „Syrien" zu Hause ist, ebenso wie Jesus dort von Ort zu Ort zieht, ebenso wie Jesus in die Einsamkeit hinausgeht, um zu beten[2]), und ebenso wie Jesus sich vor der ihn als Wundertäter bedrängenden Menge zurückzieht[3]). Alle diese Anklänge lassen es jedenfalls als möglich erscheinen, daß *Faimijun* ein Abbild von Jesus ist, umsomehr, als die aus seiner Sage angeführten Parallelen zur *Faimijun*-Sage insgesamt aus dem Anfang der Wirksamkeit Jesu stammen und nahe beieinander erzählt werden.

Die ganze weitere Geschichte *Faimijun*s von der Begegnung mit dem Manne unter dem Baume an läßt sich indes schwerlich aus einer Jesus-Sage ableiten, wenn das auch mit Hängen und Würgen möglich wäre. Ist aber die übrige Gleichsetzung anzuerkennen, müßte die Schlange, da sie dem Dämon von Kapernaum zu entsprechen scheint, dafür zeugen, daß die *Faimijun*-Geschichte nicht aus unserer, der neutestamentlichen, Jesus-Sage, sondern aus einer Neben- oder Vor-Form von ihr abzuleiten ist, in der eine Schlange noch nicht durch einen Dämon ersetzt war.

Ueber den Jünger des *Faimijun* namens *Ssalih* schon oben S. 31 Anm.

---

1) Matth. 8,5 und 14; Luk. 4,31 und 38.
2) Mark. 1,35; Luk. 6,12.
3) Mark. 1,36 ff. und 45.

IV.

Polykrates- und Jesus-Sagen.

Oroetes, persischer Statthalter in Magnesia in Kleinasien, dessen Empfindlichkeit gereizt ist, plant den Tod des Polykrates, des Tyrannen von Samos. Um Polykrates nach Magnesia zu locken, macht Oroetes ihm weis, der persische König trachte ihm, Oroetes, nach dem Leben, bittet den Polykrates, ihn, Oroetes, aus Magnesia fortzubringen, und verspricht ihm dafür einen Teil seiner Schätze. Einen Gesandten des Polykrates, dessen Sekretär, täuscht er mit einer List gewaltige Goldschätze vor. Trotz der Abmahnungen von Wahrsagern, von seinen Freunden und seiner Tochter, die einen schlimmen Traum gehabt hat, fährt Polykrates nach Magnesia und wird dort vom Statthalter getötet, seine Leiche aber gepfählt bezw. ans Kreuz gehängt[1]).

Andererseits zieht Jesus, obwohl seinen Tod voraussehend, den er dann auch voraussagt[2]), freiwillig nach Jerusalem in die Residenz des römischen, fremdvölkischen Statthalters Pilatus, fällt, durch seinen Schatzmeister, Judas Ischarioth, für Geld verraten, in die Hände seiner Feinde und wird dann, obwohl unschuldig befunden, vom Statthalter ans Kreuz geschlagen.

Eine Parallele, die schon allein für sich zu denken gibt. Die Jesus-Sage steht ja aber der parallelen Paulus-Sage in vielen Punkten ganz besonders nahe und ist mit ihr ganz speziell verwandt[3]). Von Paulus wird uns jedoch erzählt, daß er seine letzte Reise nach Jerusalem unternimmt

1) Herodot III, 120 ff.

2) Band I, S. 874, S. 890 f. S. Ergänzungs-Heft, S. 3.

3) Ergänzungs-Heft, S. 1 ff.

und zu Ende führt, obwohl er seine dortige Gefangennahme voraussieht, daß ihm auf der Reise in Caesarea von einem Wahrsager seine Gefangennahme geweissagt wird[1]). Diese Paulus-Reise nach Jerusalem, die auch zu seiner Gefangennahme durch den römischen Statthalter führt, ist aber sagengeschichtlich identisch mit Jesu letzter Reise nach Jerusalem[1]), welcher des Polykrates Reise nach Magnesia, wenigstens äußerlich angesehen, parallel läuft. Und Freunde, nämlich Jünger in Tyrus, hatten dem Paulus zugeredet, nicht nach Jerusalem zu reisen[1]), und in Caesarea hält er sich bei dem Evangelisten Philippus auf, der vier wahrsagende Töchter hat[1]).

Des Paulus ursprünglicher Name ist Saul-us. Ein Namensvetter von ihm, ebenso wie er Träger einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, ist König Saul von Israel[2]), dessen Leiche an der Mauer von Bethsean aufgehängt, falls nicht darauf ausgesetzt wird[3]). Und diesem Saul wird von dem Propheten und Wahrsager Samuel in Endor ebenso sein Todes-Schicksal verkündet, und zwar an gleicher Stelle der Sage wie dem anderen Saul, auf dem Wege zur Gilboa-Schlacht, in welcher er seinen Tod findet[4]). Und es ist somit durchaus möglich, daß der Wahrsager in Caesarea sagengeschichtlich derselbe ist wie Samuel, bezw. sein Geist, in Endor, somit wie dieser in seiner Sage bodenständig ist und deshalb auch in einer Jesus-Sage einmal vertreten war. In der Tat ist ja das Urbild des in Endor zitierten Geistes Samuels noch in der Jesus-Sage erhalten, nämlich in dem von Jesus auferweckten Freunde Lazarus[5]). Und es ist auch nach den der Jesus-

1) Eb., S. 3. und Ap. 21,9. 2) Band I, S. 406 ff.

3) 1 Sam. 31,10. Dazu Band I, S. 922 f.

4) 1 Sam. 28. Dazu Band I, S. 453 f. und Ergänzungs-Heft, S. 27 f. Ich benutze die Gelegenheit, um die in die letzte Korrektur eingeschobene nur andeutende Anmerkung 3 auf S. 28 des Ergänzungs-Heftes (wo w. E. Lese- und Druckfehler für a. E. = am Ende) zu erläutern: Ebenso wie von Sauls Tod gibt es auch von Brutus', des Mörders Caesars, Tode zwei Ueberlieferungen. Nach der einen stürzt er sich in sein eigenes, nach der anderen in ein auf seine Bitte von Strato hingestrecktes Schwert; ähnlich wie der mit ihm in bestimmten Punkten vergleichbare Saul.

5) Band I, S. 972 ff.

Sage nahestehenden zwei Sagen, der Elias-Elisa-Sage und der Paulus-Sage, mit ihren Parallelen zu der Saul-Sage[1]), mehr als bloß wahrscheinlich, daß auch mit dieser gesteigerten Toten-Zitierung einmal eine Schicksals-Verkündigung verknüpft war. So ist es denn durchaus möglich, daß auch die Ankündigung der Wahrsager an Polykrates eine Konfrontation von dessen Geschichte auch gerade mit der Jesus-Sage gestattet. Die Jesus-Sage ist nun aber, und ebenso die Paulus-Sage, eine israelitische *Gilgamesch*-Sage[2]), und auch die Schicksals-Verkündigung in der Saul-Sage und ebenso andere parallele Schicksals-Verkündigungen entstammen letztlich dem *Gilgamesch*-Epos[3]). Wenn somit die Schicksals-Verkündigung in der Polykrates-Geschichte mit ihnen verwandt wäre, stammte auch diese aus dem *Gilgamesch*-Epos.

Wir würden auf die Aehnlichkeit zwischen den letzten Schicksalen des Polykrates und denen Jesu mit etwas größerer Zurückhaltung aufmerksam machen, wenn nicht eine weitere auffallende Parallele hinzukäme.

Herodot berichtet weiter[4]), d. h. aber aus der Zeit vor des Polykrates Reise zum persischen Statthalter, daß Polykrates, einen Rat des Königs Amasis von Aegypten befolgend, das, woran seine Seele am meisten hängt, nämlich einen Ring, ins Meer wirft. Am fünften Tage danach fängt ein Fischer, einer seiner Untertanen, einen großen Fisch und bringt ihn dem Polykrates als Geschenk. Er wird von diesem zu Gaste geladen; als man dann den Fisch ausweidet, findet sich darin der ins Meer geworfene Ring. Nun aber wird gerade in der Jesus-Sage etwas erzählt, was man bereits als eine bemerkenswerte Parallele zu der vom Ring des Polykrates ansehen durfte: Jesus befiehlt Simon Petrus — einem Fischer von Beruf —, seine Angel ins Meer zu

1) Band I, S. 643 ff. und 693 ff.

2) Eb., S. 811 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 1 ff.

3) Band I, S. 277 und 281; S. 454 ff.; S. 643 ff.

4) Herodot III, 40 ff.

werfen und den Mund des ersten gefangenen Fisches zu öffnen; darin werde er einen Stater (eine Münze aus Edelmetall) finden[1]). Es wird nicht erzählt, was dann geschah. Aber natürlich ist der Fisch nach Ansicht des Evangelisten gefangen und der Stater darin gefunden worden. Diese weitere Parallele zwischen Jesus- und Polykrates-Sage macht im Verein mit der schon besprochenen natürlich einen Zufall immer unwahrscheinlicher und eine innere Verwandtschaft zwischen der Polykrates- und der Jesus-Sage immer wahrscheinlicher. Und dabei könnte die Ring-Geschichte zunächst außerhalb der Polykrates-Sage bestanden und darin eine der Vorlage näherstehende Sage verdrängt haben.

Aber mehr. Nach meinen Darlegungen in Bd. I, S. 888 f.[2]) ist die Stater-Episode ein ursprünglicher, bodenständiger Bestandteil der Jesus-Sage als einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage. Denn sie ist, wie ebenso die Elisa-*Gilgamesch*-Sage vom ins Wasser gefallenen und auf Befehl des Elisa wieder herausgeholten Eisengerät, aus der *Gilgamesch*-Geschichte von dem Zaubermittel entstanden, das *Gilgamesch* auf Befehl des Xisuthros, des Sintfluthelden, bei dem *Gilgamesch* gelandet ist, aus dem Wasser herausholt und dann wieder verliert[2]). Für den tauchenden *Gilgamesch* ist ein fischender Fischer eingetreten. Die Polykrates-Sage zeigt also — scheinbar im Gegensatz zur *Gilgamesch*-Sage — ganz die Folge der Ereignisse wie die Jesus- und auch die nahe verwandte Elisa-Sage: Verlust, dann Wiedererlangung gegenüber: Erlangung, dann Verlust. Indes ist es schließlich durchaus möglich, daß Jesus- und Elisa-Sage lediglich die Gewinnung des Wunderkrautes widerspiegeln und nicht etwa auch dessen Verlust durch die Schlange: Wurde etwas nicht dahin Gehöriges aus dem Wasser herausgeholt, so mußte es vorher darin verloren worden sein. So würde sich der Verlust vor der Gewinnung aufs einfachste erklären. Der Verlust nach der Gewinnung in der *Gilgamesch*-Sage aber hätte sich in der Jesus- und der Elisa-Sage scheinbar nicht

1) Matth. 17,24 ff. 2) S. Ergänzungs-Heft, S. 138 ff.

erhalten. Und doch wäre er vielleicht noch nachweisbar. Denn Petrus behält den von ihm gewonnenen Stater ja nicht, sondern muß ihn weggeben, als Steuer für ihn und Jesus. Ebenso behält nun der Fischer des Polykrates nicht den Ring, der sich in dem von ihm gefangenen Fische befand. Den Fisch verschenkt er ja, mitsamt dem Ring darin, und zudem gehörte ja der Ring dem Polykrates, der ihn also auch ohne die Schenkung des Fisches von dem Fischer hätte erhalten müssen. Vgl. o. S. 423 f., wonach sich in der Herakles-Sage der Verlust des Lebenskrautes darin auswirkt, daß die von Herakles geholten goldenen Hesperiden-Äpfel wieder an ihren Ort zurückgebracht werden.

Das Zaubermittel in der *Gilgamesch*-Sage soll nun das „Leben" erhalten, ist also über alles wertvoll; es geht verloren, und darum ist es jetzt aus mit der Hoffnung auf „Leben". Da ist es nun schon bemerkenswert, daß der Ring des Polykrates[1]), des Tyrannen größte Kostbarkeit, ins Meer geworfen wird, um ein böses Ende abzuwenden. Und in der Wiedererlangung des Ringes sieht dann Amasis eine Hindeutung auf ein unglückliches Ende. Die Polykrates-Sage zeigt uns somit die Ring-Geschichte in einer ursächlichen Verknüpfung, die sich mit dem Drum- und -Dran der mit ihr vergleichbaren *Gilgamesch*-Geschichte berührt. Freilich nicht ganz berührt. Denn in der *Gilgamesch*-Episode ist ja der Verlust des „Lebens" an den Verlust des Krautes, in der Polykrates-Sage das unglückliche Ende an die Wiedererlangung des Ringes geknüpft. Aber dieser Unterschied erklärt sich ja (o. S. 658 f.) aufs einfachste daraus, daß der Verlust des Krautes in der Polykrates-, wie ja auch in der Jesus-Sage, sich verdunkelt hätte: Die Wiedererlangung des Ringes durch Polykrates hätte sich vor eine Weggabe durch den Fischer geschoben und sie um ihre Bedeutung gebracht.

---

1) Zu einem Ringe, der anscheinend für das Zauberkraut der *Gilgamesch*-Sage eingetreten ist, und den der Held erhält, nachdem er in einen Fluß untergetaucht ist, s. ein im Ergänzungs-Heft, S. 141 genanntes indisches Märchen. Bemerkenswerter Weise geht auch dieser Ring nicht wieder so verloren wie es das Wunderkraut im Epos tut.

So weit von den beiden Polykrates-Geschichten für sich. Fassen wir nun ihr Verhältnis zu einander ins Auge, so ergibt sich eine merkwürdige Tatsache: Die Vorlage der Stater-Geschichte, zu der die Ring-Geschichte eine Parallele bildet, nämlich die Geschichte vom Wunderkraut, mit dessen Gewinnung und Verlust, schließt die Episode mit dem Besuche *Gilgamesch*s bei Xisuthros ab. Unmittelbar hierauf folgt dann die letzte Episode, die mit der Zitierung seines gestorbenen Freundes *Enkidu*, die in der Jesus-Sage erhalten ist in der Auferweckung von Jesu Freund Lazarus (o.S.656f.), und diese wird nicht lange nach der Stater-Episode gedacht. Aus einer Episode mit der Zitierung des toten *Enkidu* hat sich aber (o. S. 656 f.) die Todes-Ankündigung durch einen Propheten entwickelt, mit der wir o. S. 656 die Abmahnungen der Wahrsager vor Polykrates' Magnesia-Reise zusammenstellen mußten. Hinter der Auferweckung des Lazarus stehen wir dann schon kurz vor Jesu Tod, nämlich in seinen letzten Tagen, genau so, wie wir mit der der Lazarus-Geschichte entsprechenden Zitierung Samuels kurz vor Sauls Tod — und Aufhängung seiner Leiche — in seinen letzten Tagen stehen. Das bedeutet indes: Herodot würde uns nur solche mit einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage verwandte Stücke der Polykrates-Sage erzählen, die in einer Vorlage einmal genau unmittelbar auf einander gefolgt wären: Ring-Geschichte = Zauberkraut-Geschichte, Wahrsagung, aus der Episode mit der Zitierung *Enkidu*s stammend, Tod des Helden. Vgl. u. S. 664 f. Das aber ist ein Moment, das ein großes Gewicht dafür in die Wagschale legt, daß die Polykrates-Sage in der Tat 1. der *Gilgamesch*-Sage entstammt, 2. gerade mit der Jesus-Sage nächstverwandt ist, 3., da diese Sage als eine israelitische *Gilgamesch*-Sage bodenständig ist, aus einer Jesus-Sage stammt. Eine anscheinende Kleinigkeit sei hier darum noch erwähnt, die weiter eine Herkunft gerade aus einer Sage wie der Jesus-Sage befürwortet: In der *Gilgamesch*-Sage holt *Gilgamesch* auf Befehl des Xisuthros das Wundermittel aus dem Wasser heraus. In der

Elias-Elisa-, in der Paulus- und ebenso in der Jesus-Sage, drei näher mit einander verwandten Sagen, hat aber in deren Xisuthros-Episode der *Gilgamesch* die Rolle des Xisuthros übernommen, was es notwendig machte, daß für den *Gilgamesch* in dieser Episode eine andere Persönlichkeit oder andere Persönlichkeiten eintraten[1]). So ist es in der Elisa-Geschichte von dem ins Wasser gefallenen und wieder herausgeholten Eisen : Elisa, der eigentliche *Gilgamesch* seiner Sage, befiehlt einem seiner Jünger, das Eisen herauszuholen, und dieser Jünger holt es heraus. Dementsprechend gebietet nun Jesus, der eigentliche *Gilgamesch* seiner Sage, seinem Jünger, dem Fischer Simon Petrus, den Fisch mit dem Stater zu fangen. Und so ist es nun auch nicht etwa Polykrates, der *Gilgamesch* seiner Sage, der den Fisch mit dem Ring im Bauche fängt, sondern ein Fischer, einer seiner Untertanen. So erweist sich also auch, und gerade durch diese Personen-Vertauschung, die Polykrates-Sage, falls eine *Gilgamesch*-Sage, als mit der Jesus-Sage nächstverwandt.

Es ist möglich, daß uns die griechische Sage auch noch ein versprengtes Stück einer Polykrates-Jesus-Sage, oder wenigstens einer ihr nahestehenden Sage, aufbewahrt hat. Nach Herodot I, 163 regierte in Tartessus in Spanien, jenseits der Straße von Gibraltar, einmal der König Arganthonius, der ein Alter von 120 oder 150 Jahren erreicht haben soll[2]). Von ihm haben wir o. S. 224 gesprochen und es als möglich bezeichnet, daß er als ein sagenhaft alt gewordener König im fernen Westen den uralten Xisuthros, doch wohl im Westen, und dann im fernen Westen, widerspiegele. Wenn dann Jonas' Fahrt nach Tarsis, d. i. Tartessus, der in der griechischen Sage Arions Fahrt nach Westen und Rückkehr mit reichen Schätzen entspricht (o. S. 598 ff.), gewiß auch die Fahrt *Gilgamesch*s zu Xisuthros hin wiedergibt, so scheint es weiter zunächst immerhin möglich, daß eine

1) Ergänzungs-Heft, S. 20 ff. und o. S. 611 f.

2) Herodot I, 163; Anacreon bei Strabo III, II, 14.

von Herodot erwähnte Fahrt von Phocaeern zu Arganthonius hin, von dem sie dann mit reichen Schätzen heimkehren[1]), auch eine *Gilgamesch*-Fahrt zu Xisuthros hin darstellt. Phocaea ist eine westkleinasiatische Küstenstadt. Derselbe Herodot berichtet aber noch von einer zweiten Tartessus-Fahrt, wieder von einer westkleinasiatischen Küste, diesmal von Samos, nicht weit von Phocaea, aus, und auch diese Fahrt lohnt sich durch überwältigend große von Tartessus heimgebrachte Reichtümer[2]). Das sieht nach Dubletten, also nach wenigstens beigemischter Sage aus. Nun finden sich aber zusammen: *Gilgameschs* Wanderung und Fahrt zum uralten Xisuthros, wohl im fernen Westen; daraus Jonas' Fahrt nach Tarsis = Tartessus im fernen Westen; hierzu Arions Fahrt nach dem Westen und Rückkehr mit reichen Schätzen (o. S. 599 f.); aus der *Gilgamesch*-Fahrt weiter Paulus' zweite große Wanderung und Fahrt, bis nach Griechenland im fernen Westen[3]); vielleicht weiter daraus Fahrt der Phocaeer zum hochbetagten Könige Arganthonius von Tartessus und Fahrt der Samier nach Tartessus und Rückkehr der Phocaeer und ebenso der Samier mit reichen Schätzen; Sagen von Polykrates von Samos, aus der Jesus-*Gilgamesch*-Sage, heimisch im Stammes-Gebiet von Sebulon ebenso wie die ihr näher verwandte Jonas-Sage; und die Jesus-Sage, wiederum mit der Paulus-Sage näher verwandt. Da erscheint es nicht als durchaus abwegig, anzunehmen, daß die Fahrt der Samier nach Tartessus wirklich eine *Gilgamesch*-Fahrt nach dem fernen Westen zu Xisuthros hin ist und deshalb ein Bruchstück von einer samischen Polykrates-Jesus-*Gilgamesch*-Sage. Das würde natürlich voraussetzen, daß die *Gilgamesch*-Fahrt zu Xisuthros hin in der Jesus-Sage, die in unserer neutestamentlichen Sage über das galiläische Meer hin westwärts geht[4]), in einer Vorlage der Polykrates-Sage

1) Herodot, a. a. O.
2) Herodot, IV, 152.
3) Ergänzungs-Heft, S. 18 ff.
4) Band I, S. 863 ff.

noch Tartessus zum Ziel hatte. Aber dagegen ist ja auch nicht das Geringste einzuwenden. Denn 1. entspricht das wohl wenigstens im wesentlichen der Ur-Sage, und 2. bieten das ja ganz oder ungefähr die nächstverwandten Sagen von Jonas und von Paulus. Ein Einwand, daß ja dann statt seiner Untertanen Polykrates selbst nach Tartessus hätte fahren müssen, wäre nicht nur belanglos, sondern auch unberechtigt. Denn gerade in der Jesus-Sage fahren ja statt Jesus-*Gilgamesch* selbst in der entsprechenden Episode seine Jünger über das Meer[1]). Einen anderen, jemandem, der unseren Stoff beherrscht, sich aufdrängenden knifflichen Einwand können wir hier unerörtert lassen, weil auch der nicht zwingend ist.

Damit stehen wir am Ende: Die Jesus- und die Polykrates-Sage sind allem Anscheine nach nahe, ja nächste Verwandte. Und da die Jesus-Sage bodenständig ist, so ist es die Polykrates-Sage nicht, spiegelt sie also eine Gestalt der Jesus-Sage wider, wie sie vor den Zeiten Herodots, dem wir die Polykrates-Sage verdanken, in Israel erzählt wurde.

Aus unserem Nachweise ergeben sich nun Schlußfolgerungen vor allem für die Geschichte der Jesus-Sage, die Ungezählten, weil katastrophal, so unglaubhaft erscheinen werden, daß sie sie auch mit dem allerbesten Willen nicht werden anerkennen können. Und es gehört dazu allerdings auch eine nur äußerst selten vorhandene Erkenntnis: Eine allgemein giltige Ansicht ist es, daß die gleichen oder ähnlichen Sagen- und Märchen-Motive auch in Gruppen und Reihen allüberall gefunden werden können, ohne in den Verdacht kommen zu müssen, mit einander genetisch verwandt zu sein. Der großen Wichtigkeit der Sache wegen muß ich aber gerade hier ausdrücklich hervorheben, daß diese Ansicht grundfalsch ist. Meine langjährigen umfassenden Studien haben mich erkennen lassen, daß es kein äußerliches Ähnlichkeits-Verhältnis wie das zwischen Jesus- und Polykrates-Sage gibt, geben kann, das nicht bestimmt auf Verwandtschaft beruht[2]). Für uns aber kann es keine Ausnahme-Gesetze geben, weil Polykrates

1) Band I, S. 863 ff. 2) S. u. unter 4, III.

gerade für Jesus gefährlich werden muß. Und darum müssen wir aus dem Verhältnis von deren Sagen zu einander belangreiche Schlüsse ziehen:

Unsere Jesus-Sage schaltet zwischen Gefangennahme Jesu und Jesus vor Pilatus Jesus vor dem hohen Rate ein. Von dgl. hat die Polykrates-Sage keine Spur. Nun ließe sich sagen, daß die Szene vor dem hohen Rate ihr eben, weil in ihrer Umwelt undenkbar, abhanden gekommen ist. Aber die der Jesus-Sage besonders nahe stehende Paulus-Sage hat die Szene an entsprechender Stelle auch nicht, und die, beiden Sagen näherstehende Elisa-Sage ebensowenig etwas ihr Vergleichbares, was an entsprechender Stelle mit ihrem *Gilgamesch*, Elisa, verknüpft wäre[1]), Folglich bestätigt die Polykrates-Sage wohl, daß die Szene vor dem hohen Rate, soweit Jesus darin als Angeklagter erscheint, in der Jesus-Sage sekundär ist. Und die Möglichkeit steigert sich nebenbei, daß in ihr ursprünglich nicht Jesus, sondern eine dem Naboth in der Elias-Elisa- und dem Stephanus in der Paulus-Sage entsprechende, von Jesus-*Gilgamesch* verschiedene Person der wegen Gotteslästerung Angeklagte war. Der Jesus der Vorlage für die Polykrates-Sage hätte also seinen Tod gefunden noch einfach und nur als und weil ein Feind des Landesfeindes. Vgl. u. S. 667f.

Eine wichtige Schlußfolgerung aus der Polykrates-Sage wäre die hohe Wahrscheinlichkeit oder doch Möglichkeit, daß zur Zeit ihrer Entlehnung die Ereignisse, die sich in der Jesus-Sage um den Tod des Helden gruppieren, noch unmittelbar auf die Stater-Episode und die Auferweckung des Lazarus folgten, entsprechend den Vorbildern in der babylonischen Ursage und dem davon in der Polykrates-Sage Vertretenen (s. o. S. 660). Das aber würde bedeuten, daß die Jesus-Sage zur Zeit ihrer Entlehnung nach Griechenland noch nicht die (im Gegensatze zu den Sagen von Buddha (o. S. 651), von Paulus und von Elias und Elisa[2])) der Jesus-Sage allein eigentümliche bedeutsame Umgestaltung

1) S. Ergänzungs-Heft, S. 4 ff und S. 109 ff.

2) Ergänzungs-Heft, S. 21 f.; Band I, S. 892 ff.

erfahren hatte. Es handelt sich dabei um die Umordnung, wodurch ein bedeutsamer Teil der Jesus-Sage entwurzelt und an einer neuen Stelle oder neuen Stellen der Sage eingesenkt wurde, sodaß er in der uns jetzt vorliegenden Gestalt der Jesus-Sage einen Keil auch zwischen dem in der Polykrates-Sage von ihr Vorliegendem bildet. Die Jesus-Sage hätte also noch vor Herodot nicht den Keil zwischen den drei von ihr in der Polykrates-Sage vertretenen Episoden gezeigt. Vgl. o. S. 664.

Andererseits aber hätte es schon zur Zeit Herodots und vorher innerhalb der Jesus-Geschichte einen Tod des Helden durch Verrat und zwar einen Kreuzestod oder doch eine Tötung mit nachfolgender Kreuzigung, befohlen durch einen fremdländischen Statthalter, gegeben. Daß der Verrat an Jesus der Sage angehört, war schon vorher zweifellos[1]) und wird nun durch die Polykrates-Sage einfach bestätigt. Vom Kreuzes-Tode konnte jenes bisher vielleicht zweifelhaft sein[2]). Die Polykrates-Sage würde ihn aus der Geschichte streichen, wie ebenso den Statthalter als den, der ihn befohlen haben soll; oder zum allermindesten wäre schon wegen der Polykrates-Geschichte die Kreuzigung des Helden der Jesus-Geschichte gerade durch Pilatus ungeschichtlich und schon viele Jahrhunderte vorher geschehen. Wenn sie überhaupt je stattgefunden hat. S. weiter u. S. 719 ff.

Wichtig wäre auch Folgendes: Wenn die Jesus-Sage in der griechischen Sage schlechthin als die eines Herrschers über Land und Volk wiederkehrt, so ist es das Wahrscheinlichste, daß sie als eine solche nach Griechenland gekommen ist, ohne daß deshalb nun etwa Polykrates eine ungeschichtliche Persönlichkeit wäre. Das würde aber soviel heißen wie daß diese Jesus-Sage wohl von einem Jesus handelte, der noch zum mindesten nicht nur ein Prophet, sondern auch ein richtiger weltlicher Herrscher war, zum mindesten

1) Band I, S. 906 f.; Ergänzungs-Heft, S. 97 ff.; o. S. 183 f.

2) Band I, S. 917 ff.

also eine Persönlichkeit wie die eines Moses, dessen Gegenstücke in den Sagen Griechenlands, Roms und Germaniens ja insgesamt als größte Helden oder Könige erscheinen, und der nur in dem einen Numa, dem Könige, auch noch als ein Gesetzgeber auftritt (o. S. 159 ff., S. 197 ff., S. 400 ff., S. 411 ff.; S. 451 f., S. 495 ff.; S. 569 ff. und S. 576 ff). So ist die Polykrates-Sage namentlich wichtig neben der Buddha-Sage, die uns einen „Jesus" zeigt, der zwar als „Königs-Sohn" beginnt, um dann aber zum Propheten zu werden und als solcher zu enden (o. S. 618 ff.).

In der Polykrates-Sage hätten wir zum ersten Male eine griechische aus Nord-Israel stammende Sage als Seitenstück zu der Arion- Jonas-Sage (o. S. 598 ff.), zugleich aber zum ersten Male überhaupt eine neutestamentliche griechische Sage. Wenn z. B. die nordisraelitische Elias-Elisa-Sage—im Gegensatze vor allem zu den südisraelitischen Sagen von Abraham, Isaak, Jakob, Moses, (Josua,) Saul und David — auch nicht in Atomen in der griechischen Sage wiedererscheint, dann darf man fragen, ob die besondere Funktion der Jesus-Sage als der eines Religions-Stifters den Anlaß zu diesem ihrem Vordringen wenigstens bis nach Samos in der Nähe der kleinasiatischen Küste gegeben hat, ob es also in Verbindung mit einer Verbreitung religiöser Ideen erfolgt ist, ebenso wie vermutlich das der Buddha-Sage (o. S. 618 f.) und der Ephraem-Sage (o. S, 604 ff.). Ein „Christentum", eine an den Helden einer Jesus-Sage geknüpfte Religion, wäre dann schon zu oder besser: vor Herodots Zeit wenigstens irgendwo in der griechischen Welt gepredigt worden, also jedenfalls schon im fünften vorchristlichen Jahrhundert. Doch wäre eine solche Vermutung vielleicht vorschnell. Denn es ist doch auffallend, daß die einzigen zwei bei Griechen heimisch gewordenen nordisraelitischen Sagen, solche von Jonas und von Jesus, beide gerade im Gebiete des Stammes Sebulon zu Hause sind, und daß dieses Gebiet, sei es, daß es nur bis ganz nahe ans Meer hinanreichte, sei es, daß es sogar

ans Meer grenzte[1]), jedenfalls durch die Handelsstadt Akko am Meere mit dem Weltverkehr verbunden war. Und so reicht vielleicht die geographische Lage des Stamm-Gebietes von Sebulon aus, um eine Entlehnung gerade auch einer Jesus-Sage zu den Griechen hin zu erklären. Ob im übrigen die Jonas-Sage, obwohl eine nordisraelitische Sage, gerade auch von Nord-Israel her nach Griechenland gekommen wäre, könnte ja allerdings in Zweifel gezogen werden. Denn der Tyrann Periander, Arions Gönner, gehört nach o. S. 436 f. mit der Arion-Sage vermutlich zu einem Um-Herakles-System, das auf ein süd-israelitisches Sagen-System zurückgeht; und es wäre deshalb sehr wohl möglich, daß die Jonas-Sage zusammen mit diesem System nach Griechenland gelangt ist, zumal wenn mit o. S. 603 angenommen werden dürfte, daß der Prophet Jonas sich nach der Ueberlieferung wenigstens teilweise in Süd-Israel aufgehalten hat.

Zum Schluß sei noch festgestellt, daß eine der Jesus-Sage mit der Polykrates-Sage gemeinsame Einzelheit es anscheinend gestattet, für die Entlehnungs-Zeit der Polykrates-Sage einen terminus post quem zu vermuten. Jesus findet seinen Tod auf Befehl eines Statthalters, ebenso Polykrates. Somit ist auch schon der Held der der Polykrates-Sage zugrunde liegenden Jesus-Sage mit höchster Wahrscheinlichkeit auf Befehl eines Statthalters getötet worden, jedenfalls von einem Statthalter in Palästina, der dort vor Herodots Geschichts-Schreibung residiert hätte, und zwar wahrscheinlich, wie in unserer Jesus-Sage, in Jerusalem. Denn nach Band I, 903 ff. gehört Jesu letzte Reise nach Jerusalem, gehört sein Tod in Jerusalem zu einer *Chumbaba*-Episode, deren Schauplatz in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage im Prinzip Jerusalem mit dem Nachbargebiete ist[2]). Handelt es sich aber um Jerusalem, dann kommt ein Statthalter, der Jesus zum Tode verurteilt, anscheinend erst für die Zeit nach 586, nämlich nach Er-

---

1) 1 Mos. 49,13. 2) Band I, S. 908 f.

oberung der Stadt durch die Babylonier, in Betracht. Dürften wir, was aber ganz unwahrscheinlich ist, für eine ältere Jesus-Sage an eine Statthalterschaft in Nord-Palästina denken, dann stände die Zeit nach 722, nach der Eroberung von Samaria durch die Assyrer, zur Verfügung. Am wahrscheinlichsten, allerwahrscheinlichsten also nach 586. Da Polykrates etwa 50 Jahre später seinen Ruhm begründet haben soll und Herodot mehr als 100 Jahre später schrieb, so würde mit der Chronologie alles in Ordnung sein.

Lassen sich so durch die Polykrates-Geschichte wichtige Erkenntnisse für die Geschichte der Jesus-Sage gewinnen, so ist natürlich andererseits die Jesus-Sage wieder für die Geschichte des Polykrates wichtig. Denn sie zeigt mit höchster Wahrscheinlichkeit vor allem, daß Polykrates, gegen die Ueberlieferung, keinen Tod mit nachfolgender Kreuzigung auf Befehl des persischen Statthalters gefunden hat. Man müßte denn die ganz unnötige Hypothese wagen dürfen, daß etwa diese Kreuzigung geschichtlich wäre und nun gerade diese geschichtliche Kreuzigung des Polykrates eine Bereicherung seiner Geschichte aus der Jesus-Sage, mit ähnlichem Ende des Helden, veranlaßt hätte. Indes meines Erachtens genügt als Erklärung dafür, daß die Polykrates-Sage bezw. -Geschichte mit der Jesus-Sage verknüpft wurde, schon etwa eine nackte Tatsache, daß Polykrates, ebenso wie der Jesus der Sage, nach erfolgreichem Leben irgendwie unrühmlich endete. Und daß eine mir nichts, dir nichts geschehene Kreuzigung eines griechischen Tyrannen auf Befehl eines persischen Statthalters nicht viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat als die ganz unmögliche Geschichte davon, wie sich Polykrates auf den Leim locken ließ und in die Falle von Magnesia ging — unmöglich wie die Herodot III, 56 erzählte Geschichte davon, wie Polykrates die Spartaner mit übergoldetem Bleigeld beschwindelt haben soll —, darüber dürfte es doch wohl nur eine Meinung geben. Daß es Historiker gibt, die anders denken, kann uns in unserem Urteil nicht beirren. Ueber die Geschichte vom

Ring des Polykrates als ein Märchen ist man ja wahrhaftig einer Meinung[1]).

Die hierunter folgende Parallelen-Tabelle veranschaulicht die oben besprochenen Beziehungen zwischen Polykrates Jesus und Paulus.

Jesus und Paulus.	Polykrates.
Ein Fischer und Jünger Jesu, Simon Petrus, fängt einen Fisch mit einem Stater im Maul.	Ein Fischer und Untertan des Polykrates fängt einen Fisch mit einem Ring im Leibe.
Petrus behält den Stater nicht, und er wird für Jesus und ihn weggegeben.	Der Fischer behält den Ring nicht sondern gibt ihn in dem Fisch an Polykrates.
Dies aus dem Heraufholen des Lebenskrautes aus dem Wasser durch *Gilgamesch*, des Lebenskrautes, das dann eine Schlange ihm wegnimmt.	
Und so geht *Gilgamesch* der Hoffnung auf Leben verlustig.	Infolgedessen bricht das Unglück über Polykrates herein.
Jesus verkündet sein Leiden und Sterben in Jerusalem.	Polykrates wird von Wahrsagern, Freunden und seiner Tochter gewarnt, nach Magnesia zu reisen.
Dazu: Paulus verkündet eine Offenbarung des heiligen Geistes, daß ihn in Jerusalem Gefangennahme und Trübsale erwarten; derselbe wird von Jüngern gewarnt, nach Jerusalem zu reisen, und ein Prophet weissagt ihm Gefangennahme in Jerusalem.	
Jesus gleichwohl nach Jerusalem.	Polykrates gleichwohl nach Magnesia.
Jesus wird von seinem Schatzmeister Judas für Geld verraten.	Polykrates wird verraten, indem sein Schreiber sich durch vorgetäuschte Goldschätze übertölpeln läßt.
Jesus wird von dem römischen Statthalter Pilatus gekreuzigt und findet so seinen Tod.	Polykrates wird von dem persischen Statthalter Oroetes getötet und gekreuzigt oder gepfählt.

1) Zu dem Ring des Polykrates WOLF ALY, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, S. 90 ff.; zu den Attrappen-Kisten eb., S. 110.

4.

Ergebnisse für eine Wissenschaft von der Wahrheit und ein Leben in Wahrheit.

I.

Das System der *Gilgamesch*-Sagen.

Wir haben oben in Band I und II für eine lange Reihe von Sagen ihre Abstammung vom *Gilgamesch*-Epos nachgewiesen, dabei aber in großem Zusammenhange zunächst nur diejenigen untersucht, die sich in Israel entwickelt haben, und solche, die von da nach Ägypten, Indien usw. und bis nach Island gewandert sind. Es gibt jedoch — natürlich — auch solche auf das *Gilgamesch*-Epos zurückzuführende Sagen, von denen sich eine Verbindung gerade mit Israel nicht behaupten oder doch nicht nachweisen läßt. Diese werden in der Hauptsache in einem späteren Bande behandelt werden. Wegen des indischen *Ramajana*-Epos mußten wir aber bereits in Band II verschiedene von diesen untersuchen. Derartige, wenigstens nicht nachweisbar über Israel gegangene Sagen sind vor allem die arabische *Sul-Schumul*-Sage, auch mit Einschüben aus dem alten und neuen Testament (o. S. 113 ff.; S. 121 ff.), und die zugehörige 7te Reise Sindbads, in „Tausend und eine Nacht" (o. S. 271 ff.), die jener Sage näher verwandte indische *Schaktidewa*-Sage (o. S. 128 ff.), dazu ein verwandtes malaiisches Märchen (o. S. 138 ff), und eine große Anzahl anderer verwandter Welt-

märchen[1]). Allen diesen Erzählungen ist es gemeinsam, daß darin die im *Gilgamesch*-Epos dem *Gilgamesch* von dem Sintflut-Helden Xisuthros erzählte Sintflut ein Teil der *Gilgamesch*-Handlung geworden, der Sintflut-Held mit dem *Gilgamesch* zu einer Person verschmolzen, dabei übrigens die Sintflut an ihrem alten Platze geblieben ist (o. S, 117 ff.; S. 130 f.; S. 139 ff.; S. 272 ff.).

Ähnlich wie diese *Gilgamesch*-Sagen und doch anders haben sich die von uns in Band I und im Ergänzungs-Heft analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen entwickelt. Auch in ihnen ist die Sintflut ein Teil der *Gilgamesch*-Handlung, der Sintflut-Held ein *Gilgamesch* geworden; und es scheint daher wenigstens bis auf weiteres möglich, daß zwischen dieser Gruppe und der anderen eine Verbindung besteht. Aber in dieser israelitischen Gruppe steht die Sintflut nicht mehr an ihrem alten Platze, sondern ganz anderswo, nämlich vor der *Chumbaba*-Episode[2]). Was diese Versetzung verursacht hat, sicher zu ergründen, war mir bis jetzt nicht möglich. Vielleicht hat eine dunkle Erinnerung daran, daß sich die Sintflut vor *Gilgameschs* Zeit ereignete, zur Folge gehabt, daß sie vor *Gilgameschs* erster großer Heldentat, dem Kampfe gegen *Chumbaba*, eingeschoben wurde. Außer der Sintflut sind auch noch ihr vorhergehende Plagen, vor allem die durch die mythische Schlange, zur *Gilgamesch*-Handlung und so der Sieger im Schlangen-Kampf zum *Gilgamesch* geworden. Diese Plagen wurden, der babylonischen Mythen- und Sagen-Chronologie entsprechend, in die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen wieder vor der Sintflut eingefügt[3]). Die Identifizierung des Schlangen-Bezwingers und des Sintflut-Helden mit dem *Gilgamesch*

---

1) Eines dieser Weltmärchen, „Die eisernen Stiefel", auf S. 376 ff. bei ZAUNERT, *Deutsche Märchen seit Grimm* I, habe ich in der MEISSNER-Festschrift, *Altorientalische Studien* I, auf S. 99 ff. behandelt.

2) Band I, S. 137 ff. und 144 ff., S. 159 ff., usw.

3) Band I, S. 137 ff. usw.

der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ist eine für alttestamentliche und neutestamentliche, weiter für griechische und germanische Sagen oder für die Buddha-Sage, für die Religions-Geschichte äußerst wichtige Tatsache. Denn diese Identifizierungen haben z. B. zur Folge gehabt, daß Jesus, obwohl vor allem ein *Gilgamesch*, als ein Schlangen-Bezwinger in die Wüste entweicht, vom Teufel versucht wird, Jünger gewinnt, in der Synagoge zu Kapernaum den Dämon austreibt, das Reich Gottes verkündet (o. S. 618 ff.); sie haben es veranlaßt, daß Jesus, obwohl eigentlich ein *Gilgamesch*, als ein Sintflut-Held gen Himmel fährt (u. S. 721 ff.). Sie sind der Grund dafür, daß danach eine Ausgießung des heiligen Geistes, ursprünglich des Geistes des Xisuthros, erfolgt (u. S. 723 f.). Und eben diese Identifikationen des Sintflut-Helden, des allweisen Xisuthros, und des Schlangen-Bezwingers mit dem *Gilgamesch* haben gewiß auch an ihrem Teile den Charakter des *Gilgamesch* in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen nicht unbeeinflußt gelassen. Denn die Identifizierung des allweisen Sintflut-Helden und Freundes des allweisen Gottes *Ea* mit dem *Gilgamesch* dürfte doch wenigstens mit dafür verantwortlich sein, daß der *Gilgamesch* nicht nur als ein König und Kriegsheld, sondern u. a. auch als ein Prophet oder dgl. erscheint : Moses, Elisa, Jonas, Jesus, Paulus. U. a.

Israelitische *Gilgamesch*-Sagen im alten und neuen Testament sind die allermeisten alt- und neutestamentlichen sagenhaften Erzählungen, abgesehen zunächst von den Ueberlieferungen von der Schöpfung an bis zur Sprach-Verwirrung, die vermutlich noch zum System der für sich erzählten Sintflut gehört (u. S. 724). Hinter dieser, d. h. aber hinter Sagen, die jedenfalls zumeist der babylonischen Urgeschichte entstammen, beginnen mit der Abraham-Geschichte die *Gilgamesch*-Sagen[1]).

Diese stammen aus den verschiedensten Gegenden des israelitischen Landes, stellen Varianten der *Gilgamesch*-

---

1) Band I, S. 286 ff.; S. 225 ff.; S. 125 ff.

Sage dar, wie sie sich im Laufe von langen Jahrhunderten in Nord und Süd ausbildeten, und sind im alten Testament gewiß erst von gelehrten Systematikern in ein chronologisches Verhältnis von vor und nach zu einander gebracht worden. Die ältesten *Gilgamesch*-Gestalten (Abraham, Isaak, Jakob, Moses) sind in Süd-Israel zu Hause, die jüngsten (Jesus, Petrus, Paulus) in Nord-Israel. Ja, wenn wir Saul und David unberücksichtigt lassen, so darf man sagen, daß die Heimat-Gegenden der großen *Gilgamesch*-Gestalten im allgemeinen mit vorrückender Zeit von Süden nach Norden rücken: Josua und Jerobeam I aus Ephraim, Elisa aus Manasse und Jonas aus Sebulon zwischen Moses aus Süd-Israel und Jesus aus Sebulon in Nord-Israel. Und dasselbe Phänomen zeigt sich, wenn man Saul und David berücksichtigt und nun erst mit Saul und David anfängt: Saul und David, Jerobeam I, Elisa, Jonas, Jesus, Petrus und Paulus. Aber natürlich offenbart sich in diesem speziellen Verhältnis der Heimat-Angehörigkeit von *Gilgamesch*-Gestalten zur Chronologie wohl einfach nur das allgemeine Verhältnis der Geschichts-Schauplätze zum Zeitablauf.

Je nach den Gegenden, aus denen die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen stammen, haben sie mehr oder weniger nahe Beziehungen zu einander. Die David-Sage aus Juda, die Jakob- und die Moses-Sage aus Süd-Israel, die Simson-Sage aus dem südisraelitischen Stamme Dan z. B., aus einander nahe liegenden Gegenden, haben dementsprechende gewisse Gemeinsamkeiten[1]); ebenso andererseits die Elias-Elisa-Sage aus Manasse in Nord-Israel und die Jesus-Sage aus dem nordisraelitischen Sebulon (o. S. 618 ff. usw.). Und wenn die Paulus-Sage der Jesus-Sage aus Sebulon besonders nahe steht[2]), so hat das doch wohl damit zu tun, daß Paulus oder doch seine Eltern in Gischala in Nord-Israel heimisch gedacht werden[3]). — Diese Sagen von Paulus,

1) Band I, S. 126, S. 225 f., S. 391 f., S. 477 ff.; S. 233, S. 251 f.; usw.
2) Ergänzungs-Heft, S. 1 ff.
3) Eb., S. 23.

Jesus, Elias und Elisa, ebenso auch die der Elias-Elisa-Sage näher verwandte von Ephraem Syrus (o. S. 604 ff.), die der Jesus-Sage nahe stehende Polykrates-Sage (o. S. 655 ff.) und die der Jesus- und der Elias-Elisa-Sage nächstverwandte Buddha-Sage (o. S. 618 ff.) bilden, abgesehen von ihren sonstigen Berührungen mit einander, vor allem in dem hervorstechenden Punkte eine zusammengehörige Sondergruppe, daß in ihnen auch der von dem *Gilgamesch* aufgesuchte Xisuthros mit *Gilgamesch* zusammengeworfen ist, und daß nun infolge davon für den *Gilgamesch* des Besuchs bei Xisuthros ein anderer oder andere eingetreten sind[1]). Offenbar erklärt sich diese Identifizierung ebenso wie z. B. die des Helden der Sintflut in der Sintflut-Geschichte und die des Schlangen-Bezwingers mit dem *Gilgamesch* (o. S. 671): Die Hauptperson der Sage hat immer mehr[2]) alle Haupthandlungen an sich gerafft. Auch diese Identifizierung hat für die Religions-Geschichte wichtige Folgen gezeitigt, so die, daß Jesus, obwohl im Kern nur ein *Gilgamesch*, als ein von *Gilgamesch* aufgesuchter Xisuthros eine Reihe von Wundern wirkt: Jesu und Petri Wandeln auf dem Meere, die Heilung des dämonischen Mädchens, die zweite wunderbare Speisung, die Heilung des mondsüchtigen Knaben, das Wunder mit dem Stater im Maule des zu fangenden Fisches[3]).

Außer der in Rede stehenden Entwicklung, welche die Jesus-Sage zusammen mit der Elias-Elisa- und der Paulus-Sage (und ebenso weiter mit der Ephraem Syrus-, der Buddha- und der Polykrates-Sage: S. 615; S. 640 f.; S. 660 f.) erfahren hat — vielleicht noch ehe sich eine diesen Sagen gemeinsame Ur-Sage zu diesen Sondersagen entwickelte —, hat die Jesus-Sage allein eine einschneidende Umordnung erlitten: Eine ganze Reihe von Episoden und

---

1) Eb., S. 20 f. u. s. w.

2) Von einer anderen solchen Identifizierung, der des *Enkidu* mit dem *Gilgamesch*, sprachen wir zuletzt o. S. 608. Diese erstreckt sich aber nicht auf alle israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, noch nicht oder vielleicht nicht mehr. 3) Band I, S. 863 ff.

Episoden-Stücken hat sich aus ihrem ursprünglichen Verbande herausgelöst und hinter der Auferweckung des Lazarus bezw. der Stelle dafür einen neuen Platz bekommen: das Gastmahl bei Maria und Martha, der festliche Einzug in Jerusalem, die Feigenbaum-Episode usw. Dazu gehört auch das letzte Abendmahl, Jesus im Grabe und die Auferstehungs-Geschichte[1]). Was diese Umordnung veranlaßt hat, darüber könnte ich nur vage Vermutungen äußern.

Von biblischen israelitischen Sagen ist die Um-Mohammed-Geschichte, jedenfalls großenteils, abgeleitet, und zwar — wie nachzuweisen ist, und wie es selbstverständlich war — von den biblischen Sagen nach dem hebräischen Text (o. S. 1 ff.; S. 60 f.). Mohammed ist nach dem Hauptverlauf seiner Vita ein David. Dabei hat sich seine Vita aber auch eine ganze Reihe von Stücken der Moses- und der Josua-Sage in ihrer biblischen Folge einverleibt. Diese Moses- und diese Josua-Sage machen sich aber sonst nicht im allergeringsten in der Um-Mohammed-Sage bemerkbar. Zu der Mohammed-Sage hat das neue Testament die Kindheits- und Vor-Kindheits-Geschichten Jesu beigesteuert, die zu solchen Mohammeds geworden sind. Die Vorgeschichte Mohammeds wird gebildet vor allem durch die biblischen Ueberlieferungen von der Sintflut, von Abraham, Isaak, Jakob und Juda. Die Geschichte Mohammeds wird noch eine Strecke weit fortgesetzt durch arabisierte David-, Salomo- und Rehabeam-Sagen. Und in die vor-islamische Zeit sind auch noch Geschichten aus dem Buche Daniel eingedrungen und zu arabischen Geschichten geworden. All dies stellt eine so gewaltige Invasion dar, daß es unbegreiflich wäre, wenn ein Stirnrunzeln der Arabisten dauernd genügen sollte, um sie zu einem bloßen Jrrwisch zu machen.

Von einer vor-biblischen Joseph-Sage stammt das ägyptische Brüder-Märchen ab (o. S. 68 ff.), von einer vor-biblichen Jakob-Joseph-Sage ein großer

---

1) Band I, S. 892 ff. und 978 ff.; Ergänzungs-Heft S. 21 f. und S. 48 ff.; o. S. 651 und S. 664 f.

Teil des indischen *Ramajana* und *Mahabharata*, ferner die *Nala-Damajanti*-Sage (o. S. 90 ff.; S. 142 ff.; S. 169 ff.). Die *Ramajana*-Sage enthält aber dazu noch eine Sage, die mit der o. S. 113 ff. besprochenen *Sul-Schumul*-Sage näher verwandt ist (o. S. 103 ff.), das *Mahabharata* jedenfalls auch eine Saul-David-, dazu vermutlich eine Moses-Sage, und außerdem noch seltsamerweise von der *Sul-Schumul*-Sage gerade ein Stück, das dem *Ramajana* fehlt (o. S. 163 ff.; S. 159 ff.; S. 105 ff. und S. 168). Die indische *Schakuntala*-Sage ist gewiß eine Juda-Thamar-Sage (o. S. 174 f.; vgl. o. S. 439 Anm. 2).

Wie schon das indische *Mahabharata* eine Zusammenarbeitung mehrerer israelitischer Sagen miteinander zeigt, dabei vermutlich eine Moses-Sage hinter einer Jakob-Sage, gemäß der Sagen-Folge des alten Testamentes, so bleibt die griechische aus Israel entlehnte Sage bei solchen Kleinigkeiten nicht stehen. Sie zeigt uns, in zahlreichen Sagen-Systemen und Bruchstücken von solchen, den ganzen Aufbau der vorbiblischen israelitischen Sage vom Weltanfang an bis zu Salomo, ja bis zu Amazja von Juda hin, ganz entsprechend dem alttestamentlichen Aufbau (o. S. 176 ff.). Das vollständigste System der Art ist das Um-Herakles-System, welches erst mit Amazja, repräsentiert durch Periander von Corinth, und Jonas, repräsentiert durch Arion, abschließt (o. S. 390 ff. und S. 598 ff.). Ein mit der Um-Herakles-Sage näher verwandtes Sagen-System, die römische Königs-Sage, beginnt mit Jakob und Esau = Numitor und Amulius und schließt ab mit Salomo, falls nicht zugleich Jerobeam, = Brutus (o. S. 451 ff.).

Eine Sonderstellung nehmen, als Jakob-Sagen, die vermutlich zusammengehörigen Sagen von Apollonius von Tyrus im Apollonius-Roman und von Battos, dem Gründer der Kolonie Cyrenaica, ein (o. S. 277 ff.).

Vor allem wirken sich die israelitischen Sagen in vorbiblischer Gestalt in den großen Epen der Griechen

aus. Die Abenteuer der Odyssee enthalten eine Moses-Sage (Ciconen-Episode bis zur Nekyia), und eine Jakob-Sage (von der Sirenen-Episode bis zum Freier-Mord) (o. S. 197 ff. und S. 176 ff.), die Argonauten-Fahrt, als nächstverwandt mit der Odyssee, ebenso (o. S. 300 ff.). Die Ilias-Sage ist eine Saul-David-Sage (o. S. 342 ff.). Ein in der Ilias-Sage vermißtes Stück der Saul-Sage ist in der Telemachie als Teil der Odysseus-Sage erhalten (o. S. 357 ff.). In äußerst überraschender Weise haben Südsee-Sagen von Samoa und den Fidschi-Inseln, die einander ergänzen, eine, unsere Analysen in erstaunlicher Weise rechtfertigende, ältere Form unserer Odyssee bewahrt (o. S. 232 ff.), eine Form nebenbei, die in der Sindbad-Sage, in „Tausend- und eine Nacht", Verwertung gefunden hat (o. S. 267 ff.).

Von griechischen, aber vor-klassischen griechischen Sagen stammen dann weiter germanische Sagen ab, die Hild-, die Hilde-Gudrun-, die Um-Sigurd-Siegfried-, die Wolfdietrich- und die Um-Hamlet-Sage (o. S. 465 ff., S. 480 ff., S. 528 ff. und S. 534 ff.). Die erstere Sage dürfte eine Jason-Medea- und damit eine Haran-Episode der Jakob-Sage sein; die zweite ist eine Jakob-Sage, und zwar eine, die der Odysseus-Jakob-Sage besonders nahe verwandt ist, doch wohl nicht als Tochter-, sondern wenigstens in der Hauptsache als Schwester-Sage. Die Um-Sigurd-Sage steht der Um-Herakles-Sage nahe und geht über eine solche auf vor-biblische Sagen von Kain und Abel bis Moses (= Herakles und = Sigurd) zurück. Ihr Abschluß, die Burgunden-Katastrophe, ist einer Episode innerhalb der Sage, der Siggeir-Episode, nachgebildet (o. S. 518 ff.). Diese selbe Episode lebt selbständig in der dänischen Sage von Hagbarth und Sygne weiter (o. S. 490 ff.). Die Wolfdietrich-Sage erweist sich als eng verwandt mit der Perseus-Sage und läßt damit zugleich nähere Beziehungen zur Sigurd-Siegfried-Sage, einer Herakles-Perseus-Sage, erkennen. Die Um-Hamlet-Sage spiegelt ebenfalls, wie die Um-Sigurd-Sage, eine Um-Herakles-

Sage wider, bis zu Aepytus (= Hamlet) hin, der den Polyphontes (= Fengo) erschlägt, eine Um-Herakles-Sage, die dabei nähere Beziehungen zur römischen Königs-Sage bis Brutus (auch = Hamlet), einer Verwandten der Um-Herakles-Sage, zeigt. Demgemäß stellt sie die israelitische Überlieferung bis Salomo (= Hamlet) dar. Eine höchst auffällige Übereinstimmung zwischen Um-Herakles- und Um-Hamlet-Sage ist es, daß in beiden Sagen offenbar zwei Reihen Jakob, Juda, Moses unmittelbar hintereinander zutage liegen (o. S. 424 f. und S. 594 f.).

Als nahe Verwandte unserer Hamlet-Sage hat sich ein Teil der altfranzösischen Bueve-Sage erwiesen (o. S. 554 ff.).

Wie auf die eben angedeutete Art auch germanische Sagen auf israelitische Sagen und darum letztlich auf babylonische Sagen zurückzuführen sind, so zeigt auch die nordgermanische Urgeschichte der Welt ihre Abhängigkeit von der babylonischen Urgeschichte (o. S. 525 ff.).

Die oben angeführten Sagen aus Indien, Ägypten, Griechenland, Rom und Germanien stammen von süd-israelitischen Sagen. Auch die Herakliden-Sage, soweit eine Josua-Sage, macht keine Ausnahme hiervon. Denn, obwohl eine Ephraim-, also nord-israelitische Sage, steht die Josua-Sage doch im Verbande eines süd-israelitischen Systems.

Die nord-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen haben nur spärliche Beiträge zur griechischen Sage geliefert. Die große *Gilgamesch*-Sage von Elias und Elisa ist darin in keiner Weise vertreten.

Doch ist die nord-israelitische Jonas-*Gilgamesch*-Sage in Griechenland durch die Arion- und, dank eines vielleicht ungewöhnlichen Zufalls, die Jesus-Sage durch die Polykrates-Sage repräsentiert (o. S. 598 ff. und S. 655 ff.).

Die Elias-Elisa-Sage ist aber nach Osten gewandert und erscheint in Syrien als eine Sage von Ephraem, dem Apostel der Syrer (o. S. 604 ff.).

Und weit nach Osten ist die Jesus-*Gilgamesch*-Sage gewandert und bildet nun dort den Hauptteil der indischen Buddha-Sage (o. S. 618 ff.). Und diese Jesus-Sage, die nach Osten gewandert ist, steht unserer biblischen Elias-Elisa-Sage noch näher als unsere, die biblische, Jesus-Sage.

Eine Jesus-Sage scheint auch die Sage von *Faimijun*, dem Evangelisator von *Nadschran* in Südarabien, zu sein (o. S. 652 ff.).

Von allen den oben genannten aus Israel stammenden Sagen, abgesehen von den Um-Mohammed-Sagen, muß auch hier noch ausdrücklich gesagt werden, daß sie nicht auf Sagen-Formen zurückgehen, wie sie das alte und das neue Testament bieten, sondern auf vor- oder nebenbiblische Formen.

Und so hat sich aus der Sage von dem Helden und Welt-Wanderer *Gilgamesch* eine lange Reihe von Sagen entwickelt von Helden und — Wanderern. Wenn Abraham, Jakob, Moses u. a., wenn Jesus, Paulus usw. bald hier- bald dorthin ziehen, auch wohl Wander-Prediger sind, so liegt das doch wohl in ihrer *Gilgamesch*-Sage begründet. Vgl. oben S. 672.

Die *Gilgamesch*-Sage ist uns im *Gilgamesch*-Epos überliefert, zusammen mit der darin dem Helden des Epos von dem Sintflut-Helden erzählten Sintflut. In der Verbindung mit dieser Sintflut hat die in den oben erwähnten Sagen und Märchen und in ungezählten anderen Märchen vorliegende *Gilgamesch*-Sage ihren Weg zu Israel und zu allen möglichen anderen Völkern hin gefunden. Zahllose Sagen und Märchen gehen demnach letztlich auf ein Literatur-Werk zurück. Und so stürzen diese in schlechthin brutaler Weise eine bisher blindlings geglaubte, aber völlig unbewiesene Theorie, wonach wohl literarische Erzeugnisse, vor allem Epen, aus volkstümlichen Erzählungen, Sagen und Märchen, aufgebaut und aus ihnen ausgesponnen werden, aber volkstümliche Erzählungen nicht Abkömmlinge von Literatur-Produkten sein können.

Es werden jetzt manche fragen, warum denn gerade das *Gilgamesch*-Epos diese weltweiten Wanderungen vollbracht hat. Nun steht es ja damit durchaus nicht ganz isoliert da. Die babylonische Schöpfungs-Geschichte ist, und zwar unbestritten, ebenso nach Israel, vermutlich über Israel nach Griechenland, und vermutlich über beide nach Germanien gelangt, und ähnlich die Sintflut-Geschichte außerhalb der *Gilgamesch*-Sage (o. S. 323 ff.; S. 525 ff.). Und den babylonischen mythischen Schlangen-Kampf finden wir außerhalb der *Gilgamesch*-Sage ebenso in Griechenland wieder (o. S. 325). Und daß die Sage von den biblischen Ur-Vätern auf die babylonischen Sagen von den Ur-Königen zurückgeht, bestreitet doch wohl auch kein Unvoreingenommener. Somit gehört es gar zu den Homologumena, daß Schöpfungs-Sage, Ur-Väter, Sintflut-Sage und wieder Ur-Väter, in dieser Folge beisammen, als ein ganzes Sagen-System in Israel babylonisches Lehngut sind! Der babylonische *Etana*-Mythus taucht in Rußland wieder auf, in einem Märchen, bei dem der Anfang noch besonders hübsch seinen Ursprung verrät[1]). Und der *Nergal-Ereschkigal*-Mythus hat allem Anscheine nach seine Spuren hinterlassen in Arabien, Griechenland und vielleicht auch in Nord-Germanien[2]). Und vielleicht hängt die Purim-Fest-Legende ebenso wie das Purim-Fest selbst letzten Endes auch mit einem babylonischen Mythus, nämlich mit dem babylonischen *Era*-Mythus, zusammen[3]).

---

1) von Löwis of Menar, *Russische Volksmärchen*, Nr. 32.

2) Ergänzungs-Heft, S. 164; Mythus von Pluton und Persephone; Anm. 8 o. S. 509.

3) S. vorläufig Jensen in d. *Mitteil. d. Deutschen Orient-Ges.* Nr. 60, S. 45 f., und beachte vorderhand 1., daß am 13 ten (und 14 ten) Adar das große Gemetzel unter den Juden-Feinden stattgefunden haben soll; 2., daß der Adar den bösen Sieben, den Begleitern des *Era*, gehört (*Western Asia Inscriptions* IV, 33 u. l.); 3.(?), daß syrisches *h(H)aman* „Tod" und das „Totenreich", also das Reich des *Nergal* = *Era*, bezeichnet, während es ja Haman, der Juden-Feind im Esther-Buche, ist, der die Veranstaltung eines Gemetzels unter den Juden betreibt, und andererseits *Era* im *Era*-Mythus mordend und niedermetzelnd durch die Länder zieht. Über die ganze Purim-Festlegende wäre besonders zu reden.

Aber gewiß, die Verbreitung unserer *Gilgamesch*-Sage über ganz Israel, ihre starke Differenzierung in den verschiedenen Gegenden des Landes sind doch ein besonderes Phänomen. Indes wieder kein analogieloses. Denn daß das *Gilgamesch*-Epos auch sonst in der Umwelt von Assyrien und Babylonien auf ein starkes Interesse gestoßen ist, bezeugen uns ja jetzt die in Boghazköi mitten in Kleinasien gefundenen Fragmente des Epos in verschiedenen Sprachen. Und dieses Interesse ist begreiflich genug. Ist doch bisher kein Literatur-Produkt aus dem grauen Altertum im vorderen Orient gefunden worden, dessen reicher, ergreifender Inhalt einen so tiefen Eindruck auf Hörer und Leser machen mußte wie unser Epos. Das erklärt das Interesse Israels daran zur Genüge. Möglich, daß es daneben, falls nicht etwa vor allem, die Menschen als ein Buch der Offenbarungen über die Urzeit und über die Endzeit des Menschen in seinen Bann zog, als ein Religions-Buch; und wer weiß, ob nicht gar als das Buch einer religiösen Sekte, die sich etwa zu *Schamasch*, dem Sonnengotte, dem Freunde *Gilgamesch*s, bekannte. Und vielleicht hängt auch mit einer solchen Bedeutung des Buches zusammen, daß so manche *Gilgamesch*-Gestalten des alten und neuen Testamentes Propheten und Glaubens-Helden sind: Abraham und Moses, Elisa, Jonas, Jesus und Paulus. Doch bedarf eine solche Vermutung wohl einer Ergänzung. Denn es ist ja auch zu beachten, daß der *Gilgamesch* der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen den Xisuthros der Sintflut, z. T. auch den von *Gilgamesch* besuchten Xisuthros, den uralten, allweisen, vergöttlichten Xisuthros, absorbiert hat (o. S. 672 und S. 674).

Kommen wir nun aber zu den aus Israel entlehnten *Gilgamesch*-Sagen und zunächst zu den aus Israel entlehnten griechischen *Gilgamesch*-Sagen, so lautet die Frage nicht mehr: „Weshalb wurde die *Gilgamesch*-Sage entlehnt?“ Denn 1. haben sich ja alle israelitischen *Gilgamesch*-Sagen so weit von der Sage des babylonischen Epos entfernt, daß sie mit der babylonischen *Gilgamesch*-Sage nicht mehr auf eine Stufe gestellt werden

können. Und 2. sind einzelne israelitische *Gilgamesch*-Sagen nur selten nach Griechenland gebracht worden. Als solche wären vor allem zu nennen die Philemon-Baucis- und die Polykrates-, aber nur vielleicht die Arion-Sage (o. S. 368 und S. 392; S. 598 ff. sowie S. 655 ff.). Die allermeisten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen sind zusammen mit anderen im alten Testament vertretenen Sagen bis Salomo nach Griechenland und von da noch weiter gewandert; ein ganzes süd-israelitisches Sagen-System von der Schöpfungs-Sage an ist von den Griechen übernommen. Und darum lautet nun die weitere Frage: „Warum ist dieses ganze System übernommen worden"? Da es aber dasselbe Sagen-System ist, aus dem auch ägyptische Sagen, indische Sagen, ungezählte Sagen und Märchen der Erde stammen, und da unter diesen Sagen von Jakob, Moses und David in erster Reihe stehen (o. S.675ff.), d. h. aber israelitische, speziell judäische, Nationalsagen, so wird unsere Frage wohl schließlich beantwortet werden müssen mit der Vermutung, daß diese Verbreitung mit der Bedeutung der Israeliten für den Weltverkehr zusammenhängt. Ob sich aus einer solchen Vermutung eine weitere über die Zeit der Entlehnung ergeben könnte, muß noch unentschieden bleiben.

Warum schließlich griechische Sagen nach Rom wanderten, braucht ja nicht besprochen zu werden, auch wohl schwerlich, wie sie nach Germanien gelangen konnten.

II.

Meine und ihre Methoden.

Ich habe oben das System der von mir gefundenen und untersuchten *Gilgamesch*-Sagen, die genealogischen Beziehungen, in welchen sie sich zur babylonischen Grundsage und zu einander befinden, mit kurzen Worten umrissen. Das System, aber nicht etwa mein System, wie es eine festgeschlossene Korona völlig Unwissender unter dem Beifall der anderen ebenso völlig Unwissenden bisher implicite genannt hat und weiter nennt und — nennen wird. Denn es ist nicht so, daß ich dieses System geschaffen, vielmehr so, daß ich es entdeckt habe, daß ich es finden mußte, weil es da war. Finden mußte mit den überall anerkannten einfachen Grundsätzen der vergleichenden Literatur-Geschichte und vergleichenden Sagen- und Märchen-Forschung, und nicht etwa, wie man dreist zu fälschen wagt, mit irgendwelchen mystischen und mysteriösen mir allein eigenen Methoden. Nur daß ich bei dem gewaltigen Umfange des zu prüfenden und von mir geprüften Stoffes, durch den eine Kontrolle bis ins einzelne hinein möglich war, mit unendlich, ja: unendlich größerer Gewissenhaftigkeit und Umsicht arbeiten mußte und konnte, als alle die, die sich seit Jahr und Tag das Vergnügen erlauben dürfen, über mich die Nase zu rümpfen. Ja, es ist so: Das Recht darauf, in bisher unerhörter Weise verunglimpft zu werden, habe ich mir nicht dadurch erworben, daß ich leichtsinniger, sondern dadurch, daß ich ernster und gewissenhafter als ungezählte Andere gearbeitet habe.

Mein Vorgehen war von vornherein und ist es geblieben, Sagen, in denen ich auffallende Berührungen mit

einander bemerkte, von Anfang bis zu Ende mit einander zu konfrontieren und so zunächst festzustellen, ob solche Berührungen sich nur einmal oder doch nur vereinzelt zeigten, oder ob derartige Sagen etwa in größeren Stücken oder gar im ganzen einander parallel liefen. Paare oder Gruppen von einander parallel laufenden Sagen zeigten dann wohl wieder zunächst äußere Beziehungen zu anderen Sagen-Paaren oder -Gruppen, und dann wurden auch diese parallelen Sagen-Gruppen Gegenstände einer Untersuchung auf ihre Gesamtbeziehungen zu einander hin. Durchgehende Parallelitäten zwischen einzelnen oder mehreren Sagen oder Sagen-Gruppen in der Art der Handlungen gingen dann auch Hand in Hand mit gleicher oder doch wesentlich gleicher Folge der ähnlichen Handlungen und gleicher oder ähnlicher Verteilung dieser Handlungen auf die handelnden Personen. Diese Beziehungen der verschiedenen Geschichten oder Geschichten-Komplexe zu einander nötigten dann zu dem Schlusse auf genetische Sagen-Verwandtschaft. Und wie ich aus der Parallelität der Einzelheiten auf eine solche Verwandtschaft der ganzen Sagen schloß, schließen durfte, schließen mußte, so gewährleistete mir umgekehrt erst die genetische Verwandtschaft der ganzen Sagen eine solche von Einzelheiten. Es ist demnach so, daß ich niemals Verwandtschaft behauptet habe auf Grund von Einzelheiten, wie das jeder ungestört tun darf, der über die dazu nötige blinde Gefolgschaft verfügt, sondern immer nur auf Grund fortlaufender systematischer Gemeinsamkeiten Und es ist so, daß die Verwandtschaft dieser Reihen von Einzelheiten mit anderen Reihen von Einzelheiten machtvoll besiegelt wird durch die Verwandtschaft aller solcher Systeme untereinander, durch den Nachweis eines, große Teile der Erde überspannenden Systems verwandter Sagen mit unendlich vielseitigen systematischen Wechselbeziehungen zwischen allen diesen einzelnenSagen.Eine übrigens völlig überflüssige Besiegelung. Denn dem naiven herrschenden Glauben von Gelehrten zum Trotz muß es klar ausgesprochen werden:

Es gehört äußerst wenig dazu, um eine genetische Verwandtschaft von Sagen-Motiven und -Formeln behaupten zu dürfen. Wo sich in zwei Sagen oder Märchen ein paar gleiche oder ähnliche Motive oder gar ein paar gleiche oder ähnliche Formeln finden, ist stets die Vermutung erlaubt, daß sie mit einander genetisch verwandt sind.

Und so wurde das System festgestellt, das oben umrissen wurde. Wenn nun auch die Art der Handlung in den untersuchten Sagen in allererster Linie für die Annahme einer Verwandtschaft zwischen ihnen ausschlaggebend war, so gab es doch auch noch anderes, womit eine solche Verwandtschaft nachzuweisen war, nämlich die Gleichheit oder Ähnlichkeit von Namen für gleiche Sagen-Gestalten. Für die Josua-Sage, d. h. die Sage von Josua, dem Landes-Eroberer, wurde Josua als ein *Gilgamesch* nachgewiesen, und durfte ein Hoherpriester Eleasar ebenso als ein *Enkidu,* Freund *Gilgameschs*, angesprochen werden, wie der Hohepriester Aaron der *Enkidu* der Moses-Sage ist[1]). Der Jesus unserer Jesus-Sage ist aber auch, völlig unabhängig von der Josua-Sage, als ein *Gilgamesch* erwiesen und sein Freund Lazarus als sein *Enkidu*[2]). Josua und Jesus, Eleasar und Lazarus sind indes dieselben Namen, nämlich die ersten zwei Namen beide = hebräischem *Jo-schu'a* (d. i. Jahve ist ein Fels(?))[3]), die letzten zwei beide = hebräischem *El'az(s)ar* (d. i. „Gott hat geholfen"). Diese Gleichheit der Namen für die einander entsprechenden Personen der zwei Geschichten bedeutet aber, daß die zwei Namen-Paare, jedenfalls aber die zwei Namen der jüngeren Geschichte, also der Jesus-Geschichte, nicht geschichtlich, sondern sagenhaft sind, und erhärtet zugleich 1., daß die zwei Geschichten selbst sagenhaft, 2. aber, daß sie Sagen gleichen Ursprungs sind.

---

1) Band I, S. 159 ff. und S. 177 f. Vgl. S. 181 ff., S. 189 ff., S. 976 ff.

2) Band I, S. 811 ff. und S. 972 ff.

3) S. Band I, S. 159 Anm. 2.

Bleiben wir bei der Jesus-Sage: Wir konnten weiter feststellen, daß auch Paulus ein israelitischer *Gilgamesch* sei, und zwar ein Jesus verhältnismäßig sehr nahe stehender Sagen-Verwandter. Nun hat jedoch die Jesus-Sage zwei *Enkidus*, und ihr zweiter *Enkidu* neben dem oben genannten Lazarus-*Enkidu* ist Johannes der Täufer, der Jesus-*Gilgamesch* tauft. Der diesem entsprechende Mann, der an entsprechender Stelle den Paulus-*Gilgamesch* tauft, heist aber Ananias[1]). Johannes ist gräzisiert aus hebräischem *Jo-chanan*, Ananias aus *Chanan-ja*, und diese zwei Namen bedeuten dasselbe (nämlich: „Jahve hat sich erbarmt") und sind aus den gleichen Wörtern zusammengesetzt. So haben auch die zwei einander näherstehenden Sagen von Jesus und von Paulus synoymne Namen für zwei gleiche Sagen-Gestalten. Also ein Ergänzungs-Beweis für die Verwandtschaft der Vitae von Jesus und Paulus als zweier Sagen. Wie sich die zwei *Enkidus* der Jesus-Sage begreifen lassen, haben wir im Ergänzungs-Heft, S. 38 ff. zu erklären versucht.

Nun stehen also nebeneinander zwei *Enkidus* der Jesus-Sage: Johannes und Lazarus, jedenfalls mit gleichem Namen wie der Hohepriester Eleasar, vermutlich auch ein *Enkidu* (o. S. 685). Johannes' Mutter heißt aber Elisabeth[2]), ebenso jedoch Eleasars Mutter[3])! Somit ist auch der Name Elisabeth in den Geschichten von Jesus und Josua sagenhaft und damit ein neuer Beweis für deren Zusammengehörigkeit als Sagen erbracht.

Es ließe sich noch vielerlei Derartiges vorbringen, so auch der Name Elisa *(Eli-scha')*, anscheinend synonym mit Jesus *(Jo-schu'a)* und wechselnd mit *Eli-schu'a* (2 Sam. 5,15)[4]), für den nahen Sagen-Verwandten von Jesus, oder der Name Saul für zwei *Gilgamesche*, für den König Saul[5]) und den

1) Ergänzungs-Heft, S. 1. und S. 36 ff. 2) Luk. 1.

3) 2 Mos. 6,23.

4) Vgl. *Abi-sch(a)'* (BAUDISSIN - Festschrift, S. 250, bei KAHLE) neben *Abi-schu'a* (Esra 7,5 u. s.). S. Band I, S. 593.

5) Band I, S. 406 ff.

Apostel Saulus-Paulus[1]). Unsere Beispiele genügen aber, um zu zeigen, wie Namens-Gleichheiten oder -Ähnlichkeiten die aus der Parallelität der Handlungen gezogenen Schlüsse auf eine Sagen-Verwandtschaft in kräftiger Weise stützen. Gerade aus den oben vorgelegten gesicherten Gleichheiten geht dann aber noch zweierlei mehr von Wichtigkeit hervor: 1. Gerade Namen in der Jesus-Sage treten besonders oft auch in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen auf, zeigen also, daß sie wenigstens z. T. vielleicht schon der israelitischen Ur-Form aller oder doch vieler israelitischer *Gilgamesch*-Sagen angehörten, so auch der Name *Jo-schu'a* = Jesus. 2. aber: Auch der Name Jesus für den Helden der Jesus-Sage gehört dessen Sage an und ist darum als Name für den vermeintlichen Stifter des Christentums mit höchster Wahrscheinlichkeit selbst rein sagenhaft, ebenso wie z. B. die Namen Elisabeth und Lazarus.

Das ganze von uns aufgedeckte System ist durch seine Art an sich völlig genügend, um sich als ein nicht etwa erst durch uns zusammengebasteltes System auszuweisen. Denn es ist eben ein einheitliches, durch gleichartige Beziehungen zwischen den Einzelsagen zusammengehaltenes System. Dazu richtet sich aber die Art der Zusammenhänge und der Grad der Verwandtschaft nach der geographischen Lage, nach dem Gang der Kultur-Geschichte. Und nur gerade in der von mir aufgedeckten Art war ein solcher System-Aufbau möglich, ein Aufbau von Sagen, die als babylonische Sagen nach Israel, als israelitische, ausgerechnet und nur als israelitische Sagen u. a. nach

1) Ergänzungs-Heft, S. 1 ff. Sehr wohl möglich, daß der Name Saul wieder mit dem Jesu und Josuas verwandtschaftlich zusammengehört. Doch davon noch nicht hier. Und hier kann auch nicht erörtert werden, ob etwa das o. S. 127 über die Namen *Sul* und *Schumul* in der *Sul-Schumul*-Sage Gesagte doch nicht das Richtige trifft. Man könnte nämlich — ob freilich mit Recht, wäre eine andere Sache — behaupten, daß zunächst der Name *Sul* für den Helden der *Sul-Schumul*-Sage nicht aus einer Saul-Samuel-Sage übernommen wäre, sondern ihr vielmehr, als einer ursprünglichen Verwandten israelitischer *Gilgamesch*-Sagen, von alters her angehört hätte. S. hierzu o. S. 671.

Griechenland und Rom und über Griechenland nach Germanien kamen. Und jeder Versuch, aus meinen Sagen etwa eine genealogische Reihe zu konstruieren, in der etwa gegen jede geschichtliche Möglichkeit die germanischen Sagen als die Grundsagen und nun etwa die babylonischen als das letzte Resultat einer Entwicklung erscheinen würden, würde, der Erwartung gemäß, völlig mißlingen. Und weiter ist es völlig unmöglich, unter Zugrundelegung irgend einer anderen Sage als nur gerade der *Gilgamesch*-Sage aus meinen Sagen auch nur das allerkümmerlichste Sagen-System von der Art des oben vorgelegten aufzubauen. Und ebensowenig ist es möglich, aus irgendwelchen nachweislich nicht verwandten beliebigen Sagen und Märchen der Erde auch nur einen Bruchteil eines Systems wie des von mir aufgewiesenen zu konstruieren. Wer nach wie vor kühn und keck das Gegenteil behauptet und nun erklärt, mich ad absurdum geführt zu haben, der muß den Vorwurf auf sich sitzen lassen, ein gewissenloser Anwalt der Unwahrheit zu sein. Und wie ein Mensch und nun gar ein denkgewohnter Gelehrter mit Logik und Folgerichtigkeit im Leibe es für ausdenkbar halten kann, daß ich aus nicht verwandten Sagen ein eng verwebtes Sagen-System wie das von mir aufgedeckte mir habe aus den Fingern saugen können, das geht jedenfalls weit über meine Fassungskraft hinaus. Ich glaube nicht, daß eine klarer denkende Zukunft die seltsame Einstellung unserer Gelehrten-Welt als ein Dokument überlegener Geisteskraft bewerten wird.

Was übrigens vom Ganzen gilt, gilt ebenso schon vom Einzelnen. Nicht einmal einzelne kleine Parallelreihen zwischen genetisch nicht verwandten Geschichten sind etwa in beliebiger Anzahl zusammenzuraffen.

Übrigens im Zusammenhang mit dem oben Gesagten noch eins: Die Funde in Boghazkoi enthalten auch Bruchstücke des *Gilgamesch*-Epos in verschiedenen Sprachen, ein Beweis für dessen Ansehen auch in der nicht-assyrisch-babylonischen vorderasiatischen Völker-Welt. Leute, die sich nicht die Mühe gegeben haben, meine Untersuchungen über

das *Gilgamesch*-Epos zu lesen, doch aber wenigstens selbstständig genug sind, um nicht Ungelesenes zu verdammen, weil das nun einmal die anderen tun, glauben nun wohl, in diesen Boghazkoi-Funden eine Unterstützung für meine Theorie sehen zu dürfen. Jetzt sei, meinen sie, erst die Möglichkeit geschaffen für eine Wanderung der *Gilgamesch*-Sage nach Griechenland. Denn sie könne ja jetzt über Kleinasien erfolgt sein. Diejenigen, welche in der Weise für mich einzutreten glauben, stehen aber in Wirklichkeit gegen mich auf. Denn wenn die *Gilgamesch*-Sage als solche über Kleinasien nach Griechenland gekommen wäre, dann wäre sie ja nicht als israelitisierte *Gilgamesch*-Sage mit einem ganzen spezifisch israelitischen Sagen-System nach Griechenland gekommen, was ich vertreten muß. Die griechischen *Gilgamesch*-Sagen in ihrer Gesamtheit sind aber nur als Entlehnungen aus Israel, niemals als Entlehnungen geradeswegs aus der babylonischen Sage verständlich.

So meine Methoden, die eines Reconstructors, nicht eines Constructors. Anders die Methoden aller derjenigen, die sich seit Jahrzehnten, gestützt auf ein die Universitäten umspannendes theologisch-philologisches Genossenschafts-System, darein verbissen haben, daß ich nun einmal ein ganz besonders wüster Phantast sei. Niemals hat einer von all diesen ungezählten Gelehrten auch nur den schwächlichsten Versuch gemacht, mir mit handfesten Gründen zu Leibe zu gehen. Es ist das ja eben gar nicht nötig. Die bloße Ablehnung, die bloße Verneinung genügte von Anfang an, genügt auch heute noch.

Ich habe neuerdings einer Reihe auswärtiger Kollegen Teile vom ersten Heft meines zweiten Bandes zugeschickt, die sich in ihr Fach oder Sonderfach hineinwagen, Ägyptologen, Arabisten, einem Sanskritisten und einem Theo-Philologen, Männern mit sehr geachteten Namen. Von einem Ägyptologen, einem Arabisten, dem Sanskritisten und dem Theo-Philologen bekam ich — um alle Antworten auf einen Generalnenner

zu bringen — die kühne Antwort, er sähe gar nichts, meine sämtlichen Parallelreihen wären nichts beweisende Allerwelts-parallelen, die allüberall aufzutreiben wären. Eine solche Antwort schluckt man nun noch, so völlig wahrheitswidrig und eines Gelehrten unwürdig sie auch ist. Aber man ist ja seit bald 30 Jahren nichts anderes gewohnt. Allein ich antwortete und bat um einen Beweis für die völlig aus der Luft geholte Antwort. Und nun war die Antwort: keine Antwort. Und das, darf ich bekennen, entspricht meinem Anstands-Empfinden nicht. Und die Wissenschaft vom Wahren und Wirklichen wird dadurch gewiß nicht gefördert.

Daneben blüht aber die weitere Methode hartnäckigsten Übersehens, wie sie eine gut disziplinierte theologische Wissenschaft seit mehr als 20 Jahren mit glänzendstem Erfolge im In- und Auslande mir gegenüber betätigt hat. Ich weiß von einer theologischen Fakultät, daß sie meinen neuen Band ablehne, aber keine weitere Notiz davon nehmen werde. Sie wird also die bisher von der Theologie mit größter Selbstbeherrschung angewandte Methode des Sich-tot-stellens weiter anwenden, d. h. dasjenige tun, was das sachlich Verwerflichste ist. Und, um ein zweites Beispiel zu nennen: Der Herausgeber einer einflußreichen theologischen Zeitschrift hat die zwei ersten Lieferungen meines neuen Bandes dem Verlage zurückgeschickt als — ungeeignet für eine Besprechung, eines Buches, welches sich von Anfang bis zu Ende mit dem alten und dem neuen Testamente beschäftigt! Ich habe den Herausgeber gebeten, mir mitzuteilen, wozu seine Zeitschrift dasei, wenn nicht dazu, ein Buch wie das meine, falls sie es könne, in Grund und Boden zu stampfen, oder aber, falls sie das nicht könne, festzustellen, daß die Theologie alten und neuen Testamentes ein überragendes Interesse an dem Buche habe. Ich habe ihm auch geschrieben, über „Moses“ und „David“, „Jesus“ und „Paulus“ stehe die Wahrheit! Und hierauf habe ich natürlich auch keine Antwort erhalten.

Träume ich vielleicht nur? Oder lebe ich etwa nicht unter Menschen, Brüdern, Genossen der Arbeit, Dienern mit mir an dem heiligen Tempel der Wahrheit?

Wann steht endlich, endlich der Mann auf, der voll grimmigen Propheten-Zorns mit der Keule dreinschlägt und alle diese Jämmerlichkeiten und Erbärmlichkeiten zum Tempel hinausjagt?

III.

Meine Ergebnisse und der „Völkergedanke“.

Eine noch immer weithin herrschende Ansicht geht dahin, daß eine Autogenese gleicher oder ähnlicher Sagen und Märchen grundsätzlich überall denkbar sei, und daß deshalb ein Parallellauf zweier Geschichten nichts für deren Verwandtschaft beweise. Daß im kleinen Autogenesen einander ähnlicher Märchen-Motive oder Märchen-Formeln oder sogar ganzer Märchen und Sagen möglich sind, versteht sich nun von selbst. Die Erde trägt ungezählte Millionen von Menschen, und ungezählte Millionen haben seit vielen Jahrtausenden darauf gewohnt, und fabuliert hat man gewiß seit undenklichen Zeiten. Natürlich ist daher hier und da einmal oder öfters an einer Stelle der Erde ein Geschichtchen neu entstanden, das auch bereits anderswo in ähnlicher Form erzählt wurde. Aber schon eine rein theoretische Erwägung, die auf der Wahrscheinlichkeits-Rechnung beruht, ergibt die Enge der Grenzen, innerhalb welcher eine solche selbständige Parallelentstehung ähnlicher Sagen oder Märchen nicht weiter überraschen könnte. Einander ähnliche Sagen oder Märchen, in denen der Verlauf der Handlung durch eine mehr oder weniger zwingende Logik, d. h. eine notwendige Verknüpfung von Ursache und Folge, bestimmt ist, wären natürlich überall und jederzeit denkbar. Aber wo gibt es derartige Volks-Erzählungen und Erzählungen überhaupt? Und wie sind solche vorstellbar? Zu einem Anfang wären wohl stets zahlreiche Fortsetzungen, zu jeder von diesen wieder zahlreiche Fortsetzungen möglich. Und somit wird es, mit je längeren einander ähnlichen Gebilden man es zu tun hat, sich umso schneller,

d. h. sehr bald, herausstellen, daß diese nicht mehrfach haben entstehen können und daß sie daher miteinander verwandt sind, Zufälle, d. h. aber seltene Zufälle, natürlich immer ausgenommen. Das gilt für Sagen und Märchen mit einheitlicher, durch Grund und Folge bestimmter Handlung, gilt natürlich erst recht für Erzählungen mit voneinander unabhängigen Einzel-Episoden, zumal mit gleicher oder doch wesentlich gleicher Folge der ähnlichen Geschichten, also von den allermeisten oder allen oben von mir behandelten Sagen.

Was eine rein theoretische Erwägung ergibt, bestätigt die Erfahrung. Zwischen mancherlei einzelnen größeren Erzählungs-Ganzen, z. B. des alten Testaments, oder denen des neuen, zwischen denen des alten und neuen Testaments, zwischen alttestamentlichen und griechischen Geschichten usw. hat man längst schon hie und da allerlei Ähnlichkeiten gefunden und in diesen je nach Laune und Willkür, je nach Geistesrichtung, je nach dem, was man beweisen wollte, zufällige Übereinstimmungen oder Verwandtschafts-Parallelen gesehen. Jetzt habe ich aber festgestellt, daß alle diese Anklänge, oder doch wenigstens so gut wie alle, nicht zufällig sind, deshalb nicht, weil die Parallelitäten innerhalb ihrer zugehörigen Geschichten-Komplexe keine Einzelparallelen sind, weil jeweilig ihre ganzen Geschichten einander parallel laufen. Und so zeigt es sich, daß ungezählte ähnliche kleinste Einzelgeschichten, wie z. B. solche von lediglich der Befreiung einer Frau oder dgl., vom Kampfe gegen irgend ein angreifendes Tier, von einer gefährlichen Meerfahrt mit nachfolgender Rettung usw. usw., als Verwandte zusammengehören. Das gilt aber nicht nur für einander sehr ähnliche Geschichten der Art, sondern auch für Variationen von ihnen, die sich bis zur Unkenntlichkeit von einander differenziert haben, weil sie sich nämlich in parallelen Sagen-Systemen im Verhältnis zu den ganzen Erzählungen an gleicher oder wesentlich gleicher Stelle finden. Was aber für unsere Frage wichtiger ist: Es finden sich deshalb in allen den von mir behandelten, z. T. langen Sagen kaum ähnliche Einzelgeschichten,

Einzelformeln, ja — abgesehen von den ganz alltäglichen Motiven — auch nur Einzelmotive, die nicht als miteinander verwandt und genetisch zusammengehörig angesehen werden müssen. Als Einzelbeispiel für eine solche genetische Verwandtschaft mag besonders hervorgehoben werden, daß, wo immer man von Himmelfahrt, Verschwinden des Helden am Schluß seines Lebens hört, sich dies wenigstens in einer langen Reihe von Fällen als dem Ursprunge nach dasselbe erweist, nämlich als die Entrückung des Xisuthros zu den Göttern, und deshalb als miteinander verwandt: Moses' Hineingehen zu Gott in die Wolke auf dem Sinai, Elias' Himmelfahrt, Jesu Himmelfahrt (u. S. 721 ff.), des Herakles, des Romulus Himmelfahrt (o. S. 428 f. und S. 452), Kei-Chosros Verschwinden (o. S. 540) und — des nordamerikanischen Indianers *Mänäbusch* Verschwinden (u. S. 695). Und als Beispiel dafür, in wie außerordentlich mannigfaltigen und verschiedenen Formen und Gestalten sich ein und dasselbe Motiv oder Wesen der Ursage in verschiedenen Sagen und Märchen zeigen kann und dabei doch deren Verwandtschaft miteinander und einheitlicher Ursprung feststeht, erinnere ich nur an zweierlei: 1. an die verschiedenen Erscheinungs-Formen des Himmels-Stiers (o. S. 568, S. 521 und S. 560), und 2. an die des „Lebenskrautes" (Ergänzungs-Heft, S. 138ff.; o. S. 192 f.; S. 199f.; S. 202; S. 421 f.; S. 599 f.; S. 609 f.; S. 657ff.; S. 661ff.; u. S. 696).

Die Tatsache, daß bei ähnlichen Erzählungen, ja auch bloßen Erzählungs-Stücken die Autogenese jedenfalls eine ganz bescheidene Rolle spielt, wird durch nichts besser illustriert, als durch das Verhältnis zwischen altweltlichen und neuweltlichen Sagen- und Märchen-Stoffen. Den Völkern von Asien, Europa und Afrika sind zahlreiche Sagen und Märchen gemeinsam, von denen wir jedenfalls in sehr vielen Fällen annehmen müssen, daß die Gemeinsamkeit auf Entlehnung des einen Volkes von dem anderen beruht. Und hier steht ja einer Entlehnung kein geographisches Hindernis im Wege. Aber für eine Entlehnung z. B. von Asien nach Amerika oder umgekehrt bedeutete in alter Zeit natürlich der stille

Ozean ein nur unter besonders günstigen Umständen überwindbares Hindernis. Beruhte nun die weite Verbreitung ähnlicher Sagen und Märchen z. B. in Asien und Europa einer- oder Amerika andererseits wenigstens in vielen Fällen nicht auf Verwandtschaft und Entlehnung, sondern auf Selbsterzeugung, so müßten jedenfalls in weitem Maße Ähnlichkeits-Beziehungen auch zwischen altweltlichen und amerikanischen Erzählungen bestehen. Das ist aber nicht der Fall, so wenig, daß man erst vor gar nicht langer Zeit die eine oder andere Beziehung dieser Art festgestellt hat[1]).

Und so ist es, wo sich in der alten und neuen Welt zwischen deren Sagen und Märchen bedeutsame Ähnlichkeiten zeigen, keineswegs von vornherein ausgemacht, daß da nicht etwa Zusammenhänge vorliegen. Hier ein Beispiel, das es uns fast unmöglich macht, einen Zusammenhang zwischen amerikanischen und gerade babylonischen Überlieferungen zu leugnen. Bei den *Menomini* am Michigan-See wird von einer Flut erzählt, aus der sich *Mänäbusch* rettet[2]). Eine Erzählung, die allein von keinem Belang für uns wäre. Danach schafft *Mänäbusch* einen hohen Felsen. An diesem wird er zum letzten Male von seinem Volke gesehen. Dann verabschiedet er sich von seinem Volke, besteigt ein Kanu und verschwindet gegen Sonnenaufgang in dem großen Wasser[3]). Das ist immerhin schon eine beachtenswerte Fortsetzung. Denn der babylonische Sintflut-Held verschwindet schließlich vom Sintflut-Berge weg und wird entrückt. Danach machen sich sieben Indianer in Kanus auf und erreichen nach langer Fahrt den *Mänäbusch*[4]). Und das klingt schon merkwürdig gerade an das *Gilgamesch*-Epos an. Denn der entrückte Xisuthros, der Sintflut-Held, wird ja von *Gilgamesch* besucht, der in einem Schiffe zu ihm gefahren ist. Dann aber bitten den Mänäbusch sechs von den sieben Besuchern um

1) S. EHRENREICH, *Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker* usw., S. 77 ff.

2) *Indianermärchen aus Nordamerika* von KRICKEBERG, Nr. 11 g.

3) Eb., Nr. 11 o. 4) Eb., Nr. 11 p.

eine Jagdmedizin zur Erlangung von Nahrungsmitteln, und er gewährt sie ihnen; und hierauf bittet der siebente den [unsterblichen] *Mänäbusch* um Verleihung des ewigen Lebens[1]). Xisuthros gibt aber dem *Gilgamesch* sieben[2]) (bezw. sechs) Wunderbrote. Und um den unsterblichen Xisuthros nach Tod und Leben zu fragen und in der Hoffnung auf Unsterblichkeit sucht *Gilgamesch* den Xisuthros auf! Und nun erfüllt *Mänabusch* die Bitte des Besuchers in arglistiger Art, indem er ihn zu Stein werden läßt und ihm so ewige Dauer verleiht[1]). Und dazu bietet nun wieder gerade das *Gilgamesch*-Epos eine geradezu überraschende Parallele: Xisuthros erfüllt scheinbar, aber mit boshafter Hinterhältigkeit, *Gilgameschs* Verlangen: Er läßt *Gilgamesch* sich ein Lebenskraut aus dem Wasser holen, aber eine Schlange nimmt es ihm wieder weg. Das alles erlaubt doch die Wahrscheinlichkeitsrechnung schwerlich als eine zufällige Übereinstimmung zu bewerten. Dürfen wir aber nicht an eine solche glauben, dann müssen wir hier mitten in Nordamerika nicht etwa nur die babylonische Sintflut-Geschichte, sondern diese letztlich in der literarischen Verbindung mit der babylonischen *Gilgamesch*-Sage erkennen, d. h. letztlich in indianischen Sagen ein Stück des babylonischen *Gilgamesch*-Epos wiederfinden, genau so wie vielleicht in dem Märchen vom „Sonnen-Kind", das auf einer der Fidschi-Inseln erzählt wird[3]). Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 121 f. und S. 142. Daß aber mitten in Nordamerika Babylonisches nicht unerhört wäre, mag beispielshalber auch noch aus anderem erschlossen werden. Nr. 16 bei KRICKEBERG, *Indianermärchen aus Nordamerika* erzählt von der Welt-Schöpfung nach einer Überlieferung bei den *Skidi-Pawnee*

1) Eb., Nr. 11 p.

2) Zu den sieben Besuchern, die hier durch die sieben Brote aus dem einen *Gilgamesch* geworden sind, vgl. die davon ganz unabhängige ähnliche Entwicklung in der Jesus- und der Paulus-Sage (Ergänzungs-Heft, S. 19 und S. 2); und zu anderen unabhängig voneinander geschehenen einander ähnlichen Fortbildungen s. o. S. 9 f., S. 35, S. 452 und S. 454, S. 588 f. und S. 703 Anm. 1; S. 52 und S. 458 f.; S. 521 und S. 560.

3) *Südseemärchen* von HAMBRUCH, Nr. 30.

am Missouri. Und in dieser Erzählung wird der — weibliche — Abendstern die Mutter aller Dinge genannt, durch die alle Wesen geschaffen wurden, der Morgenstern aber ein, natürlich männlicher, Krieger. Die Babylonier haben nun zwar die Identität von Morgenstern und Abendstern erkannt, und bei ihnen ist die Venus im gewöhnlichen Leben weiblich, ist dabei eine Göttin des Kampfes und der Liebe. Aber sie gilt in der Astrologie auch als männlich. Und eine männliche Gottheit ist sie dann als Morgenstern, eine weibliche als Abendstern[1]). Das sieht doch sehr danach aus, als ob sich hier noch ein Rest einer einstigen Vorstellung erhalten hätte, wonach die Venus als Morgenstern von der Venus als Abendstern verschieden war, und als ersterer männlich und eine Gottheit des Kampfes, als Abendstern weiblich und eine Göttin der Liebe war, und als ob die Vorstellung der *Skidi-Pawnee* diese alte babylonische Vorstellung widerspiegelte. Nach KRICKEBERG, a. a. O., S. 381 besaß übrigens dieser nordamerikanische Stamm, der aus der Nachbarschaft der alten mexikanischen Kulturvölker hergekommen ist, eine bis zu den letzten Konsequenzen entwickelte Sternreligion, der sich auch alle irdischen Dinge anpaßten, also etwas gerade auch der babylonischen Astrologie Vergleichbares. Die in Rede stehende auffallende Tatsache steht also nicht vereinzelt da, sondern gehört zu einem ganzen System, das als solches an ein babylonisches erinnert. Im übrigen ist z. B. schon die Übereinstimmung zwischen den *Skidi-Pawnee* und den Babyloniern für sich merkwürdig genug, daß bei beiden der Abendstern weiblich ist.

Mit den vorstehenden Ausführungen ist der Stab über den, für die Sagen- und Märchen-Geschichte so verderblichen und so außerordentlich hinderlichen, „Völkergedanken“ gebrochen, und die Bahn wird frei für den anderen Gedanken: Wo immer auf der Erde wir, jedenfalls im weiten Gebiete der Kultur- und Geschichts-verbundenen Völker der alten

---

1) VIROLLEAUD, *Astrologie*, Ishtar, Nr. VIII, Z. 8 f.

Welt, auf gleiche oder ähnliche Märchen- und Sagen-Motive und- Formeln treffen, hat nicht das der erste Schluß zu sein: „Ein Zufall“, sondern dies: „Möglicherweise ein genetischer Zusammenhang“. Ich selbst habe wohl besonderen Grund, das zu befürworten. Denn meine ganze Arbeit an den Sagen und Märchen ist stets zunächst einmal von einer von mir bemerkten auffallenden Übereinstimmung ausgegangen, und die führte mich dann in zahlreichen Fällen zur Feststellung einer Verwandtschaft der ganzen Geschichten. Und der Ausgangspunkt meiner gesamten *Gilgamesch*-Forschungen ist gewesen, daß mir eine gewisse Ähnlichkeit lediglich zwischen der *Siduri*-Episode im *Gilgamesch*-Epos und der Calypso-Episode in der Odyssee auffiel. Und die führte dann, weil sie nicht zufällig war, zunächst zur Entdeckung einer Abhängigkeit der ganzen Odysseus-Sage vom *Gilgamesch*-Epos. Und so erschloß und enthüllte dieselbe vermeintliche „Verbergerin“[1]), die hehre Freundin des hehren Odysseus, die WILAMOWITZ dem Ur-Homer nicht gönnt[2]), eine gewaltige Quelle neuer, auch dem klassischen Philologen höchst unbehaglicher Erkenntnis. Es gibt vielleicht doch noch eine ausgleichende Gerechtigkeit.

---

1) S. aber o. S. 178.

2) *Homerische Untersuchungen*, S. 115 ff. S. dazu u. S. 706.

IV.

Meine Ergebnisse und die Literar-Geschichte und Literar-Kritik.

Von einschneidender Bedeutung sind meine Ergebnisse und werden es sein für Literar-Kritik und Literar-Geschichte, und das alte und das neue Testament, die indische, die griechische und die germanische Literatur werden miteinander von ihnen betroffen und künftig betroffen werden. Schon die bloße Tatsache, daß deren Stoffe in großem und und größtem Umfange als Entlehnungen nachgewiesen werden konnten, genügt ja, um die allgemeine Bedeutung meiner Ergebnisse für die Literar-Geschichte erkennen zu lassen. Und ebenso von allgemeiner Wichtigkeit ist es natürlich, daß es nunmehr in weitestem Umfange möglich ist, ältere und älteste Vor-Formen dieser Stoffe heranzuziehen und festzustellen. Aber nebenher geht eine spezielle Bedeutung für die einzelnen Literaturen.

So für die des alten Testaments. Erwähnen wir da zunächst, daß das bereits um 1220 v. Chr. niedergeschriebene ägyptische Brüder-Märchen beweist, daß die Jakob-Joseph-Sage schon vorher in Israel vorhanden war (o. S. 89). Erwähnen wir dazu, daß vermutlich eben dieses Märchen zeigt, daß die biblische Erzählung von der Erschaffung der Eva auch schon vor 1220 in Israel erzählt wurde (o. S. 88 f.), und fügen wir hieran, daß die Buddha-Sage vermutlich etwas von der biblischen Paradieses-Geschichte enthält, was als eine wertvolle Variante der alttestamentlichen gelten kann (o. S. 630 f.). Umsomehr, als die Buddha-Sage, in Uebereinstimmung mit der Jesus-Sage, von einem Siege

Buddhas über den Versucher erzählt, im Gegensatze zu der biblischen Erzählung, nach der der Mensch der Versuchung unterliegt. Weitere Schürfungen werden uns hoffentlich zu noch tieferem Eindringen in das Verhältnis zwischen Buddha- und Jesus-Sage einerseits und Paradies-Sage andererseits führen. Wie verhält sich z. B. die Schlange als Versucher in der Paradies-Geschichte zum Bösen bezw. Teufel als Versucher in der Buddha- und in der Jesus-Sage, in einer Episode, die zum mythischen Kampfe gegen gerade die Schlange gehört? Eine solche Frage bedarf namentlich deshalb einer Antwort, weil ja der Böse bezw. Teufel im letzten Grunde zu hindern sucht, daß der „Kampf gegen die Schlange“ unternommen wird!

Ferner: Die Geschichten von der Flucht der Hagar mit ihrem ungeborenen Sohne Ismael und der Austreibung der Hagar zusammen mit ihrem Sohne Ismael sind beide in der Um-Herakles-Sage vertreten (o. S. 391). Nun gehören sie nach der alttestamentlichen Kritik als Parallelgeschichten zwei voneinander verschiedenen Quellen-Schriften unseres alten Testamentes an. Andererseits entstammt aber die Um-Herakles-Sage vor- oder nebenbiblischen Ueberlieferungen. Folglich müßten die zwei auf zwei Quellen zurückgeführten Geschichten bereits in solchen vor- oder nebenbiblischen Ueberlieferungen verwertet sein, könnten also keinen Beleg für eine spätere, literarische Komposition unserer Abraham-Geschichten bilden. Vgl. u. S. 701 f.

Oder: In der Moses-Geschichte wird von der roten, zu Reinigungs- und Entsühnungs-Zwecken zu schlachtenden Kuh gesprochen. Dies geschieht vor dem Tode Aarons[1]), = dem Tode *Enkidu*s im babylonischen *Gilgamesch*-Epos. Dem Tode *Enkidu*s geht aber im Epos voraus die Tötung des Himmels-Stiers. Also wird die rote Kuh in gewisser Weise den Stier vertreten[2]). Nun steht diese Kuh aber in einer „späten“ Quelle und ebenso die Stelle mit dem Tode Aarons. Folglich beweist die späte Quelle nichts dafür, daß

1) 4 Moses 19 f. 2) Band I, S. 128 f.

ihr etwa ein letztlich anderer Sagen-Komplex zugrunde liegt als den älteren Quellen der Moses-Sage. Dabei muß aber ausdrücklich hinzugefügt werden, daß in allerlei abgeleiteten Moses-Sagen, so in der von Odyssee I (o. S. 197 ff.), von Sigurd (o. S. 495 ff.), von Frotho I und Rolf in der Vor-Hamlet-Sage (o. S. 569 f.; S. 576 ff.), weder ein Gegenstück zur „roten Kuh“ und zum Himmels-Stier, noch eines zum Tode Aarons sicher nachgewiesen werden kann, und daß somit der Befund in 4 Moses erweisen könnte, daß es schon irgendeine alte Moses-Sage gab, welche die „rote Kuh“ und den Tod Aarons nicht kannte. Freilich — gestorben muß Aaron doch wohl sein, ehe Eleasar, der Hohepriester der Josua-Sage, Hoherpriester wurde; und deshalb muß sein Tod erzählt worden sein, ehe Eleasar, sei es noch innerhalb einer Moses-Sage (wie in unserem alten Testament) sei es etwa erst in einer Josua-Sage Hoherpriester wurde. Und möglicherweise hat die Herakles-Moses-Sage ein Gegenstück wenigstens zum Himmels-Stier, möglicherweise auch eine Theseus-Moses-Sage (o. S. 416 und S. 418; S. 443).

Und, um noch zwei Beispiele aus den Samuelis-Büchern zu bringen: Nach unserem biblischen Text kommt David zweimal an den Hof Sauls, um dort zu bleiben[1]). Mit scheinbar vollster Berechtigung soll das zwei verschiedene Quellen unseres Textes verraten. Aber beide Aufnahmen Davids bei Saul erscheinen in der griechischen Sage wieder (o. S. 342 f.), und diese griechische Sage ist vor- oder nebenbiblisch. Also gehört die doppelte Aufnahme Davids bei Saul bereits einer vorbiblischen, vorliterarischen Gestalt der Saul-David-Sage an und ist von keinem Belang für unsere literarische Quellen-Scheidung. Vgl. dazu o. S. 700.

Und ein zweites Beispiel aus den Samuelis-Büchern, welches dartut, wie wichtig sogar auch noch germanische Literatur-Erzeugnisse für die Literar-Kritik am alten Testamente sind

1) 1 Sam. 16 ff.

oder sein könnten: In Band I, S. 474 ff., S. 479 ff. und S. 492 ff. habe ich festgestellt, daß die Schlacht bei Gibeon, mit den Zweikämpfen, und die Wiedererlangung der Gattin Michal eine *Chumbaba*-Episode, und die Urias-Geschichte eine *Ischtar-Gilgamesch*-Episode innerhalb einer David-*Gilgamesch*-Sage ist. Im *Gilgamesch*-Epos folgt nun die zweite Episode unmittelbar auf die andere; aber in 2 Sam. wird vielerlei zwischen der Wiedererlangung der Michal und der Urias-Geschichte erzählt: Kämpfe Davids, Ermordung Abners, Ermordung Esbaals, Eroberung von Jerusalem, Kämpfe gegen die Philister, Überführung der Bundes-Lade nach der David-Stadt, Kriege mit Nachbar-Völkern u. a. Folglich steht dies alles an falscher oder doch relativ sekundärer Stelle oder gehört überhaupt nicht in eine David-*Gilgamesch*-Sage hinein. In der Um-Hamlet-Sage folgt nun aber auf die den Gibeon-Zweikämpfen entsprechenden Zweikämpfe und einen ganz summarischen Bericht über Kämpfe Horwendills im Dienste Roriks sowie die Verheiratung der Tochter Roriks mit Horwendill unmittelbar die Horwendill-Fengo-Geruth-Hamlet-Geschichte, entstanden aus der Urias-Geschichte (o. S. 534 ff.), und von allem dem zwischen den Zweikämpfen bei Gibeon sowie Abners Ermordung (u. S. 703) und der Urias-Geschichte Erzählten würde also die Um-Hamlet-Sage höchstens die Kämpfe Davids gegen die Nachbar-Völker berücksichtigen. Indes könnten mit den Kämpfen Horwendills ebensogut etwa die 2 Sam. 3,6 berichteten Kämpfe, müßten aber auch diese nicht notwendigerweise gemeint sein. Die Vor-Hamlet-Sage, der eine lange Reihe von sekundären oder jedenfalls an unursprünglicher Stelle stehenden Stücken der David-Sage fehlt, stellt somit dieser gegenüber anscheinend eine ältere Form der Sage dar. Von Davids Kriegen mit den Nachbar-Völkern haben wir nun im Ergänzungs-Heft, S. 152 festgestellt, daß sie aus Salmanassars III. Syrer-Kriegen entstanden sind, und daß dies also auch von dem Kriege mit den Ammonitern gilt, während dessen sich die Urias-Geschichte abspielt. Diese Kriege sind somit spätere Eindringlinge in die David-Sage, im besonderen, was uns hier interessiert, der Ammoniter-Krieg mit der Belagerung der Ammoniter-Hauptstadt,

der Rahmen für die Urias-Geschichte[1]). Von dieser Belagerung findet sich nun aber in der Um-Hamlet-Sage ebenfalls nichts. Möglich also, daß diese uns die David-Sage auch noch ohne den sekundären Einschub aus der Geschichte Salmanassars zeigt[2]).

Erwägungen wie diese werden einmal den sensiblen, Haare spaltenden Empfindungs-Analytikern des alten Testaments ein Halt gebieten, die mit feinster Chemie der Widersprüche und des Stils usw. der Zerlegung in Quellen ihre Begeisterung verschrieben haben. Man kann herausklügeln, daß die arme Sichem-Episode als eine späte Zutat eigentlich nicht in 1 Moses hineingehört[3]). Allein was verschlägt das gegenüber der robusten Tatsache, daß die Sichem-Episode jedenfalls irgendwie im *Gilgamesch*-Epos verankert ist, daß aber

---

1) Ich benutze hier eine Gelegenheit zu einem Nachtrag. Oben S. 588 f. glaubten wir in dem dritten der Zweikämpfe zu König Roriks Zeit, dem zwischen Horwendill und König Koller, und Kollers Tötung durch Horwendill die Ermordung Abners, des Feldherrn Sauls und seines Sohnes Esbaal, wiedererkennen zu dürfen. Es war uns dabei nicht so ganz klar, daß diese Identifikation erklärt, warum die zwei ersten Zweikämpfe unter anderem dänischen Oberbefehl (nämlich dem des Königs) stattfinden als der Zweikampf zwischen Horwendill und Koller. Der Grund dafür liegt aber klar zutage: Die ersten zwei Zweikämpfe, in einem Kriege König Roriks, entsprechen Zweikämpfen in einem Kriege des Königs David (freilich geführt durch seinen Feldherrn Joab); der dritte Zweikampf aber, zwischen Roriks Vasall Horwendill und Koller, entspricht der Ermordung Abners durch Davids Feldherrn Joab. Wenn übrigens derselbe Horwendill, der hier den Feldherrn Joab vertritt, nachher dem Urias entspricht (o. S. 534 ff.), so beruht das gewiß darauf, daß dieser ebenfalls ein Krieger Davids und offenbar auch ein Truppenführer ist. Schließlich erwähne ich hier auch noch mit ausdrücklichen, klaren Worten eine von der Entwicklung in der Um-Hamlet-Sage unabhängige Entwicklung in der Mohammed-Sage: Ebenso wie in jener, und wohl damit zugleich in der römischen Königs-Sage, ist auch in der Mohammed-Sage — und gegen S. 35 ganz unabhängig von der römischen Sage? — die Ermordung Abners durch Joab zu einem dritten Zweikampf geworden (o. S. 9f.).

2) Zu einer zukünftigen Literar-Kritik an den Samuelis-Büchern vgl. vorläufig schon JENSEN in *Zeitschrift für Assyriologie* XXI, S. 366 ff.

3) GUNKEL in seiner *Genesis*[3], S. LXXXVIII f. und 372, der es sich erlauben darf, in s. *Urgeschichte und die Patriarchen* mit törichter Überheblichkeit an meinen Arbeiten stur vorbeisehen, ja in s. *Genesis* [3], S. VI das gar als etwas Selbstverständliches zu verkünden.

ohne jede Frage eine vor- und nebenbiblische Form von ihr in einer ganzen Reihe von abgeleiteten Jakob-Sagen, so auch in nicht weniger als sogar noch drei bezw. fünf germanischen Sagen, der Hilde-Gudrun-, der Vor- und der Nach-Sigurd-, der Um-Hamlet- und der Hagbarth-Sygne-Sage einmal oder mehrfach vertreten ist? S. o. S. 467 ff.; S. 481; S. 490 ff.; S. 518 ff.; S. 563 f. und S. 572 ff. Usw. usw. Aber wann wird die alttestamentliche Kritik sich dazu ermannen, sich des neuen von uns aufgedeckten so wichtigen Werkzeugs für ihre Arbeit zu bedienen?

Nebenbei: Das o. S. 700 ff. Gesagte begründet es, weshalb wir bei unseren Parallelisierungen gelegentlich ohne Scheu vor den Resultaten der heiligen und unheiligen Textkritik die Grenzpfähle und Grenzlinien der vermeintlichen und wirklichen alttestamentlichen Quellen ganz unbeachtet gelassen und mit den Geschichten wie mit einheitlichen gearbeitet haben. Die Zugehörigkeit zu verschiedenen Quellen beweist eben nichts für eine Zugehörigkeit zu verschiedenen Geschichten, und Dubletten beweisen an sich nichts für literarische Dubletten.

Uebrigens werden die von mir aufgedeckten Abkömmlinge von vor- und nebenbiblischen Parallelgeschichten zu den biblischen Ueberlieferungen ohne jede Frage auch in reichlichem Maße Bestätigungen der biblischen Literar-Kritik zu liefern imstande sein. Um auch dafür ein Beispiel zu nennen: Die Kedorlaomer-Episode wird für eine verhältnismäßig junge Zutat zu der Abraham-Geschichte gehalten. Damit steht in Uebereinstimmung, daß sie in den, aus vorbiblischen Ueberlieferungen stammenden, israelitisch-griechischen Sagen völlig fehlt.

Zu einer durch unsere Untersuchungen festgestellten israelitischen Überlieferung ohne die Richterbuch-Sagen u. S. 710 ff.

Wenden wir uns den indischen von uns erörterten Texten zu, so ist es doch für deren literar-geschichtliche Durchdringung wichtig genug, daß z. B. die *Ramajana*-Sage vor allem zwei Komponenten erkennen läßt, eine Verwandte unserer Jakob-Sage und eine der arabischen *Sul-Schumul*-Sage (o. S. 90 ff.; S. 101 ff.); oder daß ein im *Ramajana* fehlendes

Stück von dieser gerade im *Mahabharata* erscheint (o. S. 105 ff.); oder daß sich bestimmte Beziehungen zwischen *Nala-Damajanti*-Sage auf der einen und *Ramajana*- und *Mahabharata*-Sage auf der anderen Seite ergeben haben (o. S. 169 ff.); oder daß *Ramajana* und *Mahabharata* beide in der Vor-Geschichte ihres oder ihrer Helden — vor allem = Jakob bzw. Söhnen Jakobs — den Anfang einer Elias-Sage haben, den Anfang, der dann durch die Buddha-Sage fortgesetzt wird (o. S. 108 ff.; S. 156 f.; S. 650)!

Von hervorragender Bedeutung sind unsere Feststellungen ferner für die griechische Literatur, vor allem für die Geschichte der homerischen Epen. Zunächst nur ein harmloses Beispiel: In einer Götter-Besprechung wird nach der Thrinacia-Episode der Untergang des Odysseus beschlossen (o. S. 177 f.). Das erzählt Odysseus den Phäaken. Woher weiß er das? Ihm hat es seine Freundin, die Calypso, erzählt, die es wieder von Hermes gehört hat[1]). Nun hat man aus der Kenntnis des Odysseus davon und seiner Mitteilung darüber wohl Schlüsse für die Homer-Kritik gezogen[2]). Aber ohne Grund. Denn nach o. S. 177 f. (*Gilgamesch*-Epos), S. 235 (Südsee-Odyssee) und S. 566 f. (dänische Hading-Sage) gehört die Kenntnis von der Götter-Beratung nicht nur schon einer vor- oder neben-odysseeischen Sage an, sondern bereits dem *Gilgamesch*-Epos, und Homer hat diese Kenntnis als ein Stück seiner Odysseus-Sage übernommen, mit dem er genau so wie mit jedem anderen Stück verfahren konnte, ohne daß aus ihm besondere Schlüsse zu ziehen erlaubt wäre. Die Mitteilung des Odysseus über den Götter-Rat nach Thrinacia hat also keine Bedeutung für die Homer-Kritik. Dabei hebe ich hervor, daß der Anstoß an dem Bericht der Lampetie über den Rinder-Frevel an den allsehenden Helios[3]) sich in ganz analoger Weise erledigt. Denn dieser Bericht geht ja auch auf das Original, das *Gilgamesch*-Epos, zurück (o. S. 177).

1) Odyssee XII, 389 f.

2) von Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen,* S. 126.

3) S. dazu a. e. a. O.

Ein weiteres verhältnismäßig belangloses Beispiel: WILAMOWITZ erklärt ohne zwingenden Grund die Calypso-Episode in der Odyssee für einen Einschub[1]). Nun ist aber diese Episode fraglos eine *Siduri*-Episode des babylonischen Epos und befindet sich an der Stelle, an der eine solche in der Odyssee ihren Platz hätte, und zwar auch bereits in der „Südsee-Odyssee" (o. S. 247 f.). Folglich ist WILAMOWITZ' Literar-Kritik verfehlt.

Aber sprechen wir von Wichtigerem und machen wir deshalb nur noch auf die einzigartige Bedeutung aufmerksam, die unsere glatte Trennung der Odyssee in zwei *Gilgamesch*-Sagen für die Homer-Kritik bekommen muß; und erwähnen wir dazu die wichtige Tatsache, daß bereits die „Südsee-Odyssee" diese zwei Sagen beieinander zeigt, jedoch in der älteren, umgekehrten Folge (o. S. 176 ff., S. 197 ff., S. 259 ff.). Und fügen wir hinzu, daß diese „Südsee-Odyssee" — noch — keine Spur von einer Telemachie zeigt, auch — noch — keine Spur von einer mit einer Odyssee verknüpften Ilias als deren Voraussetzung (o. S. 261 f.).

Wie weit meine Analysen germanischer Sagen die Literar-Kritik im einzelnen beeinflussen und fördern werden, vermag ich noch nicht zu beurteilen. Aber daß das im großen der Fall sein wird, geht aus den Ausführungen o. auf S. 465 ff. ganz unstreitig hervor. Ich erinnere hier nur an die Abhängigkeit der Burgunden-Fahrt in der Sigurd-Siegfried-Sage ebenso wie der Hagbarth-Sygne-Sage von der Siggeir-Episode innerhalb der Vor-Sigurd-Siegfried-Sage (o. S. 518 ff. und S. 490 ff.).

Mit den Geschichten des neuen Testamentes fange ich gar nicht erst an. Denn da gäbe es kein Ende. Und wie könnte ich hier in Kürze umreißen, was die *Gilgamesch*-Sage für eine Literar-Geschichte der drei ersten Evangelien und desjenigen nach Johannes, was sie für eine solche der Apostel-Geschichte bedeutet? Es genügt ja aber, um dies zu zeigen, ein bloßer Hinweis darauf, wie sich die Jesus-*Gilgamesch*-Sage nach

---

1) A. e. a. O., S. 115 ff.

Johannes zu der nach den drei ersten Evangelien[1]), wie sich Paulus' Rom-Reise zu seiner *Gilgamesch*-Sage stellt[2]), wie sich die Reden und Worte Jesu nach den drei ersten Evangelien und nach Johannes zum *Gilgamesch*-Epos verhalten, indem sie nämlich bis auf kleine Einzelheiten nicht darin vertreten sind. Es würde, um das zu zeigen, allein schon genügen ein Hinweis auf die nicht zu überbietende Bedeutung der vorchristlichen Sagen von Polykrates-Jesus-*Gilgamesch* und Buddha-Jesus-*Gilgamesch* für die Jesus-Sagen des neuen Testaments[3]). Ich erspare mir deshalb weitere Ausführungen. Statt solcher weise ich aber eindringlichst auf S. 32 ff. des Ergänzungs-Heftes hin: Die dort auf S. 31 f. abgedruckte Paralleltabelle beweist, ob auch die Theologen mit noch so großer Unentwegtheit daran vorbeisehen, beweist, daß zunächst einmal der Römer-Brief auf einem Evangelium von der Art der drei ersten Evangelien, auf einer Jesus-*Gilgamesch*-Sage basiert, daß es also bereits vor dem Römer-Brief ein Evangelium gab, daß der Römer-Brief nicht älter als die Evangelien ist. Das ist eine Tatsache von fundamentalster Bedeutung auch für die neutestamentliche Literar-Geschichte. Wann wird diese dazu gezwungen werden, sie zu beachten?

Und wie lange wird es dauern, bis Theologie und Philologie erkennen werden, daß die Literar-Kritik an den alttestamentlichen oder den neutestamentlichen Erzählungs-Büchern oder an der Odyssee usw. nicht mehr für sich betrieben werden darf, sondern nur noch in Verbindung mit der Kritik an den Literatur-Erzeugnissen mit (nach meinen Ergebnissen) verwandtem Inhalt aus allen Weltgegenden?

Unsere Ergebnisse werden also in Zukunft ein einzigartiges, äußerst wichtiges Korrektiv und Hilfsmittel der literarischen Analyse, der Literar-Geschichte werden und ein gestrenger Mahner zur Behutsamkeit sein, im Dienste jedoch der Wahrheit, aber nicht im Dienste mittelalterlicher Rückständigkeit.

---

1) Band I, S. 940 ff. und S. 811 ff.

2) Ergänzungs-Heft, S. 23 ff. und S. 1 ff.

3) O. S. 655 ff. und S. 618 ff.

V.

Meine Ergebnisse und die Völker- und im besonderen die Religions-Geschichte.

Die Feststellung, daß die israelitischen Geschichten im alten und neuen Testament zumeist Absenker des babylonischen *Gilgamesch*-Epos sind, und daß auf diese israelitischen Geschichten nun wieder zahlreiche außerisraelitische Geschichten zurückzuführen sind, haben für uns eine grundsätzliche Umstellung ihnen gegenüber zur notwendigen Folge. Denn wir haben in ihnen in Zukunft statt Geschichte lediglich, jedenfalls aber durchaus in der Hauptsache, bloße Sagen zu erkennen. Dies gilt zunächst für die israelitischen Geschichten von Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Josua, Gideon, Jephthah, Simson, von dem Leviten vom Gebirge Ephraim, (Richter 17 ff.), von Josua II und Eleasar II (1 Sam. 6), von Samuel, Saul und David, von Jerobeam I., von Elias und Elisa, von Jonas, jedenfalls doch wohl in gewisser Weise von Esra und dem Hohenpriester Josua, aber weiter durchaus von den Geschichten von Jesus, von Paulus und jedenfalls z. T. auch von Petrus[1]).

Von anderen Geschichten des alten Testamentes wurde das ja längst angenommen, so von der Schöpfungs-Geschichte, von den Urvätern, von der noachischen Sintflut.

Aber damit ist der sagenhafte Inhalt der israelitischen Überlieferung nicht erschöpft. Schon in Band I haben wir vor allem durch eine Tabelle auf S. 749 f. ein in der ganzen gesamt- und nord-israelitischen Königs-Geschichte klar

1) Band I, S. 125 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 1 ff.

erkennbares Dynastie-Wechsel-Schema nachgewiesen[1]) und damit den künstlichen Aufbau dieser sogenannten Geschichte. Und auf S. 752 desselben Bandes ließ sich ein bestimmtes künstliches Verhältnis zwischen chronologischen Zahlen für die Richter-Zeit und solchen für die gesamt- und nord-israelitische Königs-Zeit bloßlegen, das auf dessen ungeschichtliche Natur hindeutete. Weiter konnten wir schon in Band I (S. 551 ff. und S. 566 ff.) nachweisen daß das von David und von Salomo Erzählte unter dem Einfluß der assyrischen Geschichte, der von Salmanassar III. und Tiglatpileser III., steht. Im Ergänzungs-Heft haben wir aber derartige Beobachtungen bis auf die Zeit Nebukadnezars von Babylon einer- und die des Königs Joas von Israel andererseits ausgedehnt (a. a. O., S. 151 ff.).

Indem nun die israelitischen Sagen nach Indien, Ägypten, Griechenland, Rom und Germanien wanderten, wurden sie zu indischen, ägyptischen, griechischen, römischen, germanischen Sagen. Von diesen wird natürlich in der Hauptsache schon sowieso angenommen, daß sie wenigstens im wesentlichen Sagen und keine Geschichte sind. Indes immerhin gibt es doch Fälle, in denen man nicht ohne weiteres geneigt war und ist, an reine Sage statt wenigstens auch ein Gran Geschichte zu glauben. Aber dann spricht jetzt, solange nicht etwa die Geschichte Einzelheiten für sich reklamiert, die nunmehr nachgewiesene israelitische Herkunft einer Überlieferung entscheidend für deren sagenhaften Charakter im ganzen. Das letztere ist der Fall bei der Ilias-Sage, die als Ganzes aus der Saul-Samuel-David-Sage stammt, bei der Überlieferung von der Belagerung und Eroberung von Troja, die doch wohl zunächst auf die Belagerung und Eroberung von Rabbath-bene-Ammon und über diese auf eine Belagerung von Damaskus zurückzuführen ist (o. S. 342 ff. und S. 377 f.). Ebenso ist die Darstellung des Herakliden-Einfalls in den Peloponnes, mit seinem ganzen Drum-und-Dran, ein

1) Dazu eine wesentliche Feststellung von Dr. MANITIUS auf S. 751 f. a. a. O.

Abbild von der Moses- und Josua-Sage (o. S. 431 f.) und darum ungeschichtlich. Analoges gilt von der römischen Königs-Geschichte, welche die israelitische Ueberlieferung von Jakob bis Salomo, vielleicht auch bis Rehabeam, widerspiegelt und auch deshalb Sage ist (o. S. 451 ff.). U. a.

Nun sind die von israelitischen Sagen abgeleiteten Sagen in Griechenland u. s. w. für eine Erkenntnis der wirklichen Geschichte Israels zunächst auch durch das wichtig, was sie von der biblischen Ueberlieferung nicht bringen. Es mußte eigentlich schon längst auffallen und zum Nachdenken reizen, daß der Jahrhunderte umspannende Aufenthalt der Israeliten in Aegypten völlig bar jeder Ueberlieferung über irgendwelche besondere vermeintliche Ereignisse ist. Vorher die lange Jakob-Joseph-Sage, nachher die noch längere Moses-Geschichte, dazwischen nichts. Und das mußte eine Ermutigung für diejenigen bedeuten, welche nicht an einen ägyptischen Aufenthalt der Israeliten glauben. Jetzt treten zahlreiche griechische und andere aus Israel abgeleitete Sagen als Zeugen auf. Vermutlich die indische *Mahabharata*-Sage, jedenfalls aber die Um-Odysseus- und die Um-Jason-, die Um-Ilias-, die Um-Oedipus-, die Um-Herakles-Sage, die römische Königs-Sage, die Um-Sigurd-Siegfried- und die Um-Hamlet-Sage (o. S. 159 f., S. 227 ff., S. 300 ff. und S. 328 f., S. 370 ff. und S. 373 ff., S. 380 ff., S. 400 ff. und S. 424 f., S. 451 und S. 461 f., S. 495 ff. und S. 510, S. 591 f.), lassen, soweit diese Sagen-Figuren darin vertreten sind, auf einen Jakob und einen Juda alsbald einen Moses folgen und wissen alle nichts, gar nichts von einem ägyptischen Aufenthalt der Israeliten. Das heißt doch wohl: Die israelitisch-griechischen Sagen beweisen, daß ein ägyptischer Aufenthalt der Israeliten und eine Zwischenzeit zwischen Jakob und Moses ebenso ungeschichtlich sind wie Jakob und Moses selbst.

Wie die von israelitischen abgeleiteten griechischen Sagen nichts von einem ägyptischen Aufenthalt wissen, so auch nichts von Richter-Sagen zwischen Josua einer-

und Eli und Samuel andererseits. Die Sagen gehen von Moses und Josua alsbald zu Samuel, Saul und David über (o. S. 433 f., S. 452 f., S. 461 f., S. 579 ff.). Man könnte sagen, daß auch gar nichts anderes zu erwarten war. Denn diese Sagen bieten Genealogien und weisen den genealogischen Zusammenhang zwischen den Vorfahren z. B. eines Deiphontes-David und diesem selbst nach (s. o. S. 434 und die vorhergehenden Seiten); und so konnten die Richter, die keinerlei genealogische Verbindung zwischen den vor und den nach ihnen eingeordneten Israeliten überhaupt und einzelnen Israeliten hatten, völlig übergangen werden. Aber daß die israelitisch-griechischen Sagen-Reihen rein genealogischer Natur wären, läßt sich doch ganz gewiß nicht behaupten. Denn die Um-Herakles-Sage z. B. erwähnt Oxylus =Josua, obwohl er doch nicht mit Herakles = Moses verwandt ist; und in der römischen Königs-Sage werden Romulus = Moses I, Numa Pompilius = Moses II, Tullus Hostilius = Josua, Ancus Martius = Samuel, Tarquinius Priscus = Saul, Servius Tullius = David I und Tarquinius Superbus = David II nach der Reihe genannt, ohne daß etwa zwischen ihnen, abgesehen von den zwei Tarquinius, ein Descendenz-Ascendenz-Verhältnis bestände. Und darum muß das Fehlen der Richter in den Sagen-Reihen auffallen. Und die Richter-Sagen erscheinen auch nicht etwa außerhalb der genealogischen Reihen. Denn das eine Motiv mit dem Haare des Nisus und dem des Pterelaus (o. S. 410 f.; S. 440 f.) gehört gewiß ohne Frage als ein Gegenstück zu den Haaren Simsons, gehört aber wenigstens beim Nisus-Haar zu einer Jakob-Sage; und bei den näheren Beziehungen zwischen dieser und der Simson-Sage[1]) ist es durchaus möglich, daß es einmal auch in einer israelitischen Jakob-Sage, und dann zwar als ein Stück von deren Urias-Geschichte (!o. S. 71 ff. und S. 545 ff.) zu Hause gewesen ist. Somit kann man viel eher behaupten, daß die zusammenhängende israelitische Ueberlieferung, als sie bei den Griechen Aufnahme fand, noch keine Richter-

1) Band I, S. 391 f.

Sage kannte. Und der weitere Schluß ist erlaubt, daß die Richter-Zeit eine spätere gelehrte Konstruktion, d. h. aber ungeschichtlich ist.

Dafür, wie unsere Ergebnisse die Darstellung der Geschichte Israels kritisch beleuchten, noch ein paar besonders hervorstechende Beispiele: Wir hatten in Band I, S. 578 dafür eintreten müssen, daß Salomo nach einer ältesten Ueberlieferung nicht ein Sohn Davids war, daß er aus anderer Familie stammte, daß er durch Mord auf den Thron kam. Jetzt bestätigen das griechische, römische und germanische Sagen (o. S. 435 f.; S. 456; S. 553). Das ist für die wirkliche Geschichte keine umstürzlerische Tatsache, da Salomo jedenfalls in der Hauptsache sagenhaft ist[1]). Aber schließlich ist es ja auch bedeutungsvoll, daß die von einer israelitischen Sage abgeleiteten Sagen eine offenbar retuschierende Geschichtslüge innerhalb der Sage zerstören: Salomo als Sohn Davids ist eine Erfindung, die mit anderen zusammen wahrheitswidrig oder doch ohne Berechtigung eine Kontinuität des judäischen Königshauses bis auf dessen Untergang herstellte. Eine Kontinuität, die sich um so lächerlicher macht, als sie im krassesten Gegensatze zu dem sich fortgesetzt wiederholenden Dynastie-Wechsel in Nord-Israel (o. S. 708 f.) steht. Dieser Zerstörung der frommen Salomo-Legende gegenüber ist es schon weniger bedeutsam, daß nach unserem Nachweis (o. S. 583 u. s. w.) der verbrecherische David der Urias-Geschichte in der Sage ursprünglich von dem David als Schwiegersohn Sauls verschieden war[2]).

---

1) Ergänzungs-Heft, S. 153 f.

2) Bei der Vorliebe der israelitischen bezw. judäischen Ueberlieferung für König David wird wohl angenommen werden müssen, daß nicht der verbrecherische David der Urias-Geschichte den anderen David, sondern dieser jenen in sich aufgenommen hat, daß also der *Gilgamesch* „David" den Geliebten einer *Ischtar* durch Identifizierung mit sich um seine Sonderexistenz gebracht hat. In der Elias-Elisa-*Gilgamesch*-Sage und der Jesus-*Gilgamesch*-Sage steht ja übrigens ein König als ein Geliebter der *Ischtar* noch als Sonder-Figur neben dem *Gilgamesch*: König Ahab, Gemahl der Isabel, neben dem *Gilgamesch* Elisa, Herodes

Fortsetzung der Anmerkung auf nächster Seite.

Das Gesamtresultat ist für die Geschichte Israels katastrophal. Die alttestamentliche Überlieferung von der Urzeit an bis zu der Zeit, zu der die Israeliten in nähere Berührung mit den Assyrern kommen, löst sich in eitel mythischen Dunst und ein sagenhaftes Nichts auf. Die israelitische Überlieferung beginnt sich erst zu dieser Zeit ohne das alles verhüllende Gewand der Sage zu zeigen. Und wer sagt uns, ob nicht gar auch die Nachrichten aus dieser Zeit, so z. B. über die Invasion unter Sanherib, wenigstens z. T. aus assyrischen Quellen stammen?

Und somit stellt sich die entlehnte israelitische Sage in ihrem Abhängigkeitsverhältnis zu babylonisch-assyrischer Sage und Geschichte so dar:

Babylonische und assyrische Überlieferungen.	**(Süd-)israelitische entlehnte Überlieferungen.**
Schöpfungs-Geschichte.	Schöpfungs-Geschichte.
Ur-Könige.	Ur-Väter.
Einer der Ur-Könige, *Utanapischtim*-Xisuthros, mit der Sintflut-Geschichte.	Einer der Ur-Väter, Noah, mit der Sintflut-Geschichte für sich (s. u.).
Ur-Könige.	Ur-Väter.
Einer der Ur-Könige, *Gilgamesch*, dessen Taten im *Gilgamesch*-Epos erzählt werden. In diesem Epos wird auch die Sintflut erzählt.	Süd-israelitische „*Gilgamesch*-Sagen“, entstanden aus einer Verbindung der babylonischen *Gilgamesch*-Sage mit der babylonischen Sintflut-Geschichte und anderem.
Ereignisse aus den Regierungen assyrischer Könige von Salmanassar III. bis zu *Sinscharrischkun*-Sarakos und *Aschschuruballit*, dem letzten Könige von Assyrien.	Ereignisse aus den Regierungen gesamt- und nord-israelitischer Könige von David an bis zu Simri und Thibni von Nord-Israel.
Nebukadnezar erobert Jerusalem, usw.	Joas von Israel erobert Jerusalem, usw.

Antipas, Gemahl der Herodias, neben dem *Gilgamesch* Jesus (Ergänzungs-Heft, S. 103 ff., S. 159 ff.; o. S. 68 ff.; Band I, S. 626 ff., S. 851 ff.). Denn als solche, als „Geliebte“ der *Ischtar*, aber nicht etwa als *Gilgamesch*-Figuren neben einem zweiten, einem Haupt-*Gilgamesch*, müssen wir natürlich (und zwar gegen Band I) David als Gatten der Bathseba, Ahab als den der Isabel und Herodes Antipas als den der Herodias betrachten.

Und die Alttestamentler? Vielleicht interessiert es sie in diesem Zusammenhange, daß vor allem die Wiedergabe palästinensischer Namen bei Sanherib zeigt, daß der Konsonanten-Text unseres alten Testaments vielfach jünger ist als die dafür allgemein angenommene Abfassungs-Zeit. Über diese Tatsache, welche für die biblischen Urkunden eine weitere Warnungstafel nötig macht, ein andermal.

In diesem Bande behandeln wir grundsätzlich nur die über Israel durch andere Völker entlehnten großen Buch-Sagen. Aber zu deren Aufhellung haben wir vielfach mit ihnen verwandte andere Sagen bezw. Märchen aus allen Weltgegenden herangezogen, die, wie jene Sagen, auf das *Gilgamesch*-Epos zurückgehen. Wir haben einen noch merkwürdig gut erkennbaren Absenker letztlich der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des Epos in Irland nachgewiesen (o. S. 73 f.), oder eine Verwandte der Jakob-Laban- und der Jason-Aeetes-Sage in China (o. S. 312 ff.), oder zwei verhältnismäßig nahe Verwandte des ägyptischen, aus Israel stammenden Brüder-Märchens auf Ponape in der Südsee (o. S. 85), oder eine „Südsee-Odyssee" auf den Fidschi-Inseln und auf Samoa (o. S. 232 ff.), oder eine *Gilgamesch*-Xisuthros-Episode mitten in Amerika (o. S. 695 f.), usw. Sprechen wir von der Bedeutung meiner Ergebnisse für die Geschichte der Menschheit, so dürfen auch diese Märchen-Funde gewiß nicht unerwähnt bleiben. Denn sie zeugen von Wanderungen im kleinen und vielleicht auch im großen, die die Menschen z. T. jedenfalls auch schon in alter Zeit überallhin auf der Erde geführt haben. Den Verlauf dieser Wanderungen können wir jetzt noch nicht feststellen. Aber gerade diese Märchen werden an ihrem Teile dazu beitragen, sie festzustellen. Vor allem denke ich dabei an Märchen wie das o. S. 695 ff. besprochene aus Nordamerika, das eine fast wundersame Verbindung zwischen Asien und Nordamerika, doch wohl sicher in vor-columbischer Zeit, enthüllt. Aber es gibt auch noch andere Märchen in Nord- und auch in Süd-Amerika, welche uns sehr zu denken geben. Ganz besonders muß uns interessieren, daß, wie die aus Israel entlehnten oben besprochenen Sagen, so auch die Welt-

märchen in ausgedehntem Maße letztlich israelitischen und im besonderen judäischen Ursprungs sind und so ein neues Zeugnis von der Wichtigkeit der Israeliten und speziell der Judäer für Handel und Verkehr ablegen.

Wir haben von der Bedeutung unserer Ergebnisse für die Geschichte, d. h. die Feststellung der wirklichen Geschichte der Menschheit, gesprochen und dabei Dinge erörtert, die wichtig genug sind. Aber diese bedeuten doch ein Nichts gegenüber der Erkenntnis, daß die von Millionen und Hunderten von Millionen wenigstens im wesentlichen für geschichtlich gehaltenen Überlieferungen über die vermeintlichen Gründer der sogenannten Offenbarungs-Religionen von Moses, Jesus und Buddha sich in Märchen und Sagen, in *Gilgamesch*-Sagen auflösen, daß für Jesus Paulus als Zeuge wegfällt, weil auch er mit seiner Vita, vor allem einer *Gilgamesch*-Sage, eine Erfindung frommen Fabulierens ist[1]), daß sogar der Name Jesu — mit anderen Namen der evangelischen Geschichte zusammen — ein Zubehör seiner Sage, also ungeschichtlich ist (o. S. 685f., und vgl. u. S. 719 ff.). Und was bedeutet weiter der Zusammenbruch der alttestamentlichen Geschichte gegenüber der Erkenntnis, daß zum mindesten der ganze Aufbau des Lebens Mohammeds sagenhaft ist, weil ein Abklatsch alt-testamentlicher, aber auch neutestamentlicher Überlieferungen? S. o. S. 1 ff.

Wenn dann die Mohammed-Sage gerade in wesentlichen Punkten auf eine David-Sage zurückgeht und auch vielerlei von der Moses-Sage, dazu aber die neutestamentlichen Kindheits-Geschichten Jesu in sich aufgenommen hat, so muß die schon als erwiesen betrachtete Beeinflussung des Islam durch das Judentum doch wohl als eine viel tiefer gehende betrachtet werden, als bisher angenommen wurde; und meine Formulierung, daß der Islam arabisiertes Judentum sei (o. S. 67), bedarf zum mindesten wohlwollendster Erwägung. Vielleicht ist auch für „arabisiertes

1) Band I, S, 125 ff.; S. 811 ff. und S. 940 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 1 ff.; o. S. 1 ff. und S. 618 ff.

Judentum" „arabisiertes Judenchristentum" einzusetzen. Und wenn das Leben Buddhas ein Abbild des Lebens Jesu bezw. eines Jesus-Elias ist, dann ist der Frage nicht aus dem Wege zu gehen, wie weit der Buddhismus von einer Religion abhängig ist, als deren Begründer ein Mann mit einer Vita wie der Jesu gilt. Diese Religion braucht ebenso wenig gerade unser Christentum zu sein wie die von Elias, dem Sagenverwandten Jesu, vertretene Religion gerade das Christentum ist.

Bei alledem ist nun aber durchaus festzuhalten, daß neben der Sage wirkliche Geschichte durchscheinen kann und wirklich durchscheint. Omri und Ahab zur Zeit der sagenhaften Propheten Elias und Elisa sind ja geschichtlich, sind wenigstens etwa um die Zeit Könige gewesen, in die sie die israelitische Ueberlieferung hineinsetzt. Aber ob das von ihnen Berichtete der Geschichte entspricht, ist freilich sehr zweifelhaft. Die Naboth-Geschichte ist z. B. fraglos eine bloße Sage[1]). Auch sonst kann man die Frage diskutieren, ob nicht in israelitischen und aus ihnen entlehnten Sagen ein irgendwie beschaffener geschichtlicher Kern steckt. In gewissen Episoden, „*Chumbaba*-Episoden", hören wir von einem „Juda-Verrat"; diese *Chumbaba*-Episoden aber handeln vielfach von einem Kampfe oder doch irgend einem Vorgehen des *Gilgamesch* gegen Jerusalem oder Nachbar-Gebiete[2]). Und zu einer *Chumbaba*-Episode gehört in israelitischen Tochter- und Tochter-Tochter-Sagen etwas wie ein Untergang aller Jakob-Söhne bis auf einen, der gelegentlich als ein Juda charakterisiert wird (s. o. S. 158 f.; S. 220 f.; S. 328 f.; S. 380; S. 408 f.; S. 481 f.). Was soll das bedeuten? Diese Frage beweist, daß es etwas bedeuten kann und vielleicht in unseren biblischen Sagen nicht festgehaltene geschichtliche Verhältnisse widerspiegelt. S. Ergänzungs-Heft S. 100 f. und o. S. 158 f. Vgl. auch o. S. 159.

Wie die aus israelitischen Überlieferungen entlehnten Sagen, weil aus älteren als unseren biblischen entlehnt, helfen können, deren ursprünglichere Gestalt zu rekonstru-

1) Band I, S. 626 ff.; o. S. 397 f. und S. 541 f.

2) Ergänzungs-Heft, S. 97 ff. und zuletzt S. 485 ff.

ieren und dabei auch der geschichtlichen Wirklichkeit näher zu kommen, so können sie uns auch ein richtigeres Bild von israelitischen geschichtlichen Zuständen schaffen als es aus unserer Bibel zu gewinnen ist. Das gilt z. B. von der altisraelitischen Religion. Die Odyssee stammt aus einer Moses- und einer Jakob-Sage, diese beide aus der *Gilgamesch*-Sage (o. S. 197 ff. und S. 176 ff.). Nun erscheint in Odyssee I, einer Moses-Sage, der göttliche Xisuthros als der mythische Herr der Winde, in unserer Moses-Sage aber als Balak, König von Moab; erscheint in Odyssee I die leuchtende Göttin *Ischtar* noch als die Göttin Circe, in Odyssee II noch als die Göttin *Lampetie*, die „Leuchtende"; erscheint in Odyssee II der Gott *Anu*, der den Himmels-Stier geschickt hat, als der Sonnen-Gott Helios, dem die Thrinacia-Rinder gehören; erscheint die auf dem Thron des Meeres sitzende Göttin *Siduri* als die Göttin Calypso. Folglich haben auch die Israeliten zur Zeit der Entlehnung ihrer Jakob- und ihrer Moses-Sage noch eine ganze Reihe von Göttern und Göttinnen gehabt, und folglich bestätigt die griechische Sage für eine vorliterarische israelitische Zeit den Polytheismus. Um bei der *Siduri* = Calypso zu bleiben, so läßt sich die Existenz einer der *Siduri* und der Calypso ähnlichen Göttin in Israel weiter aus der Peleus-Sage erweisen, in welcher *Siduri* durch die Nereide Thetis vertreten wird, oder aus der *Mahabharata*-Sage, in welcher sie durch die im Wasser lebende weibliche Schlangen-Gottheit - *Ulupi* vertreten ist (o. S. 374 und S. 154). Und ein besonders hervorzuhebendes Beispiel der Art ist es, daß sich die Kriegs-Göttin *Ischchara-Ischtar* über die alttestamentliche Lea und die griechische Medea, Anaxo und Deianira hinweg noch als die kampfesfreudige Hild, als die Walküre Hliod und als die Walküre Brynhild erhalten hat (o, S. 311 f. und S. 465 f.; S. 407 und S. 481 und Anm. 3; S. 426, S. 510 und S. 514 und Anm.). Das bedeutet, daß Lea, die Gattin Jakobs, sich in vorbiblischer Zeit noch als Kriegerin im israelitischen Pantheon befand!

Ob auch dgl. keinen Alttestamentler aus seinem seligen Nirwana-Frieden aufstört?

VI.

Die Ungeschichtlichkeit christlicher Fest-Legenden, der Weihnachts-, der Gründonnerstag- und Abendmahl-, der Karfreitag-, der Oster-, der Himmelfahrt- und der Pfingst-Legende.

Zu den von unseren Ergebnissen betroffenen, vermeintlich ganz oder doch irgendwie geschichtlichen Ereignissen gehören auch die Fest-Legenden für christliche Feste.

Eine Tötung aller Erstgeborenen der Ägypter vor einem Auszuge aus Ägypten hat niemals stattgefunden[1]). Die in 2 Mos. 2 f. gegebene geschichtliche Begründung für die jüdische Passah-Feier ist schon deshalb eine Erfindung und entspricht keinen Tatsachen. Aber mit unseren großen christlichen Festen steht es nicht anders. Unsere Feste im Laufe eines Kirchenjahres, vom Weihnachtsfeste an, knüpfen an Ereignisse im Leben Jesu, d. h. innerhalb seines Lebens nach den Evangelien, an. Da dieses Leben aber keine geschichtliche Grundlage hat[2]), so läßt sich allgemein sagen, daß auch unsere großen christlichen Feste einer durch die Geschichte gebotenen Begründung entbehren.

Zu dieser allgemeinen Einstellung gegenüber der Gesamtheit der christlichen Feste kommt eine spezielle Einstellung zu den meisten von ihnen auf Grund der Tatsache, daß sich die mit ihnen verknüpften Festlegenden im einzelnen als ungeschichtlich nachweisen lassen.

Unsere Weihnachts-Legende hat keine Parallelen in den übrigen *Gilgamesch*-Sagen, ebensowenig im babylonischen

---

1) Band I, S. 143; o. S. 671 ff. und S. 710.

2) Band I, S. 811 ff.

Original, dem *Gilgamesch*-Epos, noch auch sonstwo. Es läßt sich daher deren Ungeschichtlichkeit nicht auch noch durch solche Parallelen nachweisen.

Von der Gründonnerstag- und Abendmahl-Legende haben wir aber in Band I, S. 900 ff. festgestellt, daß sie sich aus einer Xisuthros-Sage innerhalb einer *Gilgamesch*-Sage entwickelt hat, aus einer Sage von dem auf dem Sintflut-Berge opfernden und dann von seinen Angehörigen scheidenden Xisuthros. Die Legende von der Einsetzung des Abendmahls ist also ungeschichtlich. Und wenn der Verfasser des ersten Korinther-Briefes in Kap. 11,23 behauptet, daß er diese Legende vom Herrn selbst empfangen habe, so ließe sich dazu im allerbesten Falle sagen, daß er eine Vision erlebte, der nichts Tatsächliches zugrunde lag. Aber vermutlich ist diese Vision nach S. 29 f. unseres Ergänzungs-Heftes zu beurteilen, nämlich als eine Mystifikation eines Mannes, der sich im Dienste seiner Religion fälschlicherweise, aber in frommer Absicht, für einen Apostel Paulus ausgab.

Die Karfreitag-Legende erzählt, daß Jesus auf Befehl des Statthalters Pilatus gekreuzigt wird. Aber die Polykrates-Sage zeigt, daß diese Kreuzigung jedenfalls schon vor Herodot zur Jesus-Geschichte gehörte (o. S. 655 ff.). Selbst wenn somit die Kreuzigung Jesu an sich geschichtlich wäre, so wäre sie nicht erst zu Pilatus' Zeit, sondern bereits viele Jahrhunderte vorher geschehen. Eine Kreuzigung Jesu zu Pilatus' Zeit und durch Pilatus ist also ungeschichtlich. Die Saul-Sage, eine Parallelsage der Jesus-Geschichte, macht aber mit ihrer Aufhängung der Leiche Sauls und deren heimlichem Begräbnis durch seine Freunde die Kreuzigung Jesu schon an sich höchst zweifelhaft[1]. Indes wir dürfen unbedenklich noch weiter gehen und behaupten: Durch den Gesamtausgang der Saul-Sage wird die Kreuzigung Jesu aus der Geschichte gestrichen. Denn die Saul-Sage ist, dies zunächst, außer der auch gerade mit der Jesus-Sage enger verwandten Elias-Elisa-Sage

1) Band I, S. 918. Vgl. o. S. 346.

(o. S. 618 ff. usw.), die einzige alttestamentliche *Gilgamesch*-Sage, die an ihrem Ende eine *Chumbaba*-Episode hat[1]), also ebenso wie die Jesus-Sage[2]). Während aber Elisa in der Episode, die der mit Jesu Gefangennahme entspricht[3]), wieder seine Freiheit erlangt, findet Saul in der entsprechenden *Chumbaba*-Episode seinen Tod, und ebenso Jesus, ebenso Polykrates, als ein Jesus (o. S. 655 ff.); und aller Wahrscheinlichkeit nach erlangt auch Paulus, ein naher Sagen-Verwandter Jesu[4]), nach seiner der Gefangennahme Jesu parallelen Gefangennahme[5]) seine Freiheit nicht wieder. Und, wenn auch der Juda-Verrat ein altes Zubehör einer unglücklich verlaufenen *Chumbaba*-Episode ist[6]), so ist es doch beachtenswert, daß auch Sauls unglückliche *Chumbaba*-Episode mit einem — wenn auch nur beabsichtigten — Juda-Verrat verknüpft ist[7]), und ebenso die entsprechende *Chumbaba*-Episode der Elisa-Sage[8]), ebenso aber weiter die der Jesus-Sage, der Polykrates-Sage (o. S. 655) und vielleicht auch die der Paulus-Sage[9]). Die Saul-Sage zeigt aber ferner, wenn auch dem Sagen-Schema gemäß, eine Vorherverkündigung des Todes ihres *Gilgamesch*, nämlich Sauls[10]), und ebenso die Jesus-, die Polykrates- (o. S. 655), die Buddha-Jesus- (o. S. 637 f.), die Paulus-Sage[11]). Und Saul geht gleichwohl dorthin, wo ihn der Tod erwartet, und ebenso Jesus, Polykrates, Buddha und ähnlich Paulus. Und dieser Saul hat den gleichen Namen (vgl.o.S.686 f.), ist nebenbei auch des gleichen Stammes, nämlich Benjamin, wie der andere Saul, Saulus-Paulus[12]), der nahe Sagen-Verwandte Jesu. Und Hand in Hand mit allen diesen Berührungen der Saul-Sage gerade mit einer Gruppe näher zusammengehöriger *Gilgamesch*-Sagen geht nun, daß Jesus gekreuzigt, Polykrates als ein Jesus getötet und dann gekreuzigt oder gepfählt (o. S. 655),

---

1) Band I, S. 465 ff.; S. 683 ff.
2) Eb., S. 903 ff.
3) Eb., S. 903 ff.
4) Ergänzungs-Heft, S. 1 ff.
5) Eb., S. 3.
6) Ergänzungs-Heft, S. 97 ff.
7) Band I, S. 465 f.
8) Ergänzungs-Heft, S. 101 f.
9) Ergänzungs-Heft, S. 99.
10) Band I, S. 452 ff.
11) Ergänzungs-Heft, S. 3.
12) 1 Sam. 9,1 ff.; Römer 11,1.

Saul aber getötet und dann an, nicht etwa auf einer Stadtmauer irgendwie angebracht, also angenagelt oder aufgehängt wird[1]). Hiermit dürfte es in der Tat endgiltig erwiesen sein: Jesu Kreuzigung gehört seiner *Gilgamesch*-Sage an, ist somit ungeschichtlich. Dabei wäre eine Kontamination der Jesus- durch eine Saul-(und David-)Sage nicht undenkbar.

Die Ôster-Legende ist die Auferstehungs-Geschichte. Von ihr haben wir im Ergänzungs-Heft, S. 48 ff. nachgewiesen, daß sie sich, so befremdlich das auch dem naiven Laien erscheinen mag, aus dem Heraustreten *Gilgamesch*s aus dem finsteren Berg-Tore und der Begegnung mit der *Siduri* entwickelt hat, daß sie also auf der *Gilgamesch*-Sage basiert, folglich ungeschichtlich ist. Zum Motiv einer Auferstehung in Babylonien s. übrigens ZIMMERN in *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.*, LXXVI, S. 36 ff. und unser Ergänzungs-Heft, S. 53.

Das Himmelfahrts-Fest feiert Jesu Himmelfahrt, und das Pfingstfest die Ausgießung des heiligen Geistes auf seine Jünger. Verwandtschafts-Parallelen dazu sind Mosis Hineingehen zu Gott in die Wolke auf dem Sinai und das spätere Herabkommen von etwas von seinem Geiste auf 70 Aelteste, ferner die Himmelfahrt des Elias und das danach geschehende Herabkommen von $^2/_3$ seines Geistes auf seinen Jünger Elisa[2]). Die gleiche Folge von Himmelfahrt- und Pfingst-Legende in der Jesus-Sage sichert diesen beiden Legenden die Verwandtschafts-Parallelität mit Entsprechendem in der Moses- und in der Elias-Elisa-Sage, also ihre Ungeschichtlichkeit. Einerlei, ob etwa die beiden Jesus-Geschichten, statt bodenständige Stücke der Jesus-Sage zu sein, vielmehr aus dieser Elias-Elisa-Sage entlehnt sein sollten (s. dazu unten). Moses- und Elias-Elisa-Sage gehören ebenso zu den *Gilgamesch*-Sagen wie die Jesus-

1) 1 Sam. 31,10. Dieser Behandlung Sauls entspricht die Behandlung der Leiche des Hektor durch Achilles (o. S. 346); diese wird aber an Achilles Wagen gehängt. Das mag weiter dafür sprechen, daß Sauls Leiche aufgehängt wird.

2) Band I, S. 148 f.; 4 Mos. 11,25; Band I, S. 601 ff. und S. 994 ff.

Sage. Folglich sind die zwei Legenden letztlich babylonischen Ursprungs, die Himmelfahrt Jesu dabei ein Seitenstück, d. h. eine Verwandtschafts-Parallele, auch zur Himmelfahrt des indischen *Ardschuna*, des Herakles, des Romulus, zu dem Verschwinden Kei-Chosros und gewiß auch zu dem des nordamerikanischen Indianers *Mänäbusch* (o. S. 694). Die Himmelfahrt spiegelt indes keine *Gilgamesch*-Episode wieder, sondern die Entrückung des babylonischen Sintflut-Helden Xisuthros zu den Göttern nach der Sintflut, welche in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen in die *Gilgamesch*-Handlung aufgenommen worden ist. Einerlei, wie schon oben bemerkt wurde, ob Jesu Himmelfahrt ein originaler Bestandteil der Jesus-Sage ist, oder etwa aus einer Sage wie der Elias-Elisa-Sage entlehnt sein sollte. Diese Alternative muß immerhin zur Erörterung gestellt werden. Denn 1. mußte eine Himmelfahrt Jesu, als ein Abbild von der Entrückung des Sintflut-Helden, statt, wie in unserer Jesus-Sage, hinter Jesu Auferstehung gedacht zu werden, eigentlich hinter einem Abbild der Sintflut, also mitten in der Jesus-Sage erzählt werden; und 2. finden wir an einer solchen Stelle zwar nicht etwa einen Reflex von Xisuthros' tatsächlicher Entrückung zu den Göttern, doch aber eine Ankündigung von Jesus' als eines solchen Xisuthros in Aussicht stehendem Verschwinden, nämlich beim Evangelisten Johannes[1]). Diese Stelle ist aber die Stelle der Sintflut-Geschichte[1]). Indes verschwinden tut ja Jesus an dieser Stelle noch nicht, kann es ja auch noch nicht; weil ja seine *Gilgamesch*-Sage verlangt, daß er vorher noch gekreuzigt und begraben wird und dann wieder aufersteht. Das Verschwinden selbst denkt sich der Evangelist somit natürlich hinter der Auferstehung, dort also, wo sich eine synoptische Tradition die Himmelfahrt denkt. Das bedeutet aber doch, daß ein Zusammenhang zwischen dieser Himmelfahrt an neuer Stelle und deren Ankündigung innerhalb einer „Sintflut-Erzählung" an alter Stelle besteht, daß somit Jesu nach seiner Aufer-

1) Joh. 13,33, 16,5 ff. Dazu Band I, S. 990 f.

stehung erfolgende Himmelfahrt von Anfang an derselben Sage, einer Jesus-Sage, angehört hat wie die Ankündigung seines Verschwindens mitten in seiner Sage an alter Stelle. Die Jesus-Sage mußte Jesu Himmelfahrt hinter seine *Gilgamesch*-Sage einordnen, wenn sie Jesus als einen Xisuthros für immer verschwinden ließ. Wie sich die israelitische Überlieferung sonst mit der Entrückung eines Xisuthros-*Gilgamesch* innerhalb einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage abgefunden hat, haben wir ja schon mehrfach erörtert: In der aus Israel entlehnten indischen *Mahabharata*-Sage kehrt ein „Xisuthros" nach seiner Entrückung wieder zu den Menschen zurück, in der Herakles- und Romulus-Sage aber kehrt der entrückte Xisuthros, bemerkenswerterweise gegen eine jüngere Gestalt von deren Vorlage, unsere Moses-Sage, nicht zu den Menschen zurück. U. a. S. unser Ergänzungsheft, S. 77 ff. u. s. w.

Die Moses- und die Elias-Sage zeigen schon mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß der heilige Geist, der am Pfingstfeste auf die Jünger herabkommt, ursprünglich etwas von dem Geiste des gen Himmel gefahrenen Jesus als eines Xisuthros war. Denn auf die 70 Aeltesten kommt etwas von Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros' Geist, und auf Elisa kommen $^2/_3$ vom Geiste des Elias als eines Xisuthros herab[1]). Dasselbe Johannes-Evangelium, das uns, im Unterschiede von den Synoptikern, inmitten der Jesus-Sage einen Hinweis auf Jesu Himmelfahrt erhalten hat, bietet uns nun auch eine bemerkenswerte Stelle, die uns zeigt, daß wenigstens das Johannes-Evangelium unter dem heiligen Geiste Jesu Geist versteht, daß somit am Pfingstfeste doch wohl etwas vom Geiste des gen Himmel gefahrenen Jesus als eines Xisuthros herabkommt. Denn nach Joh. 20,22 bläst Jesus seine Jünger an und verleiht ihnen so den heiligen Geist (den „heiligen Hauch"). Es scheint so, als ob diese Verleihung des „heiligen Geistes" im Johannes-Evangelium ein Gegenstück zu der Ausgießung des heiligen Geistes nach der Apostel-Geschichte ist. Und

1) Band I, S. 995.

das wird auch so sein. Aber dasselbe Johannes-Evangelium meint in Kap. 14,16 ff., 26 und 16,13 ff. doch fraglos noch etwas Anderes, als was in Kap. 20,22 geschieht, nämlich eine Geist-Ausgießung wie nach der Apostel-Geschichte. Weitere Erwägungen über allerletzte Ursprünge der Pfingst-Legende Band I, S. 995 ff.

In der uns erhaltenen babylonischen Sage findet sich nicht mit Sicherheit etwas einer Geist-Ausgießung nach Xisuthros' Entrückung Vergleichbares. Daß aber gleichwohl derartiges hinter der babylonischen Sintflut-Geschichte für sich, d. h. hinter der, nicht wie in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen mit der *Gilgamesch*-Handlung verschmolzenen, babylonischen Sintflut-Geschichte, dagewesen ist, lehrt doch wohl die in 1 Moses 11 erzählte babylonische „Sprachverwirrung“ infolge des Turmbaus, des ersten bemerkenswerten Ereignisses nach der biblichen, aus Babylonien entlehnten, noachischen Sintflut. Denn diese „Sprachverwirrung“ berührt sich doch merkwürdig mit dem „Zungenreden“ in allen möglichen Sprachen am Pfingstfeste. Vom Turmbau und der damit verknüpften „Sprachverwirrung“ redet bekanntlich auch Berossus[1]), und immerhin bemerkenswerterweise läßt er den Turm durch Winde zerstört werden, worauf dann die „Sprachverwirrung“ folgt. Ob nun dem Berichte des Berossus letztlich nur die oder eine Ueberlieferung wie die in 1 Mos. 11 vorlag oder wenigstens auch eine echt babylonische Ueberlieferung[2]), so geben wegen des beim Pfingst-Wunder gehörten Getöses wie von einem heftigen Winde die Winde bei Berossus jedenfalls doch zu denken, und sie begünstigen vielleicht die Vermutung, daß auch zwischen der babylonischen „Sprachverwirrung“ und der „Sprachverwirrung“ am Pfingst-Feste ein Zusammenhang besteht.

---

1) Eusebius, Chronica ed. SCHOENE I, Sp. 33 f.

2) Dazu GEFFKEN in den *Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss.*, N. F. 1900, S. 88 ff. und BOUSSET in der *Zeitschr. f. d. neutest. W.* 1902, S. 23 ff.

Ich bin vorerst am Ende. Indes — nach wievielen Jahrzehnten werden die Gelehrten und Weisen von all dem oben Gesagten auch nur hören wollen? Und nach wievielen Jahrhunderten oder Jahrtausenden werden bei den Ungelehrten und Einfältigen in allen Völkern die neuen Tatsachen lebendig zu werden beginnen? Und wann in fernster Zukunft werden alle, die im knechtenden Dämmer dahinleben, in die göttliche Helle der Wahrheit sehen wollen?

Wir aber schreiten aufwärts, hin zum Licht,
und was die andern lästern, schert uns nicht.
Der Mann war immer noch sich selbst genug,
der, stolz und frei, nur nach der Wahrheit frug.

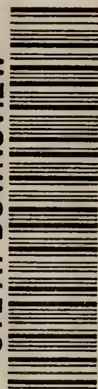
Inhaltsverzeichnis:

Die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen in den Sagen der Weltliteratur.

Seite

Seite

Druck
Bernhard Rindt
Kirchhain
* * *


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 15 22 12 08 001 8